

Futurismo e modernità

Autore: [Guillaume Faye](#)

da: [Divenire 3](#), Attualità (2009)

Parte Prima: La dissociazione di due coscienze

In tutta evidenza, la cultura dell'Occidente europeo ha subito poco dopo l'inizio del ventesimo secolo una mutazione di prima grandezza, dalle conseguenze incalcolabili. È in effetti intorno agli anni 1910-1920 che una rottura, perfettamente invisibile all'epoca, si è verificata in seno alla coscienza occidentale. Questa rottura, che Henri Lefèbvre qualifica come "catastrofe silenziosa", [1](#) costituisce senza dubbio uno di quei fenomeni sociologici molto rari che, per la loro importanza, cessano di essere fatti sociali per divenire *fatti storici*. Tale evento assomiglia alle lente esplosioni scoperte dagli astronomi che non cessano, nello spazio e nel tempo, di far sentire i loro effetti da lontano e molto dopo. Noi continuiamo oggi a vivere nell'onda d'urto di questa catastrofe silenziosa. Forse, anzi, non ne percepiamo ancora che le prime avvisaglie.

All'inizio del ventesimo secolo, intorno alla data fatidica in cui è stato pubblicato il primo manifesto del movimento futurista, il 1909, le forme tradizionali, le espressioni culturali, i modi di pensare scientifico e filosofico subiscono, in ciascun campo coinvolto, una rivoluzione, una metamorfosi di fondo, che non si apparentano affatto alle "trasformazioni" che la cultura occidentale non ha cessato di conoscere dall'undicesimo secolo, e si presentano invece come mutazioni sconvolgenti, drammatiche. Le arti figurative rompono con la prospettiva e la rappresentazione delle forme; la musica tonale melodica cessa di essere "possibile" e cede il passo alle sonorità atonali che infrangono gli intervalli dell'ottava; l'architettura di punta la fa finita con gli ordini classici e la pratica dell'ornamentale per gettarsi nella geometria tecnica e nella purezza ritrovata della funzionalità formale; la poesia si sbarazza della metrica ancestrale, delle sue rime e dei suoi emistichi, e si dà alla sperimentazione sopra le righe di nuovi ritmi di linguaggio; l'assolutezza della fisica newtoniana e della geometria euclidea sprofonda; le scienze nuove, biologia, fisica, chimica, eccetera, rovesciano le antiche rappresentazioni del mondo, del suo tempo, del suo spazio. La guerra stessa del 1914 non ha forse, simbolicamente, offerto lo spettacolo di una sovrapposizione tra la prima sperimentazione della "guerra di materiali" e la persistenza delle forme antiche di combattimento proprie ad un'era che non conosceva ancora la tecnologia moderna?

Non c'è quasi limite alla varietà degli esempi che possono essere accumulati per mostrare che all'inizio del ventesimo secolo appare una dissociazione nella coscienza e nella cultura occidentali. Noi ne siamo, oggi, gli eredi.

1. La fine della modernità

Ma le "forme nuove" sono restate, più o meno, confinate, limitate, isolate. Sono rimaste in gran parte ristrette ad un'élite specializzata. La pittura astratta conosce oggi una notevole regressione. I tentativi di musica seriale, di letteratura esplosa, in cui le vecchie norme dell'armonia e del racconto sparivano, non sono riuscite a farsi largo nella coscienza generale. La fisica e le matematiche moderne, sempre più alla base di soluzioni tecniche di uso quotidiano, restano oscure per lo spirito di un pubblico ancora compenetrato dalle rappresentazioni classiche dello spazio-tempo e della causalità.

L'architettura modernista, dopo che è parsa, come la pittura, riuscire a imporsi nel tessuto delle mentalità, conosce oggi un riflusso. Si ritorna al simulacro dell'antico, non ci si è messi d'accordo con il modernismo architettonico; la casa tradizionale, i suoi arredi, la decorazione ornamentale, le politiche di restauro presentano tutti i segni, ben consolidati sin dalla fine degli anni settanta, di una nostalgia del passato. L'architettura del nostro secolo, come la sua urbanistica, non vedono il trionfo del futurismo in senso ampio ma un "compromesso industriale" tra la riabilitazione di forme tradizionali urbane ed abitative e gli imperativi tecnici ed economici della redditività e della costruzione di massa.

L'ideologia futurista, ancora diffusa nei primi decenni dopo la seconda guerra mondiale, e che prevedeva che la tecnica avrebbe comportato una nuova mentalità ed una nuova civiltà, non ha fatto presa sulla cultura sociale, rimanendo confinata ad una élite di tecnoestetici. La tecnica ha certo trasformato la cultura, ma, con un classico effetto di eterotelia, *non nel senso scontato*. Non l'ha "modernizzata", ma al contrario ha rafforzato il tradizionalismo delle mentalità. È l'ideale della "comodità" che la tecnica ha promosso, e non quello "spirito della macchina", quel dinamismo impulsivo e coraggioso che ci si aspettava di veder nascere nei primi tempi dell'aviazione e dell'automobile, in cui l'etica e l'estetica potevano per esempio confondersi in nuovi "valori vissuti", in particolare la *velocità* su cui si apre il manifesto futurista. ²

La modernità muore... La nostra epoca sembra averci rinunciato a vantaggio della ricerca d'un certo *neoclassicismo*: la generazione dominante oggi (grosso modo quella che è stata direttamente o indirettamente influenzata dal sessantotto) sembra ossessionata dalla sacralizzazione dei suoi valori. L'inizio del nuovo secolo sembra dunque essere caratterizzato da una sorta di balbettamento: continuiamo a recitare, con costumi più o meno nuovi, lo stesso psicodramma, raffinandolo ed estremizzandolo un po' di più ogni volta.

Come scrive Jean Baudrillard, «La modernità non esiste più: tutto è attuale. E tutto è rétro. Il moderno e il tradizionale, con la loro opposizione chiara e intellegibile, hanno lasciato il posto all'*attuale* e al *rétro*, la cui opposizione non è neppure più distintiva. [...] L'era delle ideologie è finita, e con essa quella della modernità. Siamo nell'era dei *modelli* che [...] si oppongono contemporaneamente alla modernità e alla tradizione, ancora legate da una relazione dialettica di superamento o di compromesso, per dar luogo all'era della *simulazione*». ³ La nuova generazione si separa sempre di più dai valori innovativi che caratterizzavano la generazione precedente (slancio creativo, spirito rivoluzionario, gusto del cambiamento e dello sperimentalismo, eccetera) a vantaggio del messaggio umanitario – contestazione del politico in senso forte, principio di precauzione, opposizione tra il mondo degli uomini e quello della morale, ideologia dei diritti dell'uomo – che fa delle generazioni successive al sessantotto i figli spirituali del tradizionalismo cattolico o del diciannovesimo secolo. Bel paradosso...

Questa autoepurazione intellettuale intende presentare come eterni e insuperabili i valori che strutturano l'ideologia dominante, così come le mode che la illustrano. Il peso demografico della generazione uscita dal baby-boom del tardo dopoguerra ha del resto reso il suo potere culturale e ideologico difficilmente sormontabile, a partire dall'epoca in cui gli uomini e le donne di questa classe d'età hanno cominciato ad accedere al potere politico, economico e culturale.

La situazione minaccia quindi di restare a lungo congelata, tanto più che la logica del sistema accresce la smobilitazione, il rifugio nelle sfere d'azione private (ideologia del "tempo libero" e gestione individualista dei nuovi spazi di vita).

Ora, una reale modernità *presuppone* un "futurismo", una autoproiezione storicizzante di una civiltà nel suo proprio futuro. Il regno attuale del contemporaneo corrisponde non a un rifiuto del passato, bensì ad un rifiuto di ogni storicità. Il "futurismo", la futurologia, la predicazione del progresso tecnico sono divenuti il supplemento d'anima e la giustificazione di attività creative che sono oggi tutto, salvo che appunto *futuriste*.

Il ritorno di tempi di crisi accentua questa frenata culturale e rinforza il conformismo che la circonda: dopo essersi essa stessa negata ed aver minato la fiducia che le veniva accordata, la creazione culturale diventa a sua volta esitante e fredda, e non trova più calore che nella ripetizione di vecchie esperienze. Va notato, a questo proposito, come le attuali élites mediatiche siano sempre più distanti dall'avanguardia e finiscano per negare la nozione stessa di avanguardia, sempre più reputata fallace, ingannevole e alla fine senza interesse: non sono più valorizzate nuove mode, ma solo quelle che sono già state sperimentate nei decenni precedenti. Questa situazione è soprattutto sensibile nel campo musicale, che è quello che in generale reagisce più rapidamente a questo genere d'evoluzione: i nuovi gruppi e tendenze, che già non sanno più troppo bene cosa inventare per farsi notare, sono oggi sistematicamente denigrati a vantaggio dei buoni vecchi valori sicuri. Il fenomeno rétro è una sorta di trappola tesa di fronte a noi da cui sembra sia quasi impossibile sfuggire.

Si può in effetti, per le ragioni sopra evocate, constatare una perenne balbuzie delle "nuove" forme d'arte contemporanee. Per avanzare, l'arte moderna non ha più che la possibilità di negarsi da se stessa, dato che ogni forma di progresso le è vietato dai nuovi dogmi che rendono insuperabili i valori e i gusti consolidati. Non dimentichiamo che questi valori sono stati a lungo vissuti come "nuovi" essi stessi: le generazioni tuttora dominanti si sono sempre prese per la gioventù e la speranza del mondo, e continuano a farlo. Esse non tendono quindi a

lasciarsi penetrare da forme d'arte o d'espressione artistica che sarebbero "nuove" al di fuori dei suoi propri criteri; la non-modernità della cultura attuale avrebbe perciò delle ragioni generazionali oltre che strettamente intellettuali...

Non volendo disincagliarsi dallo scoglio dell'eterna contemporaneità, si ricorre dunque al simulacro: l'eterno "nuovo" è ancora oggi l'arte che è esplosa negli anni venti e trenta e che, dopo la grande gelata rappresentata dall'irrigidimento dei regimi totalitari e dalla seconda guerra mondiale, non ha veramente trionfato che in modo parziale ed effimero negli anni cinquanta e sessanta. Da allora non si crea più, ma nemmeno si distrugge: l'arte si è congelata e tutto ciò che è passato è sopravvalutato. L'antiquariato comincia dal 1970!

Ora, la civiltà europea era da lungo tempo marcata da una "progressione dialettica delle forme". A livello artistico, scientifico, ideologico, il "passato" era fatto per essere *oltrepassato*. Una "forma" non poteva ritornare meccanicamente, che fosse politica o culturale, sociale o estetica. Questa logica del "moderno", instauratasi a partire dal Rinascimento, che corrispondeva al tempo stesso alla riscoperta dell'antichità pagana e alla costruzione dinamica di una nuova civiltà (contestazione dei dogmi cristiani, fioritura delle tecniche, rinascita dello Stato, grandi scoperte geografiche, eccetera) fondata sulla volontà di potenza – il vero umanesimo –, oggi sta deperendo. Tutte le forme possono essere simultanee. L'innovazione cessa di essere valorizzata; soltanto conta l'originalità soggettiva, anche se l'originalità personale si nutre esclusivamente del plagio sistematico di ingredienti del passato. Tale regno dell'attualità corrisponde anche, in questo senso, all'apogeo dell'individualismo.

Il perché di questa inettitudine della cultura e della coscienza generali ad ammettere e ad interiorizzare le nuove norme estetiche, scientifiche e mentali apparse all'inizio del ventesimo secolo lascia perplessi. Un'ipotesi esplicativa che possa essere adottata ai fini della considerazione delle nostre prospettive future deve partire da un'analisi di questa dissociazione nel campo delle ideologie. Qui forse risiede la chiave della dissociazione in tutti gli altri campi della cultura.

Alla fine del diciannovesimo secolo e all'inizio del ventesimo secolo appaiono sistemi di pensiero che non si fondano più sulla vecchia visione del mondo ereditata dall'egualitarismo cristiano e poi illuminista, dal razionalismo tomista, dalla geometria euclidea, dalla fisica newtoniana, e dalla tradizione umanista. Le ideologie organiciste, "irrazionaliste", vitaliste, sovrumane rompono in effetti vari schemi fondamentali di pensiero, di tipo tradizionale, che si ritrovano al contrario nel liberalismo e anche in molte correnti socialiste.

Pareto, Weber, Sorel, Nietzsche, Darwin e tanti altri appartengono a questo tentativo, cosciente o meno, di far nascere nuove ideologie. I postulati tradizionali con cui essi entrano in rottura sono i seguenti: la visione unitaria dell'uomo, concepito come paradigma di specie, proprio al cristianesimo, al platonismo e a tutta la tradizione occidentale fino alla metà del diciannovesimo secolo; il meccanicismo sociale, che considera la società come una quasi-macchina spiegabile e trasparente, concezione comune al marxismo e al liberismo economicista, perfettamente in accordo con i fondamenti della fisica newtoniana; il causalismo razionale, su cui si fondano i punti di partenza e economici dei liberali e dei socialisti riformatori, e da cui dipende tutta la loro teoria politica; ed infine l'umanesimo individualista, la cui filosofia è rifiutata a vantaggio di ciò che può essere qualificato con il termine generale di etica della volontà di potenza e del superamento di sé.

