

PROPIEDAD INTELECTUAL

AdVersus es una publicación periódica, de distribución gratuita y sin fines de lucro (cuatrimestral en su versión *on line*; anual en su versión impresa) del *Centro di Ricerca Semiotica* (CRS) del *Istituto Italo-argentino di Ricerca Sociale* (IIRS) con el patrocinio del *Istituto Italiano di Ricerca Sociale* de Roma y del *Institut Européen de Recherche Sociale* de Bruselas en colaboración con sendos institutos universitarios o nacionales de investigación. Tiene por objeto difundir trabajos originales en español, italiano, francés y portugués así como traducciones de artículos escritos en inglés, ruso y alemán, dedicados a cuestiones teóricas de semiótica y lingüística general así como a aplicaciones referidas preferentemente a investigaciones en curso o recientemente finalizadas sobre temas de la realidad socio-cultural europea y americana y de sus interrelaciones mutuas. Entran también en este campo problemas teóricos, epistemológicos y metodológicos de las ciencias sociales así como la historización de las principales tradiciones culturológicas, semióticas, lingüísticas y sociológicas del siglo XX.

Ejercerá la dirección de la publicación el Director del IIRS-CRS, asistido por el Consejo Científico, integrado por especialistas internacionales en la materia.

AdVersus incluirá dos secciones fijas y permanentes: **Artículos, Notas** y eventualmente **Reseñas, Dossier, Bibliografías y Noticias Científicas** (cursos, congresos, eventos, etc. de actualización mensual).

La versión *on line* [www.adversus.org] republiará progresivamente una selección de los principales artículos ya publicados en las versiones cartáceas (de las ediciones italiana y argentina; desde el número 1 del año I en diciembre de 1990) así como otros de datación reciente. La Dirección no se responsabiliza por las opiniones vertidas por los colaboradores.

AdVersus Revista de Semiótica - ISSN 1669-7588

Indizada por LATINDEX (Catálogo)

AdVersus is a non-profit publication, freely distributed (published every four months in its on line version), of the *Centro di Ricerca Semiótica* (CRS), the *Istituto italoargentino di Ricerca Sociale* (IIRS)- with the sponsorship of the *Istituto italiano di Ricerca Sociale*, settled in Rome- and the *Institut Européen de Recherche Sociale*, established in Brussels, in collaboration with both university or national research institutes. It intends to spread original works in Spanish, Italian, French and Portuguese dedicated to theoretical questions of semiotics and of general linguistics (researches in course or recently finished concerning subjects of both European and American social and cultural realities).

® CRS-IIRS – Instituto de investigación y enseñanza de postgrado, sin interés de lucro, no incorporado a la enseñanza oficial - Matrícula nº 14.544 de la Superintendencia Nacional de la Enseñanza Privada - Departamento de Certificaciones y Registro Documental del Ministerio de Educación de Argentina.

© Registro de la Propiedad Intelectual: Expediente nº 180.052/11-04-90 de la Dirección Nacional del Derecho de Autor de Argentina - "All rights reserved" - Buenos Aires en el mes de abril de 2004.



[*Ad honorem*]

Director Académico y General

Hugo R. Mancuso

Consejo Científico

Renato Barilli

Università di Bologna

José Emilio Burucúa

Universidad de Buenos Aires

Dario Corno

Associazione Italiana di Semiotica - Torino

Maurizio Dardano

Università di Roma I "La Sapienza"

Tullio De Mauro

Università di Roma I "La Sapienza"

Umberto Eco

Università di Bologna

Massimo Gilardi

Istituto Gramsci – Roma

Emilio Garroni (†)

Università di Roma I "La Sapienza"

Julio Godio

Instituto del Mundo del Trabajo - Buenos Aires

Luigi Lombardi Satriani

Università di Roma I "La Sapienza"

Jury Lotman (†)

Universidad de Tartu

Irénne Marcille

Academia de Ciencias - Moscú

Floyd Merrell

Purdue University – West Lafayette - Indiana

Walter Mignolo

Duke University

Mario Petrucciani

Università di Roma I "La Sapienza"

Luis Prieto (†)

Universite de Geneve

Thomas Sebeok (†)

Indiana University

Raffaele Simone

Università di Roma Tre

Secretaria de Redacción

Alejandra Niño Amieva

Gerente Administrativo Editorial

Charles de Romrée de Vichenet

Correspondientes

Alessandro Canofani (Roma)

Massimo Casali (Roma)



PAUTAS DE PUBLICACIÓN

Las colaboraciones serán solicitadas por el Director o presentadas por el Consejo Científico.

AdVersus incluirá dos secciones fijas y permanentes:

- **Artículos:**

- Artículo científico completo (*Full paper*)
- Artículos de revisión y actualizaciones (*Reviews, Update*)

- **Notas:**

- Comunicaciones cortas (*Short communication, Brief report*)
- Informes de casuística (*Case report*)
- Artículos de opinión sobre la actualidad
- Entrevistas

Y eventualmente **Reseñas** bibliográficas y de revistas científicas, **Dossier** y **Novedades** o **Noticias Científicas** (cursos, congresos, eventos) de actualización mensual.

Se aceptarán colaboraciones las que deberán enviarse por correo electrónico a dirección@adversus.org y/o redaccion@adversus.org o por correo postal (en original y copia) a la dirección de la publicación con una extensión máxima de 40 páginas para los **artículos** y de 20 páginas para las **notas** (incluidas las notas y la bibliografía) en formato MS Word © a razón de 10/12 palabras por línea, 30 líneas por página A4, en fuente Times New Roman 12, justificado en caja.

El aparato crítico deberá ajustarse estrictamente al adoptado por la publicación (citaciones en formato autor/fecha, con bibliografía y notas al final) no considerándose aquellos trabajos que no se ajusten a él.

Se deberá adjuntar un abstract (200-250 palabras en el caso de artículos; 100-150 palabras para comunicaciones cortas e informes de casuística) y palabras clave (tres a cinco), en la lengua original del artículo y en inglés, así como el nombre, la institución y el correo electrónico del autor o autores

Se aceptan reseñas de publicaciones recientes, las cuales no deberán exceder las dos páginas y no deberán incluir notas ni bibliografía.

Los trabajos serán sometidos arbitraje y revisados anónimamente por tres evaluadores externos, expertos en la materia. Se presumen inéditos a menos que lo aclare el autor, quedando en este último caso a consideración del Consejo publicarlo o no.

Los artículos publicados en *AdVersus* podrán salir en la versión impresa y /o números extraordinarios. La recepción de originales vencerá 60 días antes de la publicación de cada número y su aceptación será comunicada al autor con una anticipación de 30 días

Pautas para la elaboración de referencias bibliográficas

Libros:

- FRYE, Northrop
1957 *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press,
(tr.esp.: *Anatomía de la crítica, cuatro ensayos*, Caracas: Monte Ávila, 1991)

Capítulos de libros:

- CHITTY, Andrew
1998 "Recognition and Social Relations of Production", in AA.VV., *Historial Materialism. Critical Marxist Theory*, London: The London School of Economics, vol. 2, 57-98

Artículos en publicaciones periódicas:

- ROSSI-LANDI, Feruccio
1966 "Sul linguaggio verbale e non-verbale", *Nuova Corrente*, 37, Roma: 5-23

Artículos en publicaciones periódicas en línea:

- MERRELL, Floyd
2005 **Agonística paradigmática**, *Adversus* [on line], agosto, II, 3, [citado el 12 de diciembre de 2005], disponible en
<http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomerrel.htm>, ISSN:1669-7588

Las referencias en el texto deben atender al formato siguiente:

(Frye 1957); (Frye 1957 (1991):47); Rossi-Landi (1966:8)

Las notas serán consignadas al final del texto.

Las referencias bibliográficas serán listadas en orden alfabético y los trabajos de un mismo autor en orden cronológico





CONFLICTOS Y ARMONÍAS EN LA SEMIOSFERA CONTEMPORÁNEA

PRESENTACIÓN	Nacionalismo e internacionalismo en la semiosfera posmoderna	1-5
ARTÍCULOS		
	Monográficos	
	La teoría de la semiosfera aplicada al <i>plexus</i> de la cultura posmoderna	6-35
	Hugo R. Mancuso	
	Lo stato della teoria decostruzionista americana	36-49
	Remo Cesarini	
	Tra comunismo e globalizzazione	50-88
	Oxana Pachlovska	
	La dimensión del sentir en la semiosis peirceana y su actualización en el debate contemporáneo	89-104
	Alejandra Niño Amieva	
	Generales	
	Acercamiento semiótico a la fe como pasión	105-119
	Luis Alejandro Nitrihual Valdebenito	
DOSSIER	Teóricos tradicionalistas, modernistas y deconstrucciónistas	
	Preguntas acerca de tecnociencia y gloablización	120-123
	Jacques Derrida	
	El personalismo nihilista y errático posmoderno	124-129
	Danilo Castellano	
	En busca de los radicales reaccionarios y los anarquistas de la puerta de enfrente	130-141
	Bill Kauffman	
	L'intercampo globalizzazione. archetipi e codici simbolici	142-177
	Antonio Chiocchi	
	Il relativismo, il cristianesimo e l'occidente	178-189
	Marcello Pera	
RESEÑAS		
NOV. EDITORIALES	Pintura. el concepto de diagrama	190-193
	Gilles Deleuze	
	Cines al margen: nuevos modos de representación en el cine argentino contemporáneo	194-199
	María José Moore y Paula Wolkowicz (editoras)	
	ARS POETICA, ARS POLITICA. arte política y crítica cultural (argentina 1920-1980)	200-201
	Hugo R. Mancuso (comp.)	