Le nuove scienze, biologia, fisica, ecologia, psicologia, antropologia, eccetera, forniscono i postulati di queste inedite visioni del mondo. Le più diverse categorie tradizionali della filosofia così come della sociologia sono abbandonate: la ragione razionalista, la teleologia, il dualismo etico sono svalutati a profitto dell'organicismo e del biologismo sociale, della psicologia collettiva e di decine di altri ideologemi familiari a coloro che frequentano Nietzsche, Jung, Darwin, Carrel, Sorel, Bergson, eccetera. Il punto comune di questi nuovi pensieri ci sembra essere il fatto che essi si riallacciano più o meno strettamente a certi postulati presocratici, progressivamente abbandonati nella coscienza occidentale a partire dal platonismo e dall'aristotelismo, ma in modo ben più radicale a partire dall'avvento del cristianesimo.

Ora, come nel caso della letteratura o della musica, queste nuove ideologie, vivaci soprattutto alla fine della Belle Epoque e subito dopo la prima guerra mondiale, non giungono mai ad imporsi veramente. Tutte le società occidentali, come se avessero bruscamente richiuso una parentesi o rifiutato di impegnarsi sulla via appena intravista, ritornano in massa, dopo il secondo conflitto, alle istituzioni politiche e sociali tradizionali, quelle della democrazia parlamentare tradizionale, della monarchia costituzionale, del liberalismo sociale o del

socialismo internazionalista, con l'unica provvisoria eccezione rappresentata dalla parentesi del "socialismo reale", del resto già alla fine dello stalinismo abbondantemente in via di trasformarsi in dittatura burocratica, gerontocratica e conservatrice. I concetti dell'ideologia politica, rinnovati per un istante da nuove e trasversali scuole di pensiero, ritornano alla grammatica fissata da Montesquieu, Rousseau, Locke, Paine, Adam Smith, Karl Marx e qualche altro.

Ritroviamo dunque anche su questo piano la "dissociazione": la massa da un punto di vista sociale e culturale torna ad adottare le vecchie ideologie, mentre i nuovi modi di pensare o i sogni rivoluzionari ripiegano in ghetti élitari.

Ma, a differenza di quanto succede nel campo dell'estetica, la dissociazione è qui qualificabile in termini di valori giacché si tratta di ideologie perfettamente esplicite. Va allora subito notato che ciò che è stato rifiutato, ciò che non ha potuto tradursi in cultura generale, ciò che ha costituito una "modernità rimossa", sono piuttosto le ideologie in rottura con i postulati dell'umanesimo cristiano, come appunto il futurismo italiano. I sistemi di pensiero che non sono stati ammessi e che non hanno potuto tradursi politicamente erano quelle che iscrivevano nella modernità il ritorno delle categorie mentali "pagane" (ma di un paganesimo non dualista, più eracliteo che socratico o stoico).

2. L'ipotesi dell'inconscio pre-neolitico

Perché questa sconfitta? Perché questa dissociazione tra vari livelli estetici, tra idee e valori cristiano-umanisti e presupposti scientifici che sono loro filosoficamente contraddittori? Per quali ragioni, in altri termini, i concetti dell'ideologia egualitaria, dalla causalità razionalista al finalismo umanitarista considerati al timone del nostro destino, non sono stati spazzati via dallo choc epistemologico delle scienze moderne che riattivano una visione del mondo "ellenica"? Perché, per dirla altrimenti, la cultura resta cristianomorfa mentre la scienza ridiviene pagana?

Ponendomi nel campo della pura speculazione e senza pretendere di affermare una qualche verità "storica" assoluta, mi accontenterò, per rispondere a questa domanda, di proporre alcune ipotesi concorrenti, che comunque non esauriscono il campo di quelle possibili.

La prima ipotesi parte dalla supposizione che la visione del mondo pagana sia stata svuotata dal cristianesimo e, soprattutto, dalla secolarizzazione progressiva di quest'ultimo. Più quest'ultimo si svuotava delle sue connotazioni religiose, più finiva per rendere impossibile ogni ricorso ad un'altra "religiosità". Sarebbe dunque difficile qualificare come "pagani" o come "sclerose di paganesimo" i vari soprassalti futuristi del secolo scorso. Deve trattarsi d'altro. Dopotutto, da tempo, la cultura europea non esisteva se non attraverso, esattamente, i suoi soggiacenti fondamenti pagani. Vi è mai stata davvero un'arte cristianomorfa? L'essenziale del messaggio culturale occidentale è stato mediatizzato al di fuori dei canoni teologici. E, almeno sotteraneamente, contro di essi. Sono questi canoni culturali pagani che la modernità del ventesimo secolo avrebbe polverizzato. Le percezioni "naturali" del mondo non erano più, da lungo tempo, che pagane, anche se le ideologie dei valori sociali restavano strettamente eredi del cristianesimo. Tali percezioni datano, in ultima analisi, dalla rivoluzione neolitica. E sono questi presupposti "naturali" che vanno oggi in pezzi.

La rottura neolitica voleva l'ordine, la stabilità, la norma e la regolarità. Voleva ugualmente il razionale, la logica e l'enumerabilità. Non è un caso se i popoli che hanno più a fondo "teorizzato" questa rivoluzione neolitica sono stati i popoli che hanno meglio espresso la sua logica interna: i greci hanno inventato la geometria, la logica e le arti letterarie e plastiche. Altri popoli, che hanno anch'essi integrato la logica neolitica nella loro visione del mondo, hanno inventato ciò che altri porteranno a vertici ineguagliati: l'aritmetica, l'astronomia o l'architettura.

La vera sovversione potrebbe ben essere, oggi, la volontà di farla finita con l'era neolitica. Farla finita con la logica, l'ordine e lo spirito dell'aritmetica elementare. Con la *norma*, con la città, ovvero con la storia quale noi l'abbiamo conosciuta sino ad oggi, in una sorta di ritorno ad un paleolitico polimorfo destinato ad atteggiarsi in chiave postumana.

Ci si può d'altronde domandare se parte dell'inconscio collettivo europeo non sia restato in realtà profondamente marcato dalla visione del mondo paleolitico, per quanto ci sia oggi possibile ricostruirla o immaginarla. Storicamente, l'arte in tutte le sue forme esisteva già prima dell'irruzione della rivoluzione neolitica – che la rivoluzione indoeuropea sublima e radicalizza, ma ambiguamente. I popoli che l'utilizzavano per esprimersi non sono scomparsi brutalmente. Si sono poco a poco appropriati della visione del mondo neolitica. Hanno d'altronde davvero

completamente dimenticato la loro vecchia cultura – poiché certamente una cultura umana preesisteva di migliaia di anni alla diffusione sul nostro continente dell'ideologia indoeuropea nella sua versione e nel suo stadio duméziliani?

In molti casi si potrebbe arrivare a considerare in un certo senso *allogeni persino in Europa* numerosi tratti della mentalità neolitica: la “messa in ordine” della società, la fissazione di strati sociali, l'edificazione di città (alla fine generatrici di monoteismo per mancanza di contatto con la natura, e verosimilmente non estranee ad uno spirito mercantile e protoborghese), l'insediamento territoriale. Per citare un tratto culturale elementare: lo spirito di conquista, da quali radici proviene? Da cosa deriva questa strana inclinazione europea a rimettere tutto in causa, sempre, questa mentalità da perpetui predatori? Non è forse vero che lo spirito contadino, attaccato alla sua gleba e alla sua casa, nega questo spirito, lo elide nella quotidianità? Lo spirito europeo non è essenzialmente nomade, fatto di un errare perpetuo e di alee eternamente rinnovate? Si potrebbe sostenere che ogniqualvolta popoli europei hanno cessato di conquistare, di aprire nuovi orizzonti, di spingere più lontano le loro frontiere geografiche e spirituali, hanno immancabilmente cominciato a declinare...

Così, la volontà di farla finita con la città tradizionale, la mobilità mentale e fisica richiesta dai nuovi modi di vita, l'istinto visionario da predatore necessario nelle nostre società altamente tecnologiche, potrebbero essere nient'altro che dei ritorni ad un nomadismo originario.

Riprendiamo l'esempio neolitico: è probabile che il passaggio da una cultura di caccia-e-raccolta all'agricoltura e alla sedentarizzazione abbia prodotto un traumatismo mentale considerevole, di cui eco sono ancora percettibili nelle vecchie leggende sull'età dell'oro o sul paradiso terrestre. È dunque probabile che il traumatismo nato dalla rivoluzione neolitica sia stato più o meno bene supportato dagli uomini. Si può ammettere che alcuni siano stati maggiormente inclini a questo mutamento di paradigma, perché avevano già, in loro stessi, un adattamento potenziale alla modernità neolitica. Un nuovo tipo umano è dovuto allora nascere, la legge della selezione naturale facendo sparire progressivamente i popoli e gli uomini rimasti dall'altro lato della barriera di questa modernità, o non in grado di “addomesticarla”. Delle qualità umane sono state così perdute. Altre sono state acquisite, rendendo obsolete le vecchie attitudini. Sembra che i capi religiosi abbiano conservato più a lungo degli altri i loro antichi poteri e attitudini, probabilmente perché non dovevano combattere per la sopravvivenza quotidiana, né nel vecchio mondo (in cui occupavano alla posizione di stregoni o sciamani o guide), né nel nuovo (in cui adempivano alla funzione sovrano-sacerdotale).

Si è sempre stupiti dalla “modernità” dei popoli primitivi. Le scuole di arte moderna sono state, in molti casi oggettivamente influenzate da arti nate su altri continenti: il cubismo e le forme espressive africane sono un buon esempio, e non sempre ciò è unicamente attribuibile ad alienazione culturale e perdita di identità e neoprimitivismo da parte degli artisti contemporanei. Perché una tale “modernità”? Di fatto, talune arti primitive sono rimaste senza dubbio molto vicine ad antiche categorie mentali di percezione del mondo. Numerosi sono gli etnologi che si sono stupiti di fronte ai talenti e alle attitudini, mentali, sociali e culturali, degli indiani d'America del nord, rimasti alla caccia-e-raccolta sino all'arrivo dei coloni anglosassoni. Tra un'artista africano e Picasso, si potrebbe sostenere che vi è una comprensione istintiva e immediata al di là del razionalismo occidentale.

L'insorgere della “modernità” a livello artistico e il fenomeno di “dissociazione” già discusso potrebbero allora non rappresentare altro che il ritorno a questa mentalità pre-neolitica perduta. E non costituirebbe il ritorno a un substrato precristiano che al contrario, di fatto, avrebbe in certa misura persino preparato i popoli all'accettazione della mentalità cristiana: si può in effetti sostenere che il “gran vuoto” (l'assenza di trascendenza, di una trascendenza animistica e diffusa che doveva esistere prima del paganesimo “organizzato” ed olimpico) del paganesimo ha creato una vulnerabilità alla trascendenza “esotica” di matrice giudeocristiana diffusasi nel periodo del Basso Impero.

Oggi, la coscienza cristianomorfa è altrettanto esaurita di quanto potesse esserlo la coscienza pagana alla fine dell'antichità. È talmente svuotata che diventa difficile ancorare la minima critica nei suoi confronti ad alcuno dei suoi sempre più sfuggenti elementi costitutivi.

La causa della “dissociazione” potrebbe allora spiegarsi nei termini di un ritorno parziale, ancora male interiorizzato, di una “coscienza primitiva” o pre-neolitica. L'esaurimento della coscienza cristianomorfa, così come del mentale pagano ad essa costantemente sopravvissuto, sarebbe sufficiente per autorizzare il passaggio di “briciole” di coscienza pre-neolitica, ma insufficiente per permetterne il trionfo.

Nondimeno, quest'ipotesi non pare soddisfacente; giacché l'impressione non può essere evitata, e ritorneremo su di essa nel prosieguo, che vi sia un'alleanza oggettiva nel mondo moderno tra il mentale cristiano e un ritorno di coscienza primitiva, da un lato, contro un "rinnovamento pagano", dall'altro.

3. L'ipotesi dell'inconscio pagano

Le forme di pensiero e d'azione apparse all'inizio del secolo scorso ed esemplificate nella loro forma più radicale dal superomismo diffuso in vari ambienti politiche e culturali europee e dal futurismo prendevano le mosse, in tutti i campi, da un *subconscio precristiano*, di cui era in corso l'emersione progressiva, sotto aspetti nuovi, nella coscienza collettiva. La rinascita – e la moda – delle evocazioni letterarie, politiche e filosofiche del "paganesimo" alla fine del diciannovesimo e all'inizio del ventesimo secolo paiono corroborare quest'ipotesi. ⁵

Ma questo avvento di una "coscienza neopagana" si sarebbe urtato alla vecchia "coscienza tradizionale", dominata dalla visione evangelica e biblica del mondo ma comprendente anche elementi veteropagani (frammenti stoici, neoplatonici, eccetera) o elementi provenienti dalla prima fase di riapparizione del paganesimo (gli elementi più problematici dell'"antropocentrismo" rinascimentale, eccetera). E un tale scontro per una volta non avrebbe prodotto ciò che produceva sempre nella tradizione evolutiva occidentale lo choc di una "modernità" e di un'"antichità", cioè il superamento dialettico e l'integrazione "memoriale" di quest'ultima. Nell'undicesimo secolo, nel Rinascimento, con la Riforma, all'inizio della rivoluzione industriale inglese, la nuova coscienza era sempre, dalla filosofia all'estetica passando dai costumi sociopolitici e dai rapporti economici di produzione, riuscita a diffondersi e ad imporsi.