Nacionalismo e internacionalismo en la semiosfera posmoderna

*Describo lo que viene:
el advenimiento del nihilismo.
(...) los signos se hallan en todas partes,
sólo faltan los ojos para este signo.
(...): creo que tiene lugar unas de las crisis
más grandes, un instante en el que el hombre
recapacita sobre sí mismo de la forma
más profunda: si el hombre se repondrá o no,
si domeñará la crisis o no,
es una cuestión que atañe
a su fuerza: es posible...*

F. Nietzsche¹

Una tríada perfecta parece mostrarse como inevitable e interdependiente en la cultura postindustrial postmoderna. La constituida por tres términos teóricos, repetidos y reiterados obsesivamente, que no pueden dejar de connotarse mutuamente, a saber: nacionalismo, globalización² y migración.

Contrariando los reduccionismos simplificadores de la década del '90 (como "fin de la historia" o "fin de los tiempos modernos") y las optimistas esperanzas sobre hechos puntuales de confusa perspectiva,³ la historia, se muestra con brutal "realidad" y se manifiesta con el surgimiento no sólo de nuevas (eternas) guerras, sino nuevos muros y nuevas miserias.

Ese optimismo reductivo, mezclado con lugares comunes propios de la *New Age* o formas sincréticas de neo-paganismos exóticos o eco-panteísticos, se repite en vísperas del advenimiento del siglo XXI, el cual, a poco de iniciado se desmorona rápidamente como un rascacielos construido en cimientos de arena.

¹ Traducción directa, según la edición canónica de G. Colli & M. Montinari, en Friederich Nietzsche. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München, 1980 – "Fragmentos póstumos"; 11 [119] noviembre 1887-marzo 1888 (362), ["Para el prólogo"].

² O, alternativamente, mundialización o masificación.

³ Recuérdese por ejemplo: "la caída del Muro de Berlín", "la mundialización de la democracia", "el fin de las guerras", "las guerras justas" o las "guerras santas" (*hijad*), etcétera.

No sólo la paz perpetua no adviene, no se materializa, sino que tampoco desaparecen los nacionalismos que, como tantos productos teóricos de la modernidad, se quieren considerar como superados y en irremediable extinción. Pero los nacionalismos, incluso en sus facetas más virulentas y violentas, regresan, renacen, revivificados.

En rigor, el nacionalismo no renace, simplemente nunca había desaparecido, a pesar de la intensa publicista global y masiva en ese sentido. Más aún se intensifica y extiende, aún en ámbitos en los cuales nunca había sido particularmente virulento o lo había dejado de ser desde hace siglos (*v.gr.* Países Bajos o Escandinavia).

Indudablemente la intensa (explícita o subliminal) propagandística a favor del nomadismo, de la/s identidad/es abierta/s o múltiple/s, del individualismo autotélico y del imperativo a escapar a los más "naturales" mandatos ancestrales o, incluso, la tendencia a la relativización del derecho⁴ (natural o positivo) no sólo plantea problemas metodológicos para las ciencias sociales y humanas, sino que acicatea formas de nacionalismo extremas, de identidades fuertes, precisamente cuando se lo había decretado superado o irrelevante.

El primer dato paradójico es que ese nacionalismo ahora no es cultivado en el centro de la hegemonía cultural mundial de los últimos siglos, (*i.e.* Occidente, la vieja Europa y sus prolongaciones americanas). Europa Occidental, que en la primera mitad del siglo XX centró su discurso en diversas y variadas formas de nacionalismo, se presenta ahora como una cultura que propone al mundo el multiculturalismo y la diferencia; se resigna a ser, según la opinión de algunos comentaristas, una pasiva receptora de oleadas migratorias a las que mayormente no les interesa ni integrarse en los países receptores ni aceptar como posible y deseable el multiculturalismo sino que por el contrario tratan de conquistar ideológica y culturalmente el viejo continente, con la aceptación de casi todos los gobiernos (de izquierda o de derecha).

Por otra parte ese nacionalismo tradicional nunca había desaparecido totalmente, ni siquiera disminuido en la mayoría de la población. No obstante, la pasiva aceptación del multiculturalismo se intensifica a partir de la prédica de una élite intelectual cosmopolita y no encuentra una activa oposición entre

⁴Preocupa principalmente la cada vez más marcada tendencia a la difusión del "doble estándar" juzgatorio: la norma tiende a adecuarse según la perspectiva del juez, del tribunal o de los gobiernos o de los organismos internacionales y, esto es lo fundamental, esta tendencia se dá en *todo* el mundo y en *todo* el arco político. La Justicia deja de ser ciega para espiar bajo la venda de la alegoría... Contrariamente a esta relativización interesada de la aplicación de la norma, se manifiesta una marcada inflación de los derechos, que contradiciendo el relativismo de superficie, se esencializan nuevamente, pero sin aparente justificativo metafísico u ontológico, lo cual debilita la capacidad y potencialidad de justificación teórica, hermeneútica o pragmática.

las masas posiblemente por el cansancio que representó el final de la Segunda Guerra mundial. En efecto, hacia fines del siglo XX son variados los autores, que de una manera muy curiosa y *sui generis*, desempolvan postulados nacionalistas, integristas o culturalistas. Se conforman núcleos de resistencia civil y militante e incluso teórica a la globalización, al multiculturalismo, pero de una manera radicalmente espuria, mezclando elementos del nacionalismo decimonónico, moderno y clásico con formas de neo-anarquismo e individualismo, en distintas proporciones y medidas pero claras y notorias.

Algunos intelectuales del *fin de siglo XX*, manifiestan confusión, extrañamiento frente al mundo globalizado, no comprenden sus posturas políticas o les resulta difícil explicarse a sí mismos incluso, sus propias posiciones. Estos autores, que fácilmente se podrían autodenominar "progresistas" o "pos-socialistas" defienden formas de pensamiento débil, a falta de una teoría sólida o coherente en la cual identificarse. Entienden, a veces con dolor, que sus postulados de toda la vida parecerían refutados por los hechos o que conducen a formas políticas totalitarias o que sus prácticas (textuales, políticas o cívicas) producen efectos que podrían ser considerados "reaccionarios". Sus escritos manifiestan un marcado sesgo problematizador o explicitan constantemente problemas metodológicos además de teóricos; pero salvo excepciones, no se rectifican.

La producción teórica nacionalista se presenta a una lectura atenta como extremadamente sólida, su discurso es organizado, claro, correcto, prolífico, escrito por autores muy preparados con una vasta lectura de sus camaradas y de sus oponentes, pero mayormente se repiten. No pueden escapar de sus propios círculos hermenéuticos (de los que posiblemente no quieran salir) y demuestran, una palmaria incapacidad para aplicar su predica en una praxis efectiva. O para convencer a las masas: de hecho, no llegan a las mayorías, monopolizadas casi totalmente por los *mass media*, especialmente la televisión y los espectáculos masivos (deportivos, musicales, cinematográficos). No obstante, no dejan de escudarse en escritos donde se clama por una genérica esperanza, una ayuda providencial, una militancia aislada, resistente, anárquica incluso, llena de nostálgica y a veces apocalíptica. Sienten –como Casandra– que advierten pero nadie los escucha.

En la literatura "militante" posmoderna, en cambio, reina otro tipo de confusión. Sostienen salvo casos excepcionales en general, una aceptación del fenómeno como inevitable. No es posible volver atrás ni escapar a la internacionalización, a la superación de las fronteras o a los mercados globales. Algunos –como Viviane Forrester (1996) o Naomi Kleim (2000), o los arquetipos más representativos del Foro de Porto Alegre– se presentan como opositores incluso al capitalismo tardío, pero en sustancia sus discursos no

varían mucho de los que podrían sostener los participantes de Davos. La globalización es vista como inevitable (tanto desde la izquierda o desde la derecha; desde el neo-socialismo o desde la nueva derecha) y se debe –en definitiva– aprovechar, con las concesiones del caso: un capitalismo humanizado, un socialismo del siglo XXI o concesiones por la igualdad, lo derechos civiles o los derechos humanos.