A differenza dunque delle rivoluzioni culturali che avevano scandito la storia occidentale, la rivoluzione della nuova coscienza del ventesimo secolo avrebbe alla fine fallito; per la prima volta dall'inizio del medioevo, la modernità non sarebbe riuscita ad imporsi e, catastrofe storica, non avrebbe investito che certi spiriti, dissociati di per ciò stesso dal consenso culturale dei loro contemporanei.

Ma perché questa sconfitta, dopo tante rivoluzioni riuscite? La spiegazione potrebbe consistere nella natura stessa, molto particolare, della nuova coscienza e di ciò che essa pretendeva superare.

Se è vero che la nuova coscienza si riannoda a ciò che, in mancanza di un miglior termine, si può qualificare come paganesimo e se ciò che essa pretende trascendere si apparenta alla globalità della visione del mondo "cristiana", o più esattamente cristianomorfa, ⁶ la rivoluzione che essa induce appare infatti priva di un comune metro di misura con le precedenti. Per la prima volta nella storia europea recente, una nuova cultura non si iscrive all'interno della visione del mondo dominante, ma pretende di evaderne. Da qui il rigetto da parte di mentalità non preparate e questa "dissociazione". Ma perché questo rigetto? Perché questo attaccamento alla vecchia cultura?

La "nuova coscienza" marcava, a mio avviso, una rottura qualitativa estremamente brutale, un salto psicologico verso forme culturali a cui la maggior parte della popolazione occidentale non aveva la *forza* di aderire. La nuova coscienza era iperfaustiana. Riprendeva del paganesimo (o inventava, a partire da una mentalità *neopagana*) non gli elementi assimilabili, quelli che il Rinascimento aveva potuto reincludere nella nostra cultura, ma elementi sovrumani che l'antichità stessa non percepiva che virtualmente e in modo incompleto, elementi e valori che erano già stati parzialmente oggetto di rimozione prima ancora dell'avvento del cristianesimo. ⁷

La nuova coscienza mandava in polvere la morale anti-prometeica liberando il titano dalle sue catene, e attualizzava il "nuovo mito", quello di Faust. In questo senso, il "paganesimo" della nuova coscienza non è "solo" paganesimo o "vero" paganesimo, ma si apparenta piuttosto alla radicalizzazione o ripresa esemplare di un certo tipo di paganesimo, attingendo nella riserva di valori di quest'ultimo elementi disparati, riorganizzandoli e trasfigurandoli in una sintesi nuova. Come qualificare questi "frammenti di paganesimo"? E si tratta ancora, d'altronde, di "paganesimo"?

Il futurismo architettonico e macchinico, come i presupposti mentali della fisica contemporanea che distruggono il tempo, lo spazio e la causalità delle categorie occidentali classiche, come ancora l'esplosione della prospettiva in pittura, o l'abbandono delle tonalità musicali, delle

strutture del racconto, delle forme della grammatica tradizionale, eccetera, hanno costituito sconvolgimenti troppo intensi per essere ammessi. Urtavano gli spiriti non soltanto – spiegazione volgare – per la loro “novità formale” e la brutale rottura delle abitudini mentali che comportavano, ma anche soprattutto per i valori impliciti che celavano. La “nuova coscienza” non ha potuto apparire che presso alcuni, perché essa era incompatibile con l’inconscio maggioritario della vecchia coscienza. I nuovi valori dell’architettura, della pittura, della tecnologia moderna, eccetera, sono stati rigettati dall’inconscio collettivo perché portavano in sé il senso – ma non i riferimenti formali – della parte meno ammissibile, per la mentalità cristianomorfa, dello spirito europeo o pagano: cioè la liberazione delle pulsioni di potenza e l’affermazione del superamento possibile dell’ordine naturale e dei limiti assegnati all’uomo (come richiamata nel mito di Icaro).

Heidegger ha ben mostrato in cosa la tecnica moderna faceva passare la volontà di potenza dallo stadio astratto della metafisica allo stadio concreto del riordinamento pratico del mondo, operando così una realizzazione della “volontà di volontà” in ciò che potremmo qualificare come “ascesa nel potere”, prospettiva insopportabile per mentalità penetrate di cristianesimo o di aneliti per uno stato finalmente “pacificato” di definitiva abolizione dei conflitti e del divenire storico. L’architettura modernista, quella delle case sospese, delle città mobili, eccetera, sfidava l’“ordine naturale” dell’habitat e soprattutto entrava in conflitto con la concezione borghese dell’edificare e dell’abitare, concezione rassicurante e “fredda”. Le nuove visioni del tempo e dello spazio della fisica moderna sciocavano la percezione lineare del tempo storico del giudeocristianesimo (come d’altronde avrebbero scioccato le percezioni per lo più cicliche dell’antichità europea). Musica, pittura, nuove letterature, avevano tutte in comune il fatto di “uscire dall’ordine naturale delle cose”, quello che Prometeo voleva superare, quello che il biblismo assegna a tutti come intangibile, quello che lo spirito borghese – secolarizzando il biblismo – pretende di difendere con i suoi ideali umanitari, di “equilibrio”, e di razionalismo consapevolmente o inconsapevolmente neotomista.

Certo, le “forme” e i modi di pensare nuovi non sciocavano necessariamente al livello esteriore dalla coscienza; in molti casi erano persino ammessi dal discorso esplicito delle ideologie. La tela, la formula matematica, la sinfonia non erano sempre, nella loro struttura formale, sovversive; lo erano nella loro interiorità, nella procedura implicita che presupponevano, nel senso intimo che celavano. E, a tale titolo, era più l’inconscio collettivo che lo spirito pubblico a cui esse si urtavano. Paradosso: le nuove forme culturali potevano persino, in apparenza, essere messe al servizio di vecchi ideali, come l’umanitarismo o il pacifismo (caso del discorso surrealista, del marxismo più o meno ortodosso od immaginario cui si richiamavano molti innovatori del secondo dopoguerra, eccetera). Potevano anche farsi veicolo di una concezione meccanicista e antiorganica della società, carica di un fourierismo naïf, cui non sono estranei le scuole urbanistiche “igieniste” e in parte lo stesso discorso esplicito di Le Corbusier.

A tale proposito, d’altronde, le cose si complicano a causa dell’esistenza, in certe nuove forme artistiche, di elementi parassitari la cui spiegazione è *sociologica*. La distruzione della prospettiva, dell’armonia musicale, dei generi letterari gerarchizzati e formalizzati, del teatro ordinato, eccetera, e l’apparizione di forme artistiche indifferenziate e astratte, non sono state ammesse dalla maggioranza della popolazione *perché non concernevano che pseudo-élites isolate dalla comunità popolare di riferimento*. Nel caso delle avanguardie, l’innovazione, di cui le élites tradizionali non si sono sempre fatte carico, è spesso stata portata avanti, a livello artistico, da ambienti senza legami con le reali sensibilità popolari, etniche, nazionali; specie dopo la conclusione dell’avventura futurista in senso stretto, l’ideologia sottesa a queste innovazioni è apparsa cosmopolita ed universalistica, promotrice di un’arte globalizzata, senza legami con una specificità antropologica e culturale individuata e vissuta.

In questo senso può interpretarsi il voluto disfacimento delle *norme* in pittura, in letteratura, in una scultura o con il teatro. Il “bisogno di innovazione”, proprio alla cultura europea, ha finito per essere talora tradotto nella pratica da élites parassitarie, uscite da ambienti equivoci, concentrate in esercizi ed intellettualismi accademici, e prive di un vero radicamento nella rispettiva cultura popolare. Spesso allora non è restata all’arte popolare, spossessata dalla legittimità dell’innovazione, che la rimasticatura delle forme tradizionali. E bisogna rimarcare che queste “innovazioni” che possono ritrovarsi parzialmente o totalmente in un’opera d’arte (parzialmente in Picasso, totalmente in Chagall, per riprendere due esempi conosciuti) appartengono proprio alla vecchia coscienza dell’ideologia cristianomorfa, giacché veicolano ideali universalisti ed egualitari, facendo regredire l’arte verso il primitivismo infraculturale. L’arte moderna non va pertanto confusa con queste innovazioni parassitarie, che non la

esauriscono e rimangono solo parziali, nonché largamente sterili.

Se queste ultime non sono state ammesse nella coscienza popolare, in altri termini, non è unicamente in ragione del loro carattere iperfaustiano, ma anche per altre cause: da un lato, in quanto emanavano da pseudo-élites non riconosciute come rappresentative di specifiche tradizioni culturali; dall'altro, in quanto veicolavano un tale cosmopolitismo, una tale astrazione egualitaria, che persino lo spirito pubblico europeo, per lavorato e conformato che fosse ormai dalle ideologie della "vecchia coscienza", che possedevano questi identici caratteri, non era arrivato al punto di ammetterli allo stato puro. L'iper- astrazione pittorica o scultorea per esempio si apparenta un vero e proprio ritorno al "biblismo estetico": il rifiuto di rappresentare la natura, l'uomo e le sue creazioni. Possiamo dunque dire che sotto numerose forme di modernità si nasconde l'antimodernità totale, cioè il ritorno allo stato bruto di un'estetica giudeocristiana ed iconoclasta.

Nondimeno, questi aspetti problematici non obliterano la validità complessiva del tentativo di far nascere un'autentica modernità che sia "pro-lungamento nella rottura" delle successive ondate di innovazione che sono caratteristiche della cultura europea. Certamente, non c'è soltanto astrazione, decadenza, indifferenzialismo, nelle arti nelle letterature moderne, neppure in quelle che – per altre ragioni – non sono state comprese dallo spirito pubblico, non hanno potuto costituire un'autentica modernità.

La caratteristica di questa prima modernità sta però nel fatto che in gran parte essa non era cosciente di se stessa. Non ha costituito, come abbiamo detto, che il ritorno del rimosso, di ciò che come abbiamo detto si può definire un "inconscio pagano". Questo, a quanto pare, ha dovuto affrontare un incosciente cristiano, meno profondo, forse, ma più diffuso e più potente. L'inconscio pagano era ancora presente ma ormai puramente residuale e parassitario. Gli uomini che avevano avuto accesso alla nuova coscienza non la detenevano che in modo frammentario. Certi vi attingevano in campo scientifico; altri in campo letterario; altri ancora sul piano della cultura, delle arti, delle idee politiche.

Nella capacità di intenderla dei suoi detentori, d'altra parte, alla "nuova coscienza" facevano a loro volta riscontro elementi parassitari la cui incompatibilità non era percepita. Uno poteva essere marxista e nietzschiano, marxista e darwinista, ad esempio, senza vedere gli aspetti vecchi, cioè cristiani, del marxismo, che passava così, a torto, grazie ad un abile travestimento, per un'espressione della nuova coscienza (ideologie come il liberalismo tecnocratico o il socialismo "scientifico" marxiano hanno d'altronde funzionato esattamente come *simulacri di modernità e di rivoluzione*; è solo oggi, dopo il rivolgimento storico operato dalla scuola di Francoforte, che la situazione è appurata e chiarificata, e che il marxismo, come il liberismo, come la socialdemocrazia umanista e politicamente corretta o il neoconservatorismo, appaiono tutti insieme per ciò che sono, cioè espressioni della vecchia coscienza cristianomorfa che ritrova la sua unità e solidarietà fondamentale).

In breve, se la nuova coscienza ha fallito, ciò è stato in parte perché essa era dispersa. Per evitare la dispersione, essa avrebbe dovuto raccogliersi in una visione del mondo coerente, una visione del mondo che, per rendere conto del mondo moderno e dominarlo storicamente e mentalmente, ne avrebbe fatto sopportare lo choc.

La causa della dissociazione delle due culture e del rifiuto da parte della massa della nuova coscienza non risiede, in effetti, unicamente nel suo carattere pagano, nel fatto che essa rimetta a nuovo trasfigurandoli certi "valori" presocratici, ma nella *trasgressione* che essa opera rispetto ad abitudini comportamentali propri all'*etologia stessa* della società precedente. *La nuova coscienza tende infatti a trasgredire la stessa "natura umana" come l'abbiamo conosciuta sino ad oggi*. E forse l'ha fatto troppo presto, troppo intensamente, troppo maldestramente.

I principi della fisica moderna sono incomprensibili, inintegrabili per la cultura comune dell'uomo del ventesimo secolo in cui si affermano, giacché superano, come ha mostrato anche Koestler, **B** le strutture della comprensione quali sono oggi preformate dal nostro passato evolutivo. L'abolizione della prospettiva, del racconto, della musica tonale, dell'habitat tradizionale è venuta a incappare in un certo stadio della "natura culturale" degli uomini. Le nuove forme appaiono troppo "in avanti" rispetto all'apparato culturale, e forse persino (ipotesi affascinante e che ci immerge nel cuore della questione dei valori transumanisti) in avanti *rispetto al comportamento umano stesso*, al suo stadio filogenetico attuale.