Los escritos de estos autores, sin embargo, no superan en muchos casos el tipo divulgativo, con una pregnante confusión ideológica, conceptual, plagados de contradicciones evidentes, con una publicística de barricada o de circunstancia, más que teoría social o política. Y, principalmente, sin un norte metodológico.

Tanto es así que la vieja guardia socialista (Eagleton 1996, Williams 1989) o de los teóricos más representativos de la teoría social moderna clásica, sienten un profundo pavor ante los nuevos teóricos eclécticos y sintéticos, autores de textos plagiarios, que no superan el nivel de científicidad de la Wikipedia y se refugian en una no menos nostálgica vuelta al Iluminismo, con un sesgo nostálgico no menor al de los teóricos nacionalistas residuales (Habermas 1968, 1973).

Planteado así, es claro que habría una divisoria transversal, entre los teóricos modernos (residuales o incluso algunos neomodernos) y los posmodernos, que salvo algunos autores excepcionales, caen en una propagación de textos híbridos, supuestamente buscados, que encarnarían la definitiva reforma social de la humanidad contra las garras del “sistema” pero con una praxis política ineficaz sino cínica.

Ante este cotexto teórico y creativo un proyecto de ciencia social se torna casi imposible, a menos que se tienda a formular una metodología que dé cuenta de lo múltiple, lo contradictorio o cambiante. La cuadratura del círculo podría encontrarse a partir de la aplicación sistemática de los presupuestos generales de la teoría general y especial de la *semiosfera* (Lotman 1984, 1992) y algunos asedios realizados a partir de la metódica filosófico-semiótica (Rossi-Landi 1985) recurriendo a algunas técnicas de la vieja filología y principalmente de las literaturas y artes comparadas.

Es clara una reflexión final: muchos autores, incluso a su pesar o implícitamente, cuando enfrentan el tema de las oposiciones dialécticas entre nación/mundo globalizado y sus consecuencias discursivas y prácticas, dejan traslucir una profunda nostalgia por la espiritualidad, que se explicita como una inquietante pérdida y su consecuente necesidad de recuperarla, *recuperar ese algo perdido que no se sabe bien cuándo se perdió ni donde ni cómo.* ☰

Referencias bibliográficas:

- EAGLETON, Terry
1996 *The illusions of postmodernism*, London: Transitions, (tr.esp.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires: Paidós, 1997)
- FORRESTER, Viviane
1996 *L'Horreur économique*, París: Fayard
- HABERMAS, Jürgen
1968 *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968. (tr. esp.: *Conocimiento e interés*, Madrid:Taurus, 1982)
1973 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (tr. esp.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra, 1999)
- KLEIN, Naomi
2000 *No Logo*, Toronto: Knopf Canada
- LOTMAN, Iuri M.
1984 "O semiosfere", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 17, 5-23 (trad. esp.: "Acerca de la semiofera", en LOTMAN, Iuri M., 1996: 21-42)
1992 *Kul'tura i vzryv*, Moscow: Gnosis; (tr. esp.: *Cultura y explosión*, Barcelona: Gedisa 1999)
(1996) *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Cátedra, vol.I
- MANCUSO, Hugo R.
1994 "El renacimiento de la historia y la neomodernidad" , *Ad-VersuS*, diciembre, V, 4-6, 1994: 4-6
- ROSSI-LANDI, Ferruccio
1985 *Metodica Filosofica e Scienza dei Segni: nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Milano: Bompiani
- WILLIAMS, Raymond
1989 *The politics of modernism*, London-NewYork: Verso, (tr.esp.: *La política del modernismo*, Buenos Aires: Manantial, 1997)



[Full Paper]

La teoría de la semiosfera aplicada al *plexus* de la cultura posmoderna

HUGO R. MANCUSO
 UBA - CONICET
 IIRS- CNR (Roma)


Resumen:

Presentar una lectura del rol del metalenguaje en la semiosfera tal como la postula la tradición teórica soviética, centralizando el análisis en la propuesta de Iuri M. Lotman, posibilita reflexionar no sólo sobre su alto nivel de articulación con los postulados del llamado Primer Programa Semiótico, sino también sobre las actuales condiciones de posibilidad y vigencia del mismo.

Tal es el objetivo de este artículo que aborda la visión lotmaniana de lo textual y su relación con lo artístico en el marco extendido de algunas teorías deconstrucciónistas o posmodernas.