Tutto sarebbe allora successo come se la cultura, che, di metamorfosi innovatrice in rivoluzione dialettica, aveva sempre saputo far arretrare i "limiti dell'umano" su tutti i piani, dal sociale

all'estetico, fosse arrivata, all'alba del ventesimo secolo, a raggiungere i limiti dell'innovazione formale, a vedersi obbligata per continuare il suo movimento ad operare un salto qualitativo, una "rottura di senso". Ma l'elasticità della cultura ha dei limiti. Le rivoluzioni, dall'undicesimo al diciottesimo secolo, erano "seguite", fintanto che non variavano le principali forme del "senso del mondo" biologicamente radicate, ed a maggior ragione fintanto che si restava all'interno di una visione del mondo che cambiava poco nei suoi grandi tratti.

L'ideologia restava d'ispirazione cristiana-evangelica: semplicemente, le forme, teologiche e poi socio-laiche, si succedevano conservando i postulati filosofici di base. Stessa cosa in estetica: gli stili si succedevano come altrettante varianti della stessa struttura di percezione fondamentale: il racconto letterario, l'armonia dell'ottava, la composizione pittorica rappresentativa. I valori restavano immutati. Soltanto variavano le loro attualizzazioni.

Ma con l'apparizione della nuova cultura dell'inizio del ventesimo secolo, l'"uomo-tipo" non segue più, non può più imitare le innovazioni degli "uomini-personalità". La dinamica innovatrice della nostra civiltà, divenuta iperfaustiana, sfiora il sovrumano e il transumano proponendo delle forme-di-vita (urbanismo), delle strutture percettive (arti), e dei valori che spezzano il quadro naturale/culturale che permetteva all'uomo di situarsi nel mondo – quadro di cui Konrad Lorenz ha ben mostrato la plasticità relativa e la rigidità strutturale ⁹ – anticipando addirittura apertamente la prospettiva e l'opzione di una *trasformazione postumana*.

Ho detto che la nuova cultura dell'inizio del novecento "sfiorava" il transumano. Essa non lo raggiunge, ma resta sul confine tra il sovrumano e l'inumano. Le nuove forme appaiono in effetti simili a diamanti mal ripuliti dai detriti, allo stato bruto e grezzo, e, si potrebbe dire, brutalizzante. Capaci, almeno per alcune di esse, di condurre all'autosuperamento (elementi sovrumani), esse si rivelano altrettanto suscettibili di provocare il dislocamento delle personalità. Caso dell'architettura e dell'urbanesimo futuristi; caso anche dei valori della modernità tecnica, di cui Heidegger ha ben mostrato l'ambiguità, il doppio carattere, iperpoetico e ottundente. ¹⁰

Ma per quale ragione questo insorgere del sovrumano nella modernità è dunque stato soffocato? Per quale ragione l'inumano s'è mescolato al transumano?

Potremmo rispondere, da un punto di vista strettamente antropologico, che la distanza, il ponte da attraversare dalla vecchia alla nuova cultura erano qualitativamente *troppo grandi*. Spiegazione parziale che appare necessario completare.

Abbiamo visto sopra che la nuova coscienza non è riuscita ad espandersi nello spirito pubblico tanto per il suo carattere ilimitatamente trasgressivo degli "ordini naturali" che per il rigetto inconscio degli elementi pagani che essa incorporava. È sul carattere di questo doppio rifiuto, è su questa ambivalenza di cause che bisogna meditare.

Propongo le ipotesi seguenti, tutte connesse tra di loro:

- . La nuova cultura è apparsa, come risorgenza parziale di certi valori pagani, in un momento in cui i valori secolarizzati del cristianesimo si erano, infine, insediati negli spiriti, in un momento quindi in cui una coscienza cristianomorfa esisteva realmente *e per la prima volta diventava davvero egemone* nell'infrastruttura della civilizzazione contemporanea.
1. Ma se la nuova cultura, prodotto e causa della "nuova coscienza", è nondimeno apparsa, è perché una carenza, una debolezza si faceva sentire da lato della coscienza cristianomorfa, che viveva la sua apoteosi a livello cosciente, ma si vedeva contestata a livello inconscio.
2. Pare allora possibile sostenere che i valori giudeocristiani, avvicinandosi alla loro massima attualizzazione, "occupavano" le coscienze perdendo al tempo stesso il loro potenziale di mobilitazione e la loro vitalità, finendo per confondersi con la società stessa e dando luogo, di per ciò stesso, a un evento storico ed inedito nell'avventura occidentale: il dispiegamento di una *coscienza già morta*. Morta giacché l'attualizzazione dei suoi valori giungeva a compimento al momento della sua fine, come aveva presentito Nietzsche nella sua analisi del nichilismo; ¹¹ morta, ma nondimeno regnante, nella forma della mentalità occidentalista.
3. Questa coscienza morta avrebbe dovuto pro-vocare, chiamare, l'avvento di una nuova coscienza, risorta da un fondo precristiano. Tale richiamo ha avuto luogo, e si è espresso nella forma dell'adesione di molti alla "nuova coscienza". Ma quest'ultima non ha potuto imporsi.
4. In effetti, si sarebbe potuto credere che un inconscio precristiano, o "pagano" fosse destinato a sgorgare al di qua della coscienza cristianomorfa, in via di deperimento, e che la modernità avrebbe rappresentato il suo ritorno alla piena coscienza, sotto aspetti rinnovati. Ma questo

ricorso al preteso inconscio pagano non si è prodotto. Perché?

- i. Perché la morte-apoteosi della coscienza cristianomorfa *ha fatto parimenti morire l'inconscio pagano* nella forma in cui questo era sopravvissuto per tutta la durata della prima. Putrefazione totale, dall'alto in basso. La civilizzazione nichilista della sparizione dei valori (il "Sistema", la cui storicità rifluisce) è riuscito a pietrificare anche i valori di riserva presenti nella memoria dei popoli europei. Si tratta dell'oblio – o sparizione dell'inconscio – di cui parla Heidegger. ¹² È anche la dittatura del puro "qui-ed-ora", il regno dell'attuale dissezionato da Baudrillard. ¹³

Queste ipotesi collegate ci permettono forse di cogliere meglio la natura della "dissociazione". La coscienza morta della civilizzazione cristiana e occidentale non ha permesso di far risorgere i valori pagani rimossi, presenti nell'inconscio popolare, che sotto una forma edulcorata, fallimentare, perché tale inconscio *non era più culturalmente attivo*. Solo un'élite sparuta, quella che ha aderito alla nuova coscienza futurista e tecnomorfa, è stata capace di rompere con il torpore dell'antica coscienza, ma senza poter trascinare tutti gli altri al suo seguito. E questa inettitudine dei valori di riserva dell'inconscio pagano a mobilitare l'insieme della cultura e ad esprimersi chiaramente, onde riempire il vuoto lasciato dalla putrefazione dei vecchi valori, è stato compensato da una *improvvisazione culturale*. È stato necessario, dal momento che l'inconscio pagano era in via di fossilizzazione esso stesso, improvvisare in fuorigioco, indipendentemente da una "tradizione", una modernità: quella che ha cercato di cavalcare le tecnologie e le arti nuove.

Certo, tale improvvisazione non veniva dal nulla; non si fondava sul vuoto. Penso che si fondasse su una sorta di "iper-inconscio" pagano, improvvisamente risorto "per caso" dal portato della tecnica moderna, per così dire un inconscio dell'inconscio, il suo "immemorale", innestato su strati profondi della psicologia umana fosse risalenti alla stessa epoca pre-neolitica e pre-pagana. Da qui la natura "selvaggia" di questa *modernità improvvisata*; da qui la sua dicotomia con l'ideologia comune, e la sua "inumanità" rappresentata anche dalle sue lacune in materia di tradizioni sentite e vissute. Tragedia storica della nuova coscienza: aveva una memoria tanto profonda da non saperlo, e da crederci innocente e nuova.

Siamo allora forse in grado di conciliare la prima ipotesi (quella del pre-neolitico) con la seconda (quella della coscienza pagana classica).

Le cose sarebbero andate così: la coscienza cristianomorfa in declino (ma al suo apogeo sociale) avrebbe sorbitato lo choc congiunto di due forme mentali, poco e male coscienti di sé: una, derivante da un inconscio pagano via di affioramento, l'altra da un inconscio molto più profondo, inopinatamente risvegliato dalle scosse sociali e psichiche della trasformazione tecnologica e industriale del mondo, in altri termini una forma mentale che ha a che fare con il processo stesso dell'ominazione e che sarebbe stata riattivata nell'inconscio collettivo moderno.

Questa "sottocoscienza" selvaggia avrebbe avuto due effetti: il primo sarebbe stato determinato dal suo incontro con la nuova coscienza pagana, quella della modernità del ventesimo secolo. Essa avrebbe conferito a questa modernità la sua astrazione, il suo carattere *deraciné*, sradicato, che è possibile ritrovare per esempio nelle arti figurative del secondo dopoguerra. Essa avrebbe connotato lo spirito delle élite "illuminate" con una pr-fonda instabilità, quella precisamente dei modi di vita pre-pastorali e pre-agricoli. Infine, sarebbe questa forma di coscienza ad essere all'origine del fiasco della modernità e del suo autoaffondamento nel presentismo della coscienza occidentale attuale.

In secondo luogo, questo subconscio pre-neolitico si sarebbe anche disteso sul mentale cristianomorfo e sulle ideologie egualitarie e progressiste del diciannovesimo secolo. Sarebbe questa allora una delle cause fondamentali del neoprimitivismo contemporaneo di cui ho già parlato, evidente anche nella cultura di massa. Ciò avrebbe pure contribuito, accentuando in questo la mentalità biblica sempre presente, a conferire alla coscienza occidentale contemporanea il suo carattere nomade, apolide e astorico che le conosciamo, facendo operare alla visione del mondo comune un ritorno all'indietro verso una concezione pre-storica della società, in cui il destino, la sua instabilità cronologica, e la proiezione dello spirito collettivo nel futuro non trovano più posto.

Viviamo così nell'era della contraddizione. Non soltanto tra due tipi di coscienza, ma anche tra le forme sociali, o quanto meno la maggioranza di esse, e la coscienza collettiva. La coscienza cristianomorfa, quella degli ideali egualitari e umanitari, rimane, malgrado la sua "morte" – cioè la sua cristallizzazione in valori dogmatici sprovvisti della loro antica carica spirituale – largamente egemonica. Dio è morto, ma restiamo all'ombra del suo cadavere ancora per lungo

tempo, come aveva ben colto Nietzsche. La Legge è divenuta nichilismo, ma resta sempre la Legge.

Al tempo stesso, a dispetto di questa persistenza mentale ideologica dei vecchi valori, le forme sociali, cioè il mondo della tecnica e le tendenze dei costumi, incorporano un buon numero di elementi moderni – cioè in fondo pagani – in cui si frammischiano, nella più perfetta confusione, valori cristianomorfi e nuovi valori, senza che la contraddizione tra i due ancora esploda, e senza che i nuovi valori siano percepiti come tali.

4. La sconfitta della nuova coscienza della “prima modernità”

Abbiamo già visto sino a che punto la scienza e la tecnica veicolano, nella materialità della loro presa sociale, la potenza, l'avventura, l'autoaffermazione dell'uomo al di sopra e al di fuori dell'ordine naturale. Come indicano le polemiche sul nucleare e sulla biotecnologia, la tecnica continua a rappresentare il luogo dello scontro tra la vecchia coscienza e di una “nuova coscienza” ancora carica di scorie, ingombra dei lembi di placenta di una nascita difficile.

A proposito della tecnica, la vecchia coscienza è divisa: o tenta di strumentalizzarla al servizio del vecchio umanismo e dei miti della felicità, e allora siamo di fronte all'illustrazione dello “stato puro” della contraddizione: forme sociali nuove associate a residui mentali antichi; o ancora la vecchia coscienza riconosce la tecnica per quello che è: e abbiamo allora la posizione non-contraddittoria degli ecologisti, degli antinucleari, degli antievoluzionisti, dei bioludditi americani, o di intellettuali a sinistra e a destra come Ivan Illich o Friedrich Georg Jünger, o ancora dei denunciatori conseguenti dell’“elettofascismo” latente delle società tecnologiche.

Ma altre attività sociali, in particolare certi costumi, traducono questa latenza di nuovi valori culturali non-cristianomorfi, valori che affiorano alla coscienza senza perforarne la crosta, come l'acqua che scorre sotto la cappa di ghiaccio dei fiumi gelati. La “liberazione sessuale”, l'esplosione dello sport, l'epopea delle mitologie cinematografiche, la fantascienza, il culto dell'estetica corporea, l'idealizzazione della giovinezza fisica, la violenza del rock, e altri, molteplici aspetti della vita moderna, costituiscono altrettante traduzioni materiali di valori neopagani, senza che essi siano veramente riconosciuti ed assunti come tali. La vecchia coscienza è riuscita ad appropriarsi di questi valori e di queste forme di vita, pur contrari alle sue scelte di sicurezza e di uguaglianza.

La stessa contraddizione si fa sentire nei campi che concernono gli aspetti propriamente antropologici della vecchia coscienza e che non sono debitori all'impronta cristiana ma a una percezione preindustriale del mondo. La fisica quantistica conosce applicazioni concrete; i ciclotroni girano; l'elettronica penetra e modifica la vita sociale, così come l'energia nucleare; l'ingegneria e la genetica sono in procinto di trasformare l'ambiente su scala sinora mai immaginata, eccetera. In breve, la nuova coscienza (o piuttosto questo aspetto parziale della nuova coscienza), benché non abiti che una casta di specialisti, trionfa nelle applicazioni sociali e formali. La vecchia coscienza, quella della causalità meccanicista, del tempo reversibile, dello spazio continuo, dell'egualitarismo, ha fatto sua la dimora costruita dalla nuova.

In tutti i campi dunque le forme moderne coabitano con un'ideologia “premoderna” che intende metterle al suo servizio, piegarle a suo uso, ma che tuttavia ha rigettato la coscienza da cui esse provengono.

Le forme sociali come le mentalità si conformano quindi ad un'architettura complicata e caotica. Dappertutto affiorano, edulcorati, in generale inconsci ma qualche volta coscienti, i valori della nuova cultura non-cristiana. Dappertutto si intrecciano le mentalità pre-tecnologia moderna e i comportamenti moderni. Ma se l'aspetto generale della civilizzazione contemporanea offre lo spettacolo di una rimozione dei nuovi valori e della reclusione della nuova coscienza in ambienti minoritari e specializzati, questi schemi semplici non sono dappertutto rispettati.

Molti sentono nel proprio intimo l'affrontarsi delle due coscienze; i fatti culturali e sociali traducono un miscuglio caleidoscopico di due componenti, tanto a livelli ideologico (vi sono due tipi di ideologia sportiva, due tipi di discorso sulla tecnica, due tipi di legittimazione della liberazione sessuale, due tipi di interpretazione dell'aborto, eccetera) quanto a livello delle forme sociali e dei modi di vivere: lo sport è al tempo stesso produttore di spettatori passivi e anelito al superamento di sé; la liberazione sessuale dà luogo al tempo stesso al mercantilismo, alla piccola morale del “diritto all'orgasmo”, ma anche all'erotismo differenziato e inegualitario; la droga diffonde al tempo stesso l'indifferenza al mondo, lo sbracamento

narcisista di una gioventù “suonata” e il desiderio dionisiaco di trasgressione e di sperimentazione di una sovra-realtà; le musiche ritmiche si confondono con l'abbruttimento primitivo e disperato, ma traducono anche pulsioni giovanili di forza vissute come rivolta contro la società parentale. Esempi senza fine potrebbero essere aggiunti: l'automobile, la moto, le vacanze, l'escursione, il romanzo storico, eccetera, offrono lo spettacolo di questa ambivalenza.

Sfortunatamente, la nuova coscienza trae poco vantaggio da questa civilizzazione a pezzi. Tutto avviene come se, per ciascuna attività mentale o sociale, la coscienza pagana moderna, smantellata, avendo perduto ogni centro ed ogni unità, così come ogni linea di forza, si impantanasse in una mostruosa aderenza con le masse molli della cultura e della coscienza morte sempre regnanti. Gli elementi “paganì”, o piuttosto “sovrumani”, della nuova sensibilità europea sono oggi largamente neutralizzati. Nello sport, la danza, la moto, il grattacielo, la poesia, il cinema, il nuovo postumanesimo pagano è lungi dal dominare, è costantemente rimosso, represso, guardato con sospetto, ostracizzato. Non è ciò su cui si insiste, non è il messaggio considerato accettabile. Tutt'al più ce ne si serve come di una “forza strumentale”, come mezzo acceleratore, come schiavo tecnico. La velocità oggi non è più un'etica; è una mercanzia. E d'altronde, segno dei tempi, essa è limitata dalla coscienza morta, che non la vuole più reale ma evocata, pubblicitaria, simulata. È questo, ahimè, il “massaggio” della coscienza morta, massaggio/messaggio di umanesimo volgare, di pacificazione borghese, di giustizialismo egualitario, di affossamento culturale, che emerge in definitiva da tutte le attività sociali contemporanei.

Nel decomporsi come cadavere cristallizzato, la visione del mondo cristianomorfa sembra aver trascinato nella sua morte l'inconscio “pagano” che con essa ha coabitato per tutta la sua storia. Ciò vorrebbe forse dire che il ricorso al paganesimo è un'utopia? Vorrebbe dire che la riattivazione dei miti antico-europei non sarebbe di alcuna utilità? Vorrebbe dire che il “ritorno degli dei”, foss'anche anche in forma del tutto diversa, è oggi impossibile?

La risposta a una questione tanto fondamentale non può essere semplicemente d'ordine filosofico; devi situarsi anche ad un livello politico. Politico nel senso in cui è politico il messaggio di Nietzsche, Weber o Heidegger.

Il problema che si pone, lo formuleremo come segue: la “nuova coscienza”, simbiosi di innovazione e di riattivazione, ha fallito nel suo primo presentarsi; essa ha, certamente, dato luogo alle forme del mondo moderno, ma non ha potuto imporre la sua modernità poiché la cultura si trova dissociata in un vecchio mentale dominante ed uno “nuovo” disperso e sprovvisto di forza mobilitante. In breve, la “nuova coscienza” dei tempi moderni non esiste più. Ha dovuto sparire, digerita dall'organismo freddo del vecchio mondo residuale, nella seconda metà del ventesimo secolo. Va presa tutta la misura di questa immensa catastrofe, peggio fosse dello sradicamento e della deculturazione planetari: *la modernità è morta.*

Alla fine del diciannovesimo secolo e all'inizio del ventesimo, la problematica nietzschiana, futurista e heideggeriana aveva colto la “morte di Dio”, ovvero il giungere alla fine dei valori e della coscienza prodotti dal cristianesimo e dalla sua secolarizzazione. Nietzsche come Heidegger o Marinetti potevano sperare in un ritorno dell'inconscio pagano sotto forma di una riattivazione di valori a-cristiani e primordiali (“barbari”) trasfigurati dalla “modernità”. Ma dalla loro epoca molta acqua è passata sotto i ponti. Le loro domande vanno riformulate, è necessario inventare altro. La modernità, nella loro prospettiva (modernità che era allora ancora tutta “da fare”), era un futuro il cui mito doveva essere l'avvento di un nuovo inconscio di tipo pagano, identificato o meno come tale.

A ventunesimo secolo inoltrato, in piena civilizzazione tecnologica, sempre paradossalmente immersi nel vecchio mondo, prostrati sotto il peso del cadavere dell'elefante cristiano, vediamo bene che la modernità ci è presentemente preclusa.

Vale allora davvero la pena di ricominciare uno sforzo volto a riattivare un qualche “inconscio pagano”? Entrare una seconda volta in scena, dopo essere stati fischiati una prima volta dagli spettatori perché lo spettacolo era troppo inusuale? La formulazione del problema ci appare dunque in questi termini: con quale mito reintrodurre una seconda modernità? su quali fondamenti introdurre una seconda nuova coscienza, cioè una “coscienza neomoderna”?

Tutto lascia pensare nel nostro mondo – il mondo pietrificato del Sistema – che il risveglio della coscienza moderna è impossibile nelle strutture sociomentali molto stabili che conosciamo oggi. Riprendere meccanicamente i temi pagano-futuristi degli anni 1900-1930 significherebbe necessariamente andare alla stessa sconfitta.

Allora, su cosa fondare il nuovo mito? A mio avviso, non certo su "citazioni culturali" ormai vissute in generale sotto il segno dell'indifferenza revivalista.

Bisogna allora abbandonare quest'idea di futurismo europeo e promuovere un non-mito, un mito del puro attivismo, della forma pura, dell'ipermoderno storico? Un tale rifiuto della storicità condurrebbe probabilmente allo sradicamento cosmopolita della tecnologia fine a se stessa, presto recuperato dalla società mercantile. Decisamente, non possiamo fare a meno di quell'identità che cristallizza la specifica "alterità" del nostro mentale collettivo profondo, e che rappresenta la sola alternativa. Ma come immaginare nuovamente un paganesimo futurista quando sappiamo che l'inconscio pagano, sotto una forma letteraria o paleoromantica, ha davvero poche chances di essere riattivabile, come già presentiva Marinetti nella sua volontà dichiarata di chiudere con *qualsiasi* passato?

Seconda parte: La seconda modernità del mondo

5. Alla ricerca del postumano

Una prima ipotesi, conforme dopotutto ad una vecchia tradizione di "tabula rasa del passato", viene immediatamente in mente: la seconda nuova coscienza deve avere la giovinezza insolente di una coscienza storica senza memoria, esclusivamente divoratrice del futuro. Formuleremmo come segue questa prima ipotesi di lavoro sulla natura di una nuova modernità: gli elementi costitutivi di quest'ultima potrebbero non essere che indici di un comportamento postumanista che sfuggirebbe ad ogni analogia con le coscienze anteriori; perché pretendere che questa modernità possa sorgere soltanto in relazione con una visione del mondo da lungo tempo superata ed esaurita?

La confusione è grande, troppo grande perché discernere le diverse eredità e voler fissare le genealogie sia qualcosa di più che un esercizio puramente gratuito. Ciò che è necessario è il fatto di *sentire* questa modernità, se necessario senza ricorrere ad una legittimazione pagana esumata come un'ossessione lancinante. Nuovi valori esplodono (sport, musiche, arti, immagini, eccetera): l'essenziale è che non siano più cristiani, che sfuggano al sistema di riferimenti cristianomorfo e che affrettino alla sua dissoluzione. Nuove scienze aprono di fronte ai nostri occhi un mondo che disobbedisce alla Legge e al Libro: poco importa il modo di qualificarle. Ciò che conta è che esse minino dall'interno alla visione del mondo dominante.

Ciascuno di questi valori e di queste scienze è al tempo stesso rivoluzionario e conservatore: è "recuperato" per confortare il sistema al tempo stesso in cui lo nega. Tuttavia, ciò che ne rimane, è che ha ridato un supplemento d'anima ad un sistema sempre ed eternamente moribondo. L'aspetto rivoluzionario rimane puramente strumentale: è divenuto vetrina, la sua carica esplosiva è ridotta a niente. È possibile che, all'interno stesso del sistema, il ricorso ad altri valori, il ricorso al paganesimo, sia impossibile strutturalmente. È il sistema che dà il senso generale di tutto ciò che si muove nel suo seno, anche se le immagini prodotte appaiono, per una minoranza, rivestire un altro senso. Perché, allora, non tentare di immaginare una modernità senza una visione del mondo prestabilita? Perché la modernità non si potrebbe caratterizzare essa stessa, di fatto, tramite una *assenza di coscienza*?

È possibile concepire una società senza miti, una società talmente cosciente di se stessa, talmente lucida da poter far a meno di una coerenza interna. Si ritorna in tal modo al vitalismo puro, all'azione per l'azione. Ipotesi rivoluzionaria e perfettamente irrecuperabile. Sarebbe davvero un rifiuto della storia? In difetto di una definizione soddisfacente di questa storia che "bisogna fare" (ma ne siamo ben sicuri?), ci si può domandare se la storia non è l'azione, la marcia di un gruppo umano verso se stesso e il suo compimento, secondo le leggi ordinarie del vivente, senza che alcuna "coscienza" del processo sia necessaria.

Al di fuori della coscienza cristianomorfa che ha generato un sistema metastabile che rende quasi impossibile ogni ricorso ad altro, e che si nutre delle sue contestazioni interne, dove ancorare una volontà di farla finita con esso? Dove trovare un "altrove", un "altro" che non sia percepito come impossibile, e che sia tuttavia distruttore? Certamente non nel paganesimo degli elmi cornuti, né in quello, terribilmente normalizzato, delle sinfonie mitologiche, dei libri da esteti o delle epopee guerriere moderne. Un arsenale teorico e concettuale che volesse evocare una qualsiasi cosa con tali valori si limiterebbe ad adulare il sistema, sempre avido di "recuperi" che assicurino ai suoi sudditi un minimo di referenze storiche, sempre vissute come altrettanti folklori "simpatici" e alla fin fine smobilitanti. Fondata su un tale arsenale, una

contestazione, foss'anche durissima, non farebbe in caso di successo che attirare l'attenzione del sistema su una "domanda popolare" di un nuovo "genere di consumo", dandogli i mezzi di perpetuare la sua presa e di organizzare una risposta tanto automatica quanto rapida e inoffensiva a tale bisogno.

In quest'ipotesi, in fondo molto "naturalista" e che menzioniamo soprattutto per stimolare la riflessione, le "tradizioni" sarebbero puramente e semplicemente interiorizzate come norme comportamentali, al limite come caratteristiche fisiologiche. Sarebbe cioè nella *densità dell'azione*, stimolata dal formidabile "disinsediamento" provocato dalla tecnica moderna, che una nuova coscienza si ricostituirebbe. La morte della coscienza occidentale e dell'ideologia egualitaria non sarebbe il risultato di un'altra ideologia, ma di un comportamento, di un *trauma* socio-psicologico che prenderebbe la forma di una rottura radicale con ogni passato, con ogni memoria, da giudicare definitivamente inquinate dalla vecchia coscienza.