En la visión de Lotman, la cultura es una suma de textos en relaciones topológicas, (de competencia por el espacio efectivo) en procesos de creolización. Luego, una teoría topológica de la cultura desde el punto de vista semiótico, es también una teoría del relato social. Cuando se presenta el significado desarticulante que produce un quiebre de la hegemonía e impide el funcionamiento de dispositivos de asimilación, se reorganiza la memoria, se transforma una determinada estructura semiótica y se crea otra sobre la base de la anterior.

La ciencia de la cultura (la semiótica en términos de Lotman), permite la "explosión" y con ello la producción de procesos autorreferenciales.

Palabras clave:

Autorreferencialidad – Relato social – Memoria de la cultura – Traducción

Semiotic theory applied to the plexus of the pos-modern culture**Summary:**

Presenting a reading of the metalingüistic role at the semiosphere as it is postulated by the sovietic theoretical tradition, centralizing the analysis in Iuri M. Lotman proposal, allows reflecting not only about its high articulation level with the called First Semiotic Program but also about currents possibility conditions and force.

Such is the objective of this article, which approaches lotmanian text vision and its relation with the artistics within the extended framework of some deconstruction or postmodern theories.

In Lotman's vision, culture is a sum of texts in topological relations (of competence for the effective space) in creolization processes. Then, a topological theory of culture in a semiotical point of view is also a theory of the social story. When the disarticulating meaning appears -which produces a break at the hegemony and prevents the functioning assimilation devices- memory reorganizes, a specific semiotic structure transforms and another one is created on the base of the previous one.

Science of culture (semiotics in Lotman's terms) allows the "explosion" and with this the production of autoreferential processes.

Key Words:

Autorreferentiality – Social story – Culture memory – Traduction

Introducción

Las teorías orientadas a la *descentralización de la topología de la estructura*, comienzan a desarrollarse hacia la mitad del siglo XX, a partir de la expansión de las llamadas corrientes posestructuralistas. Tal crítica en realidad fue anticipada por el estructuralismo ruso-eslavo, corriente de orientación más filosófica que se desarrolla hacia 1910-20 principalmente en los llamados Círculos Lingüísticos de Praga o Praga-Moscú y Lógico o Lingüístico-lógico de Viena. Esta tradición, que presenta una versión distinta en un ámbito teórico análogo, plantea la idea de que el contenido del lenguaje natural –pero también de cualquier otro lenguaje– es fundamental para entender cómo funciona la lengua; y por otra parte –y esto es mucho más interesante todavía– reflexiona a partir de la idea de que determinados fenómenos sólo pueden explicarse por la relación *conflictiva* que existe justamente en torno a los significados. Esta efervescencia teórica que se desarrolla principalmente en Rusia, es interrumpida hacia mediados de los años veinte por el advenimiento de las purgas estalinistas. Casi todos sus representantes terminan en prisión, ejecutados, muertos, algunos exiliados como Roman Jakobson –quien emigra a Estados Unidos– o confinados en Siberia (como fue el caso de Bachtin). Iuri Lotman es uno de los primeros –tal vez el autor más importante– que desarrolla y continúa esa reflexión teórica que reaparece en la posguerra, en la misma línea y retomando el diálogo interrumpido por el estalinismo y la Segunda Guerra Mundial.

En 1986 se llevó a cabo en Moscú, el *Iº Convegno Italo Sovietico di Semiotica*. Este encuentro –de interés para el desarrollo de los estudios semióticos– fue el primer contacto oficial y directo (durante el inicio de la *glasnost* de Gorbachov) entre académicos occidentales –casi todos italianos– y soviéticos.¹ En él fue interesante confrontar dos de las tradiciones semióticas contemporáneas más importantes: la italiana y la soviética (principalmente centrada en Escuela de Moscú-Tartu), las que se habían desarrollado prácticamente sin ningún tipo de intercambio hasta entonces. Allí se pudo constatar las coincidencias que había entre ellas (que eran muchas y notables a pesar de que los contactos, al menos directos, prácticamente no habían existido) y algunas diferencias, no tanto desde el punto de vista teórico sino principalmente de instrumentación práctica. Este Congreso se inauguró justamente con una ponencia de Iuri

¹ Organizado por la Società Italiana di Semiotica, Universidad de Moscú , Universidad de Tartú, Universidad de Bologna , Universidad di Roma I "La Sapienza (Universidad de Moscú - Anfiteatro Principal- Moscú/Moscowa - 3/6 gennaio 1986).