Come un organismo vivente che evolve, la nostra cultura obbedirebbe al paragone utilizzato da Konrad Lorenz: la "struttura centrale" verrebbe demolita e apertamente rimpiazzata da un'altra, quale che sia il prezzo da pagare. La coscienza storica resterebbe, ma al prezzo di un "nuovo inizio", della stessa natura della rottura rivoluzionaria del contratto sociale da parte delle filosofie del diciottesimo secolo. Tranne che questo "nuovo contratto sociale" sarebbe di natura fattuale, non ideologica: le modificazioni radicali del quadro di vita, tramite l'adozione di un furore prometeico di metamorfosi tecniche, tramite l'abolizione di tutte le norme morali che obliterino le tentazioni di autosperimentazione dell'uomo su se stesso grazie alle nuove scienze, costituirebbero uno choc collettivo che ci immergerebbe nel corso di una nuova storia.

A livello personale, sono evidentemente tentato da questa posizione radicale, molto soddisfacente per lo spirito, e, in più, portatrice di una potente carica affettiva, la stessa, senza dubbio, che si esprime nella fantascienza più visionaria e nei suoi miti. Nondimeno, l'osservazione della storia ci fa immediatamente rendere conto che non vi sono mai rivoluzioni o choc storici così violenti da poter abolire ogni passato; supporre che sia possibile non è che un'illusione. In nessun modo le vecchie forme di coscienza muoiono di un colpo. E nulla indica che un tale trauma tecnostorico, se mai si verificasse e avesse successo, non sfocerebbe in un nuovo "presentismo", e garantirebbe invece davvero l'esistenza di una volontà di destino per i nostri popoli. Questa ipotesi di costruzione di un mondo postumanista meritava nondimeno di essere avanzata, giacché, a mio avviso, molti dei suoi elementi meritano, in forma attenuata, di essere mantenuti, come tenterò di dimostrare.

Il ricorso a un passato precristiano deve guardarsi da ciò che deve essere qualificato come "paganesimo volgare": ovvero dal fatto di prendere il passato pagano ed indoeuropeo come un modello leggendario da imitare meccanicamente. Un tale anelito al "ritorno" (al passato) ci farebbe ricadere nel passatismo puro e semplice – il contrario esatto del futurismo. D'altra parte, una tale soluzione non farebbe che apparentarsi di fatto allo schema millenarista della resurrezione dell'Età dell'Oro; il paganesimo vi sarebbe rappresentato come lo stato di natura, l'Eden; il mondo presente come l'equivalente del peccato, di una realtà sociale provvisoriamente disordinata; e la "modernità a venire" come un obiettivo finale che ritroverebbe le condizioni del paganesimo originario. Una siffatta soteriologia non mancherebbe soltanto di efficacia storica, ma soprattutto mancherebbe il suo obiettivo, perché ricadrebbe in pieno nella vecchia coscienza, quella del tempo lineare del giudeocristianesimo e dell'escatologia marxista.

Nella nostra prospettiva, l'evocazione del passato precristiano, il "ricorso" a una certa forma di paganesimo, deve comprendersi, per utilizzare una metafora heideggeriana, non come il "ritorno degli dèi", ma come la "venuta degli dèi nel nostro avvenire". Esiste ormai, e più ancora che all'inizio del ventesimo secolo, una *rottura radicale* tra il nostro tempo e una possibile resurrezione di un paganesimo letterario raffigurato in chiave mitologica. Una tale resurrezione è già stata tentata in vari modi nel ventesimo secolo, e ha fallito.

Questa sconfitta non si spiega soltanto con la morte dell'inconscio pagano, ma anche per il fatto che le imago antiche hanno perso il loro potere tradizionale di suggestione mitologica e sono divenute "rimembranze settoriali" normalizzate e inoperanti, "rappresentazioni morte". Non rinviano più che ad evocazioni arcadiche, scolastiche, banalizzate come "antichità". Sono insuscettibili di funzionare come miti popolari. Fare appello ad esse, per "commuovere" il popolo (*cum-movere*, far muovere insieme), alle evocazioni leggendarie alla maniera dei drammi wagneriani, alle ricostruzioni archeologiche, eccetera, significa condannarsi a voler resuscitare un inconscio che non esiste più; e prendere per immagini archetipiche ciò che non è più che una memoria razionalizzata, settorializzata, normalizzata. Georges Dumézil stesso non

si raffigurava le forze che decifrava nel nostro passato indoeuropeo che come categorie del sapere e racconti razionalizzati. Se non li considerava come miti viventi, non è soltanto per ragioni di perbenismo universitario e per sottomettersi ai tabù dominanti; ma anche per il fatto che le masse occidentali, informate ed informi, non hanno più – per il momento – un *passato vivente*.

Bisogna d'altronde guardarsi dal tradurre queste constatazioni in rigetto del passato pagano, in rifiuto di ricorrere ai valori del passato precristiano. Esso non ha perso nulla del suo potere per certe sfere ristrette che siano capaci di accedere sino in fondo alla “coscienza moderna”. Solo, queste sfere, equivalenti agli “intellettuali organici” di cui parla Gramsci, devono far venire in esistenza tramite se stesse non più un “inconscio pagano”, ma piuttosto una *coscienza pagana*. Qui sta la vera rottura, la risposta alla dissociazione. L'inconscio pagano è morto; inutile risuscitarlo artificialmente, foss'anche nelle sfere in cui lo spirito si sia liberato dalla coscienza cristianomorfa. Il paganesimo non potrebbe quindi ritornare come “mito”, ma bensì come sapere, come strumento armato della coscienza. In questa prospettiva, l'eredità indoeuropea riprende tutto il suo significato.

Diventa così possibile scegliere liberamente ciò che conviene e ciò che non conviene alla modernità nella riserva di valori del paganesimo e dell'antichità. Il passato “pagano” è dominato, posseduto, riscritto. Non domina più l'inconscio, ma si vede investito, in modo apollineo, dalla nuova coscienza moderna. Vi è certo una rottura tra gli dèi e noi: gli dèi non sono più in noi, nel nostro inconscio: *siamo noi che siamo in loro*, che ci proponiamo di *diventare* loro.

Qui forse risiede il vero e proprio postumanismo: la lucidità è totale; il passato non è più percepito come mito, ma come sapere riorganizzato, come riserva di valori. È questo lo stadio più-che-umano dell'iperconoscenza. E tale potrebbe essere la fine dello spirito occidentale, il suo rovesciamento dialettico nell'“esperiale”, che supererebbe, spingendolo sino alle sue ultime conseguenze, il nichilismo contemporaneo.

Come già presentiva il futurismo storico, l'ispirazione e le “immagini sentimentali”, tratte per esempio dall'antichità greco-latina o dall'architettura medievale o, ancora più lontano, da origini indoeuropee che sono per definizione sprovviste di documenti tangibili, non possono rivelarsi come attive e trasponibili nel mondo moderno, non possono divenire “parlanti”, che a condizione di una trasposizione mentale importante. Questa trasposizione, questa traduzione, è troppo complessa per essere operata dallo spirito pubblico nel suo complesso. Solo delle élites spirituali sono suscettibili di interiorizzare intellettualmente, e al tempo stesso emotivamente, il passato, e quindi di rappresentarselo come modello di azione, cioè di stabilire un continuum astratto tra, per esempio, una certa visione o sensibilità ripresa da Eraclito o da Tacito o dall'Edda e una cau-sa moderna.

Ristabilire astrattamente la continuità delle forme spirituali e culturali al di là della rottura dei tempi moderni non è possibile che per coloro che si sono spiritualmente mobilitati in tal senso. Certo, non era lo stesso pri-ma della rivoluzione industriale e tecnologica. Nessuna rottura di civiltà impediva che si restasse impernati su una immagine mobilitante di un lontano passato. L'idea di impero ha a lungo giocato questo ruolo; la storia europea è piena di queste riattivazioni del presente a partire di immagini sentimentali o mitiche tratte da modelli antichi.

Oggi, come già Marinetti aveva intuito, abbiamo cambiato di mondo, cosa che percepiscono male molti altri pensatori e intellettuali la cui formazione rimonta al periodo concluso della “prima” nuova coscienza, finendo per sostenere per lo più il progetto perdente della riattivazione della storia tramite la rigenerazione delle immagini tratte dai vecchi racconti mitici.

Ora, le immagini del passato, le vocazioni culturali sono necessarie al radicamento, alla installazione culturale del popolo. Ma non rinviano per nulla, a differenza di quanto accade per le élite di cui parlavamo prima, al desiderio di una sperimentazione o di una traduzione politico-storica. La “cultura del passato” è un vasto settore neutro. Forse un giorno non lo sarà più: ma ciò avverrà esattamente a seguito di una rivoluzione. Nell'attesa, per fare questa rivoluzione, per spezzare la quadratura del cerchio, bisogna pur tener conto della realtà popolare quale essa è in concreto. La memoria attiva del passato, traducibile in azione politico-storica, non si indirizza dunque che ai catalizzatori di questa eventuale rivoluzione.

La memoria europea, per tutti gli altri, deve prendere una forma più audace: quella dello choc tra il “leggendaro” e l'ipermoderno. Una congerie di esempi brulica di fronte a noi: già il fumetto e la letteratura ci abitua da molti anni – e ciò mi sembra altamente positivo –

all'incorporazione in scenari futuristi di elementi dell'immaginario pagano, tratti dal medioevo celtico o dalle mitologie greche e germaniche. Ma non diversamente accade quando in ambito musicale, pubblicitario, ludico, molte "ambientazioni" reinstaurano nell'immaginario puro uno "stile" neomitologico che non rinvia ad alcun passato-in-bottiglia, ma rompono, attraverso le imago di un mito ricreato artificialmente, con la visione del mondo monoteista, così come con tutta la sensibilità occidentale.

6. La modernità come mito mobilitante

La nuova modernità può anche investirsi in un'altra forma di mito cosciente, che cristallizzerebbe le sensibilità attorno ad una nostalgia attiva della prima modernità, quella che è stata provvisoriamente rimossa dal presentismo e dallo spirito mercantilista dell'edonismo occidentalista. Delle "figure" possono nascere, che sarebbero certamente più in grado di parlare alla sensibilità e più propizie a far vibrare gli spiriti giovani che i noiosi discorsi sui diritti dell'uomo.

L'architettura avvenirista, la trasformazione del paesaggio naturale, la velocità, il cyborg, il volo, l'ideologia del "moderno-primordiale" possono senza dubbio costituire l'armatura di questa nuova forma di mito popolare. La categoria del "moderno" si investe allora totalmente nel tempo vissuto, e ingloba il passato e l'avvenire, quest'ultimo prendendo la forma di progetto di ipermodernità da riconquistare contro il presentismo e la fossilizzazione della mentalità occidentalista.

Può allora essere evocata una modernità già passata, quella che, già piena di mistero, è morta nella seconda metà del secolo scorso: sogno di "sfida alle stelle" bruscamente interrotto, stritolamento da parte della civilizzazione mercantilista di questa pulsione collettiva di velocità, di potenza, d'avventura e di conquista ben espressa non solo da Marinetti ma ad esempio da Saint-Exupéry, soffocamento di uno slancio europeo che avrebbe potuto essere simile a quello delle grandi scoperte ma che si è spezzato sul muro prosaico e freddo del sistema, in cui la tecnica non è poesia ma prosodia. Uccello dalle ali mozzate, il modernismo è realmente vivente come subconscio del mondo europeo. E d'altronde forse la sola cosa che vive, che batte ancora in questo deserto della volontà. Il successo della fantascienza lo attesta.

Le immagini superbe del fumetto e dei film, immagini iperreali di vascelli spaziali, di guerre dei mondi, di odissee cosmiche, di metamorfosi postumane e universi artificiali costituiscono un elemento fondamentale, una imago centrale della nostra epoca. La nostalgia del moderno e la noia disperata dell'"attuale" coesistono. Traducono un volere semiosciente di ricominciare la modernità sotto un'altra forma. Niente di più pagano, niente di più fedele all'anima europea tradizionale di questo atteggiamento. È qui che il filo con Delfi, con Roma, con le epopee della nostra storia, con l'innovazione insolente dell'arte ogivale dell'undicesimo secolo, con l'avventura vichinga, con la fioritura rinascimentale, con gli esploratori spagnoli e portoghesi del quindicesimo secolo, con tutti i momenti creatori della storia europea, si riannoda veramente.

Il passato del "nuovo mito" non può dunque fondarsi che su questa frustrazione del moderno, quella che getta la gioventù nella passione della moto o degli sport estremi o della body modification, la infiamma al ritmo delle rock opera, la spinge all'avventura e al viaggio, zaino in spalla, sulle strade e negli angoli più remoti del mondo reale e virtuale. Energie sprecate, sviate in forme inferiori, recuperate dai passatempi e dal consumo di massa; ma comunque energia, energia moderna, a cui non manca che un'epica.

Il "futuro del mito" non può essere che dello stesso ordine. Rinvia del tutto naturalmente alla ricreazione della modernità. Ed è lo spazio che ci sembra dover principalmente giocare il ruolo del richiamo, allo stesso titolo di quello giocato dal mare nel quindicesimo secolo, all'inizio del fantastico slancio delle grandi scoperte. La terra, in particolare le terre emerse, è oggi conquistata, chiusa, senza frontiere da superare. Ora, uno dei motori essenziali della pulsione dialettica delle culture e europee, così come della formulazione da parte delle funzioni sovrane di miti mobilitanti, è sempre stato il desiderio di *spazio*.