Lotman, "O semiosfere" – tal su título– publicada en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam* (1984: 5-23), texto que marca una coyuntura en su obra, pues a partir de entonces el encuentro con lo distinto o con lo no tan distinto pero diferente en algún sentido o dimensión, se configura como una de las proposiciones teóricas más importantes de su pensamiento. En efecto, Lotman realizó sistemáticamente gran cantidad de investigaciones concretas en torno a la idea del encuentro –a veces traumático– con el otro, presentándola de modo neutro, como algo inevitable que ocurrió por lo menos reiteradas veces a lo largo de la historia humana. La conciencia –sostiene– adquiere autoconciencia al enfrentarse con algo distinto pero no *totalmente* diferente, algo con lo que tiene algún tipo de analogía, que aun visto como inferior, distinto, conquistable, sometible, aprovechable, asimilable (todas posibles tipologías), encuentra puntos de contacto *i.e.* un campo para el desarrollo de hipótesis de comunicabilidad como condición de posibilidad de traducción.

Un tema –central, por otra parte, en la metodología y epistemología de las ciencias sociales– que interesó a Lotman a lo largo de toda su vida fue el del metalenguaje,² cuestión que se presentó de un modo conflictivo en las teorías sociales de la posguerra, sobre todo al interior de las llamadas corrientes postmodernas y deconstrucionistas.

La epistemología de las ciencias sociales o en general del siglo XX supuestamente ya no es realista en el sentido tradicional de la teoría del conocimiento, pero tampoco idealista en el sentido hegeliano. Luego, se encuentra en una situación algo ambigua y caótica: no admite la existencia de metalenguajes veritativos (o dice no admitirla), pero a su vez parecería afirmar que no es posible enunciar nada si no es mediante la utilización de algún tipo de metalenguaje. El ejemplo extremo, tal vez se podría representar en la idea de "rizoma" de Deleuze & Guattari (1976, 1980),³ o de autores como Feyerabend, quien postula la idea de una metodología anárquica en la que no se afirma la existencia de un método (1974), concepciones éstas que, para los epistemólogos realistas –*v. gr.* Bunge entre otros– derivan en una pseudociencia o pirronismo no sólo teórico o epistemológico sino también ético, generando –según algunos– situaciones extremadamente conflictivas. Asimismo, en medio de esta discusión, en el siglo XX también se desarrollan las llamadas teorías de la relatividad lingüística (o sínica en un sentido más

² Brevemente puede formularse como el problema teórico-metodológico que implica el hecho de que el lenguaje –en sus distintas variantes y perspectivas– es no sólo el objeto de los estudios sociales sino también su instrumento de descripción; todo estudio de tipo sociológico, cultural, etcétera, es de alguna manera un fenómeno metalingüístico (*i.e.* metasígnico o metasemiótico).

³ Idea que estos autores no sostuvieron de un modo permanente a lo largo de sus respectivas obras.

amplio), las que en su versión más simple afirman la idea de que en definitiva las culturas son imponentes (*i.e.* cada cultura tiene una determinada cosmovisión tan válida como otra u otras). Otras perspectivas, como las de Rossi-Landi (1985), aceptan en cierto sentido tal relativismo lingüístico pero insisten en que las culturas, en algún punto, tienen experiencias que si bien podrían simbolizarse en un contexto, no podrían traducirse unas a otras.

Justamente, el problema de la autorreferencialidad aparece reiterada y obsesivamente –desde diferentes puntos de vista– en gran parte de los artículos de Lotman, quien prefiere hablar de cultura o –en los últimos escritos– de *semiosfera*, de un modo bastante análogo a como Charles S. Peirce hablaba de semiosis. Lotman parecería no resignar el uso de algún tipo de metalenguaje, evitando concluir –como algunos autores postmodernistas– que todo es texto o relato y no es posible la existencia de algún metalenguaje descriptivo que aspire a un mínimo de intersubjetividad u objetividad. Con relación a esto último –tal vez, el gran problema de las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX⁴ se perfila en una actitud algo intermedia: insiste en el carácter autorreferencial de los estudios culturales (uno de los hilos conductores de casi toda su obra) pero, simultáneamente, trata de sostener (reformulando la cuestión) algún tipo de metalenguaje descriptivo, solución que plantea a partir de uno de sus *leimotiv*, tal las tipologías de las culturas. En tal sentido, para Lotman, las culturas o las conciencias –individuales o colectivas– se construyen y se dan (con factores muy complejos) una imagen de sí mismas; imagen que, por otra parte, se difunde y hereda mediante procesos de aprendizaje, individuales o colectivos.⁵ Peirce resolvía esta cuestión mediante la afirmación de un principio o teoría de verdad pragmática; es decir, la suposición de que en definitiva lo que se impone como criterio de verosimilitud, como metalenguaje descriptivo en un determinado momento histórico, es una concepción de la realidad que se afirma mediante el carácter de terceridad (entendida como la afirmación de un determinado hábito, su reconstrucción constante y, por ello, la aceptación como ciertos, aceptables o verosímiles, de ciertos conceptos de tal realidad). Lotman no es totalmente ajeno a esta perspectiva.