Il radicamento, certo essenziale, è sempre stato il trampolino della conquista. Noi siamo, e per sempre – almeno se vogliamo restare noi stessi –, popoli del mare. Il mare, come mezzo di appropriazione di nuove coste, di nuovi spazi, di nuove prospettive. Il mare: termine evidentemente metaforico al giorno d'oggi. Il mare dell'inizio del ventesimo secolo sono state l'atmosfera e la stratosfera, gli spazi dell'aereo. Oggi, evidentemente, soprattutto dello spazio interplanetario; lo spazio del missile (e non certo dello Shuttle, della "navetta").

La terra, dipartimentalizzata, non basta più per l'evocazione di un mito avventuroso. È il miscuglio detonante costituito dall'alta tecnologia e al tempo stesso dalla conquista spaziale che forma oggi la riserva operativa di immagini mitiche. Non ne costituisce, evidentemente, la sola riserva, ma rappresenta almeno la chiave di volta di un insieme di mitemi, tra cui la tecnica "terrestre" – dell'infinitesimamente piccolo, del cyberspazio, dell'occupazione e sfruttamento del fondo oceanico e delle profondità del mantello planetario – così come le "guerre di liberazione" (militari, culturali, eccetera) mantengono a loro volta tutta la loro importanza.

I popoli portatori di storia in Occidente sono spesso stati popoli migratori: migrazioni indoeuropee, conquiste romane, invasioni barbariche, espansioni vichinghe e normanne, eccetera. Da cosa erano spinte? La tripartizione funzionale si oppone allo sradicamento. E un'ideologia della stabilità sociale. Non dobbiamo supporre che una pulsione più fondamentale preesistesse e coesistesse con quest'ideologia? E questa pulsione di avventure e di potenza è precisamente quella su cui una nuova modernità potrà fondarsi.

7. Radicamento e "disinsediamento"

Non si tratta, nondimeno, di rifiutare il radicamento, l'*enracinement*, il fatto di abbeverarsi alle fonti della propria storia, in particolare della propria regione e della propria comunità etnoculturale, la riscoperta del proprio passato e di ciò di cui si è eredi. Tutte queste cose sono profondamente salutari; malgrado il fatto – è pur necessario rendersene conto – che la ricerca delle radici storiche e locali è recuperata dalla società mercantile come settore dell'industria dell'intrattenimento, essa traduce una rivolta della salute "fisiologica" dei popoli contro un ambiente culturale sempre più indifferenziato, entropico, globalista. Il radicamento, da questo punto di vista, è una necessità vitale, un minimo veramente incontestabile nella misura in cui permette di evadere dall'attualità, questa stessa attualità che ci sbarra la via della modernità. Ciò nonostante, pur costituendo un fondamento fisiologico, una necessità della "terza funzione", il radicamento e l'affermazione di una differenza e specificità – di cui pure proprio il futurismo ha dato l'esempio con il suo acceso nazionalismo – non potrebbe da solo offrire, all'ora attuale, la materia prima di una mobilitazione storica.

Il radicamento in realtà appartiene al *culturale*, non al politico. Certo, ogni politica che non ne tenesse conto e tentasse di raffigurarsi una nuova coscienza moderna contro il (o a prescindere dal) radicamento si perderebbe. Ma al tempo stesso il radicamento non è, *di per sé solo*, un rimedio: il sistema può benissimo essere soddisfatto da sudditi "radicati", legati perciò a una terra o a un folclore qualsiasi, e resi anche per questo sempre più dipendenti. Potrebbe mai il radicamento, in avvenire, essere di per se stesso vissuto altrimenti che come un rifugiarsi nell'idea di un'età dell'oro immaginaria, rifugiarsi smobilante e alla fine radicalmente limitativo? C'è da dubitare: i miti e i temi di questo radicamento possono senza troppe difficoltà diventare altrettanti argomenti puramente consumistici.

Nella fase della messa in opera di un mercato economico mondiale, a partire dagli anni sessanta, le disparità regionali erano un freno all'espansione del sistema: bisognava rompere le vecchie strutture socio-culturali nazionali e regionali per mettere al loro posto reti e strutture e abitudini di consumo transnazionali. Ora, questa fase appare oggi sostanzialmente conclusa, e la globalizzazione è ad uno stadio avanzato. Conviene dunque, in tale seconda fase, suscitare l'interesse dei sudditi per nuovi prodotti, altrettanto internazionali ma rivestiti di colori locali, etnici, "tipici". Non soltanto il mercato globale può sopportarlo, ma quest'evoluzione gli è persino necessaria: nella prima fase, era necessario porre in essere un'economia di massa, oggi, lo scenario diventa più raffinato e il radicamento diviene uno degli argomenti della domesticazione dei popoli, sotto una forma apolitica e folkloristica, utile alla moltiplicazione dei bisogni immaginari ed al simulacro che viene a rimpiazzare potenza e reale ricchezza collettive.

Il tipo di "disinsediamento", in compenso, in cui potrebbe sostanzarsi un nuovo nomadismo, prende tutti i colori di una contestazione risolutamente neomoderna (termine in effetti preferibile a quello di "moderno", connotato dalla sua riconosciuta sconfitta). Cosa rappresenta questo nomadismo, se non una volontà di disimborghesimento integrale, il rifiuto dell'ossessione delle forme esteriori del possesso individualista, lo spirito errante generatore di nuove forme di pensiero e di ragionamento, l'espressione dello slancio vitale di un popolo, della sua volontà "destinale" di conquiste, della sua energia fondamentale? Il radicamento deve essere concreto, vissuto, quotidiano, spontaneo. I valori storici, il discorso ideologico fondatore non devono incorporarne i temi.

Al contrario, un radicamento vissuto in forma di discorso teorico, di recensione, di propaganda, diventa un dizionario, una raccolta da museo di citazioni senza forza, un breviario nostalgico per popoli anemici. Il “radicamento” di per sé può paragonarsi ai valori degli antichi dèi Lari, che non partecipavano al pantheon dei grandi dèi “politici” oggetto del culto cittadino.

Il discorso mobilitante della neomodernità non deve così “parlare di radicamento” ma di *modernità*, al fine di non “inquinare” questo radicamento, e soprattutto di non obliterare il richiamo al modernismo con imago contrarie. Ogni valore al suo posto. Il radicamento è un valore della “terza funzione” duméziliana; il suo discorso deve rimanere indipendente. Il discorso eminentemente politico (non politicante) di coloro che si richiameranno ad una ripresa della storia, ad una “nuova partenza” della modernità, invece appartiene piuttosto al campo della prima e alla seconda delle funzioni indoeuropee. Volervi includere il radicamento significherebbe tenere un discorso retrogrado che finirebbe per confinare con l’invocazione di un “ritorno alla terra” da sempre portatore delle peggiori regressioni storiche e di posizioni politiche inevitabilmente reazionarie o primitiviste. Coloro che faranno entrare di nuovo i popoli europei nella storia dovranno porsi in una posizione appunto di *disinsediamento*, ¹⁴ posizione difficilmente comprensibile nella nostra epoca, in cui si tende ad opporre come contrari assoluti il radicamento e la globalizzazione, e a confondere quest’ultima con il mondialismo. Quest’ultimo s’apparenta allo sradicamento, al rifiuto di sé: sono il mercantilismo internazionale o l’evangelismo cristiano ad essere mondialisti. Anche la prima modernità in parte lo è stata. Da qui la frequente condanna delle “idee moderne” e della tecnica stessa da parte dei difensori del “radicamento”.

Per superare questa contraddizione bisogna pensare *insieme* modernità e identità collettive. Se è lecita una generalizzazione, i popoli europei non sono, contrariamente agli asiatici, popoli meditativi. Un movimento di “ritorno su di sé”, spaziale e affettivo, non fornirebbe dalle nostre parti un sovrappiù di energia interiore ma ci sprofonderebbe ancora di più nel sonno. Faustiana ed “energetica”, la cultura europea non è se stessa che nel movimento in avanti. Essa si rinfranca nell’*azione*, e non nella *retrazione*. Il radicamento deve, di per ciò stesso, essere vissuto come punto di partenza, la “patria” vista come base per guardare all’esterno e non come abitazione da arredare e custodire. Bisogna guardarsi dal vivere il radicamento nella sua “domesticità” che tende oggi a prevalere: ciascun popolo “a casa sua”, pacificamente racchiuso nelle sue frontiere; tutti folkloristicamente “radicati” secondo un ordinamento universale indifferenziato.

Questo tipo di radicamento conviene infatti perfettamente alle ideologie mondialiste. Autorizza la costruzione di una sovrastruttura planetaria a cui si integrerebbero, privati del loro senso, normati secondo lo stesso modello, i nuovi localismi. Il radicamento di cui parlo è tutt’altro. Si costruisce e si afferma contro le prigioni del folklore, e vede “ciò che è stato” nella luce di *ciò che chiama a divenire*.

Bisogna dunque conciliare radicamento e “disinstallazione”. Il radicamento, nel suo senso nobile, non può d’altronde esistere che se vi è disinstallazione, cioè desiderio collettivo di viaggio, di conquista, di avventura, di potenza. Uno compensa l’altro. Un contadino non mi pare automaticamente radicato: è piuttosto “insediato”. E, di per ciò stesso, una cultura puramente “contadina” manca tipicamente di energia creatrice.

Il radicamento non esiste concettualmente e sensorialmente che di fronte allo sradicamento nel mondialismo, o al disinsediamento nella globalità. Il radicamento del mondialismo priva delle specificità perché è neutro, “sociale”, pacificato, spoliticizzato, esclusivamente rivolto verso lo spirito piccoloborghese della quiete e della dolcezza domestica. Su questa lunghezza d’onda si situa ad esempio la riscoperta inglese contemporanea delle tradizioni locali.

In compenso, il radicamento che compensa la globalità e ne costituisce il pendant va compreso come una base su cui aprirsi al mondo, un “riposo prima della conquista”. Quest’ultima, che essa miri oggi alle stelle o al fondo degli oceani, necessita, per prendere tutta la sua misura, di essere percepita come la festa di uno *spaesamento*. Lo spaesamento non è possibile che se il “paese” esiste: questa è la funzione del radicamento come io lo intendo. Fornire energia e distanza all’immersione in un mondo più grande. Mantenere la terra e lo spazio che la circonda come un campo permanente di investigazione, grazie al contrasto sempre mantenuto tra il “presso di sé” e l’“altrove”.

Al contrario, lo pseudoradicamento riproposto dalle ideologie mondialiste e di natura mercantilistica è destinato a rinchiudere gli uomini a casa loro. È nella “home, sweet home” che agisce in primo luogo la globalizzazione. È là che parla il televisore. L’uomo occidentale non

vuole essere "altrove" in alcun luogo. Dappertutto trasporta attaccato alle suole il suo universo; dappertutto crea dei "Club-Med". Non ama sentirsi straniero, come non ama trovare stranieri in alcun luogo.

Al contrario, se un nuovo mito collettivo, una nuova modernità dovesse davvero affermarsi, non c'è nulla da temere per il radicamento. Colui che intende "giungere oltre i confini della terra" in primo luogo poetizza, per un effetto di ritorno, la *sua* terra, come Marinetti ci insegna.

8. Il ritorno dei maghi

Ma da tutto ciò deriva un'ipotesi evidentemente terribile, un'ipotesi che ci porta in direzione *opposta* alle ideologie della salvezza, e che ci riconduce alle premonizioni di Nietzsche e di Heidegger sull'esistenza possibile di due tipi di umanità. È possibile che la massa nel suo insieme non ne esca. È possibile che la dissociazione delle due coscienze non sia inizialmente superabile. Se deve nascere, la "coscienza neopagana", che si confonderebbe evidentemente con la "seconda coscienza futurista", sarebbe, sul piano storico, relativamente sprovvista di inconscio. Iperlucida, avendo raggiunto il livello della super-coscienza, manipolando le proprie immagini mitiche senza esserne dominata, trovando la sua forza di mobilitazione – di auto-mobilitazione – nell'intelligenza più che nel sentimento, la nuova coscienza moderna potrebbe non poter essere condivisa da vasti settori della popolazione.

La ricreazione di nuovi valori, dopo l'esaurimento dei valori dualistici della visione del mondo ancora regnante, dovrà, come aveva colto Nietzsche, operare una "inversione del valore dei valori". Questa inversione e trasvalutazione (*Umwertung*) comprende in particolare la trasformazione della natura stessa dei valori ultimi e dei miti. I valori ultimi dovranno derivare dalla categoria dell'intelligenza razionale senza soccombere pur tuttavia alla vecchia "ragione" paleopositivista. Si tratterà di riunire nello stesso mentale un'affettività e un "progetto" riorganizzante. L'affettività dovrà al tempo stesso essere dominata ma trascinate; il progetto, portatore di una audacia non-logica, e capace di incorporare valori arbitrariamente scelti. Questo miscuglio di valorizzazione spirituale dominata e di intelligenza strumentale ci sembra essere, come aveva forse percepito Max Weber, il crepaccio da cui deve passare lo spirito europeo, oggi bloccato in fondo alla grotta ove l'ha condotto l'impasse mortale dell'evoluzione dei vecchi valori. Un passaggio da cui può essere chiamata a passare prima una *avanguardia*.

Non è probabile infatti che l'insieme dei nostri popoli possa facilmente sopportare un livello di coscienza tanto complesso, in cui la natura stessa del mito è trasfigurata, in cui l'intelligenza non distrugge e non neutralizza più la "fede" ma se ne fa portatrice, in cui l'"irrazionale" non sconvolge od ostacola più le piste del progetto razionale ma lo provoca, e in cui la prospettiva postumana è assunta pienamente e deliberatamente.

È per questo che, per molti se non per la maggioranza, il comune avvenire potrebbe restare provvisoriamente definito da una "modernità di basso profilo", in cui i miti conserverebbero la loro struttura classica, in cui le vecchie categorie ideologiche mentali (sul tempo, sulla natura, sullo spazio, sull'uomo, eccetera) non sarebbero che progressivamente trasformate, in cui le tecnologie autopotenzianti non sarebbero che gradualmente e volontariamente adottate e "comprese", tanto lunga e difficile appare la strada che permette di uscire dalla vecchia coscienza.

Del resto, il cristianesimo, nel periodo della sua progressiva affermazione, ha proceduto in un identico modo. La vecchia coscienza pagana ha sussistito a lungo ancora dopo l'avvento del cristianesimo "ufficiale". La nuova coscienza e i suoi miti, tratti da fonti orientali, non sono stati inizialmente e direttamente operativi se non presso le élites culturali e politiche della Chiesa. La nuova coscienza di allora si è insediata con gradualità, attraverso il compromesso e il sincretismo, lo sperimentalismo e l'esempio.

Similmente, è probabile che la rivoluzione del ritorno della storia, del ritorno a una coscienza vivente, se deve avvenire, non proverrà dalle "masse". Uscire dalla coscienza morta e dalla massificazione dei popoli europei non potrà probabilmente essere il risultato di una rivoluzione culturale generale, al contrario di ciò che si è potuto prodotto nel diciottesimo secolo rispetto all'Ancien Régime ed al cristianesimo religioso, stante la massificazione della società che è intervenuta nel frattempo e la ben maggiore radicalità della trasformazione postumanista e postumana che oggi ci si propone.

Una nuova modernità verrà piuttosto a sbocciare, come si è detto, dallo choc fisico provocato

dalla tecnica stessa. Da qui la necessità di formare delle élites che, deliberatamente, costruiranno un mondo traumatico, secondo l'ipotesi futurista, capace di produrre una evoluzione mentale e psicologica prima ancora che culturale. La tecnica moderna sembra talmente "oltrepassante" che essa può senza dubbio, come suggerisce Heidegger, creare, a partire dalla sua materialità, nuovi valori, senza che sia obbligatoriamente necessario passare dalla previa ed esclusiva intermediazione di uno strumento ideologico e culturale ed artistico in qualche modo "astratto".

In questa ipotesi, la rivoluzione culturale non coinvolgerebbe in un primo tempo che una parte del tessuto sociale; questa in seguito imporrebbe nuovi valori, non tramite il suo "discorso", ma attraverso la sua volontà materiale, attraverso la costruzione di un mondo ipermoderno, futurista, transumano, "spaziale". Retroazione della tecnica e dei modi-di-vita transumanisti sulla coscienza umanista. Risveglio della coscienza tramite la techné. La tecnica: medium tra la nuova coscienza e le masse.

Mi sembra che si debba, e per un tempo oggi imprevedibile, ammettere questa tragedia della "doppia umanità". In senso spirituale, se la nuova coscienza vuole imporsi, non potrà farlo che a questo prezzo. L'unità oggi da riconquistare del popolo, unità organica e storica, dovrà al tempo stesso convivere con questa frattura interiore. La nuova funzione "sovrano-sacerdotale" deve concepirsi come un "ordine" che solo detiene le chiavi della nuova coscienza, che si raffigura come al tempo stesso legata alla comunità popolare e ad essa pienamente partecipe, ma spiritualmente distante dallo stadio attuale della sua evoluzione. L'ordine della nuova coscienza si instaura come guardiano di una tradizione neofondata e di *radici* arbitrariamente scelte; a tale titolo, non le svela nella loro essenza che a chi già miri ad esserne partecipe. Esse non sono politicamente utilizzate per mobilitare il popolo ma – è opportuno insistervi – *messe al riparo*, custodite come fonte d'ispirazione superiore (sotto la forma, come abbiamo visto, di "ideomiti").

È dunque a una rivoluzione mentale, a una rottura comparabile alla rottura neolitica che le élite tentate dalla modernità sono invitate. Le masse faranno fatica a seguire. Ci si può d'altronde domandare se questa rivoluzione non ricondurrà all'antica separazione dei gruppi umani in due classi mentali, separazione distrutta dalla successiva tripartizione neolitica giunta sino agli *oratores*, *bellatores* e *laboratores* medievali. Un tempo esistevano i "maghi" e gli "altri", i detentori del sapere e gli utilizzatori di tale sapere. L'avvento delle nuove scienze rischia di riprodurre questo schema. Potrebbe così verificarsi una sorta di separazione mentale tra i maghi, che deterranno il "segreto" o il "senso delle cose", e gli altri, che utilizzeranno questo sapere senza sempre volerne conoscere le implicazioni.

I detentori tecnici dei nuovi saperi non saranno d'altronde necessariamente i maghi. Non saranno che semplici *attori* della modernità. I maghi, loro, sapranno il *perché* di questa modernità, talora forse anche senza padroneggiare perfettamente l'utensile che la modernità incarna. I maghi paleolitici non erano senza dubbio i migliori cacciatori. I "saggi" neomoderni non saranno necessariamente tutti ingegneri informatici o biotecnologi. Potranno forse costituire una nuova funzione "druidica", o religiosa in senso puramente etimologico e risolutamente antimetafisico (ma nessuno può prevedere né pensare le forme di una nuova religione, se non per il fatto che essa, per essere religiosa, non potrà più essere cristiana), che si ispirerà ai valori del paganesimo, per riformularli in valori storicamente rappresentabili. Ricorso apollineo al paganesimo; re-instaurazione, nella rottura e nella rilettura della nostra memoria storica, di una tradizione propriamente "arcaica", originale, originaria e originante.

Il possibile distanziarsi tra la nuova "coscienza moderna" e il resto del popolo non deve d'altronde comprendersi come una cesura di ordine sociale o tanto meno di natura economica. L'insieme dei "nuovi maghi" che ci rappresentiamo, detentore della "nuova coscienza", non ha, in senso stretto, alcuna responsabilità pubblica o collocazione di classe, ed è destinato ad attraversare l'intero corpo sociale. Non è un establishment. Riprendendo il posto della prima funzione indoeuropea, il suo ruolo è appunto religioso ("re-ligioso") e poetico ("poietico"). È l'ispiratore del politico, ma non entra in quanto tale nelle gerarchie sociali. Può reclutarsi in tutte i "ceti", in tutte le "professioni", a tutti i livelli gerarchici e socioeconomici della comunità popolare. Trasforma le tradizioni in progetti, riepuma il passato dalla sua "passatezza" passiva e lo rende sovversivo, moderno attraverso la coscienza del suo *significato*.

Le nuove tradizioni devono naturalmente dar luogo ad una politicizzazione. La cultura si raffigura, da questo punto di vista, non più come un settore neutro di intrattenimento, ma come uno strumento di difesa e proiezione della propria identità "sul promontorio dei secoli"

marinettiano. È certo che è attraverso la riscoperta di un nuovo passato, attraverso la rilettura sistematica di questo passato secondo nuovi criteri discriminatori, e attraverso la trasformazione del senso di eventi o fatti culturali passati, che una nuova modernità potrà imporsi. Va d'altronde rimarcato oggi negli ambienti intellettuali una salutare deneutralizzazione della cultura: parlare di paganesimo non è più innocente. Giacché questo discorso può e deve ispirarne un altro, il suo doppio, un discorso neoculturale, lunga e paziente via d'entrata dei popoli europei in una nuova civiltà da creare, radicata ma "disinsediata".

Il discorso neoculturale ha per funzione di inventare tradizioni nuove a partire dai bisogni constatabili (ad esempio, la mancanza di attività propriamente "festive" nel mondo moderno) o da "strutture" vuote (per esempio, iniziazioni generazionali o tradizioni morte, ma che si tratta di rimpiazzare con altre che prenderanno la stessa funzione). Il discorso neoculturale concerne tra l'altro gli eventi popolari collettivi, i riti familiari o comunitari, l'autoespressione artistica, quale che sia la loro importanza e quali che siano le forme culturali proprie a un gruppo, un popolo o ad una regione, eccetera.

Questo discorso può essere storicamente mobilitante a due condizioni essenziali: se sa conciliarsi con le sensibilità contemporanee (eliminando da esse gli elementi da giudicare negativamente che potrebbero esservi ricompresi, o rovesciando il loro senso) e, in secondo luogo, se sa creare nuovi riti e miti che, secondo l'auspicio del primo futurismo, sappiano esprimere e rappresentare il mondo della tecnica moderna. L'aereo, la moto, la velocità, lo spazio, il digitale, la macchina, la plasmazione del vivente, eccetera non hanno ancora davvero trovato le loro "feste popolari", le loro "integrazioni nel costume culturale", o, se le hanno trovate ciò non è successo che in maniera selvaggia e approssimativa, secondo forme spesso inaccettabili perché veicolanti valori puramente mercantilistici. È assolutamente indispensabile riconciliare la pratica delle tradizioni viventi con le forme della nostra civiltà tecnologica, al fine di ritrovare l'unità della cultura del vissuto sociale, e di ridare al mondo ipertecnico e futurista che costituisce (potrebbe costituire...) il nostro ambiente quotidiano una con-notazione che non sia ristretta alla prosaicità del "benessere".

In questa prospettiva, il cinema, lo sport americanizzato, l'elettronica, l'hi-tech possono essere interpretati sotto un angolo radicalmente nuovo: devono vedersi riappropriati da parte della cultura europea, deneutralizzati, reintrodotti nella sfera di culture dirompenti, ricomprese come mezzo di autoaffermazione. Una neocultura moderna, futurista ed europea può soltanto avere la natura di una *cultura di lotta*. Solo attorno ad essa può organizzarsi una nuova dinamica storica e politica.

Il "luogo" della difesa, della promozione dei valori, luogo eminentemente politico, è certo la cultura, e non la politica politicante; ma, per "cultura" è una cultura dell'età tecnologica e della trasformazione postumana che bisogna comprendere, cultura ricostruita nel solco di una radicamento vissuto, e pensato da un ordine che si ispirerà alle fonti della memoria pagana, memoria che, per mantenere la sua forza, deve restare sublimata, riservata, reinterpretata, ispirata. Ogni religione efficiente distingue il rito essoterico dall'ispirazione esoterica (non necessariamente nel senso di "segreta", ma nel senso stretto del termine: l'ispirazione interna, "intima"). È nell'ordine delle cose che l'uno nell'altro siano reinventati se un giorno la nostra civiltà, per sopravvivere e rivivere, intendesse ritrovare dei valori.

Non vedremo mai le stazioni orbitali o le colonie planetarie – o in ogni caso esse non saranno *nostre* – se non ci approprieremo e non faremo esplodere i valori non solo postumanisti, ma postumani, che presiederanno alla loro costruzione. Ed è a tale appropriazione che ci invita la possibilità di una nuova modernità, di un nuovo futurismo.

Note

- ¹ Henri Lefèbvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Gallimard, Parigi 1968.
- ² Vedi anche Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, Parigi 1976.
- ³ Jean Baudrillard, *Encyclopedia Universalis*, Parigi 1980.
- ⁴ Cfr. Stefano Vaj, *Indagine sui diritti dell'uomo. Genealogia di una morale*, LEdE-Akropolis, Roma 1985 (versione online: <http://www.dirittidelluomo.org>).
- ⁵ Vedi ad esempio Dominique Pradelle, "Quand les écrivains français ressuscitaient les dieux", in *Éléments* n. 36, autunno 1980.
- ⁶ Ovvero influenzata dalle categorie mentali e dalla filosofia generale del cristianesimo, senza con ciò essere necessariamente "cristiana" in senso religioso e confessionale.

- 7 Cfr. Jean-Paul Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Parigi 2000.
- 8 Arthur Koestler, *Le radici del caso*, Astrolabio-Ubaldini, Milano 1972.
- 9 Konrad Lorenz, *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Bollati Boringhieri, Bologna 1971; Stefano Vaj, "L'etologia", in *l'Uomo libero* n. 5 del gennaio 1981.
- 10 Guillaume Faye, *Per farla finita con il nichilismo. Heidegger e la questione della tecnica*, SEB, Milano 2008; Martin Heidegger, "La questione della tecnica" in *Saggi e discorsi*, Mursia 1991.
- 11 Friedrich Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1983.
- 12 Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- 13 Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*, Galilée, Parigi 1980.
- 14 Sul concetto di "disinsediamento" o *désinstallation*, vedi l'omonimo articolo di Bernard Marchand in *Nouvelle Ecole* n. 36 dell'inverno 1981, pag. 15.
-

Autore: [Guillaume Faye](#)

Articolo originale: <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=24>