Presentar una lectura del rol del metalenguaje en la *semiosfera* tal como la postula la tradición teórica soviética, centralizando el análisis en la propuesta de Lotman, posibilita reflexionar sobre el alto nivel de articulación de su reflexión con los postulados del llamado Primer Programa Semiótico (Mancuso

⁴ Los epistemólogos residuales, realistas o neorealistas, critican justamente esta actitud posmoderna sosteniendo que la no afirmación o descripción de un metalenguaje implica ingresar en una especie de divagación descontrolada.

⁵ Esta problemática aparecía ya también en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein (1953) escritas en los años cuarenta y un hito (introductorio) en esta discusión.

1987, 1995). Tal es el objetivo de este artículo que aborda de la visión lotmaniana de lo textual y su relación con lo artístico en el marco extendido de algunas teorías deconstrucionistas o posmodernas.

El concepto lotmaniano de *semiosfera* se asienta en el supuesto –muy extendido por otra parte en la tradición teórica soviética– del isomorfismo como modo de entender ciertos procesos.⁶ Para Lotman la cultura aparece como una inteligencia colectiva secundaria; secundaria porque es el emergentismo de las conciencias individuales, consecuencia a su vez del proceso de sus interrelaciones con los otros durante el cual se creolizan. Vivir en una cultura es vivir con otros, alienarse en ella; no podemos imaginarnos la conciencia sin alienación, si no es *en la cultura*. Ahora bien ¿Cómo es posible hacer una descripción supuestamente objetiva de la cultura, de la sociedad, de nosotros mismos, de las relaciones interpersonales, etcétera, con instrumentos que están absolutamente alienados? La ciencia social pretende, a pesar de esta situación, tratar de construir un metalenguaje “de compromiso”: si bien no podemos desalienarnos, es posible eventualmente producir un diálogo con el objeto. En la visión de Lotman, el modo de construir un metalenguaje (inestable tal vez, no definitivo) es a través de una descripción topológica (1969) idea original por la que pretende poner en evidencia que toda construcción textual o principio de realidad, implica la afirmación crítica y constante –la inclusión y la exclusión– de determinados textos de una manera activa, resistiendo así las contradicciones pragmáticas derivadas de la pérdida en la discusión del concepto de frontera textual.

La idea de la topología lotmaniana, es decir, el metalenguaje posible de una teoría de la cultura crítica, es tratar de describir la funcionalidad de los textos en un determinado momento (las consecuencias prácticas de las relaciones textuales). En definitiva la cultura es una suma de textos en relaciones topológicas, *i.e.* en relaciones de competencia por el espacio efectivo, en procesos de creolización. En otros términos, es la construcción de un relato, esto es, la construcción de una visión de sí misma que explica lo que esa cultura es. Por lo tanto, una teoría topológica de la cultura desde el punto de vista semiótico, es también una teoría del relato social. En efecto, toda cultura se cuenta a sí misma su propia historia mediante un conjunto de textos centrales (1969); el desarrollo de ese metalenguaje descriptivo es, en definitiva, aquello que la cultura considera necesario enseñar de sí misma a su descendencia para garantizar el mantenimiento de una hegemonía. Pero simultáneamente, para Lotman es imposible que en un ámbito cultural

⁶ En tal sentido la realidad es comprendida como si tuviese una especie de estructuras básicas comunes por lo que si algo existe en estadios biológicos precedentes cronológicamente a la conciencia, no pueden no existir en el ámbito de lo cultural.

determinado, en algún momento no se presente el significado desarticulante, generador de lo que denomina, en sus últimos textos, “explosión”, *i.e.* una irrupción violenta de significados extraños en el significado nuclear del sistema cultura, situaciones en las que se produce un quiebre de la hegemonía que impide el funcionamiento de dispositivos de asimilación. En tales momentos, se reorganiza la memoria; no desaparece el mundo, se transforma una determinada estructura semiótica y se crea otra sobre la base de la anterior.

Las obras artísticas, justamente, constituyen un tipo particular de producción sígnica –según Lotman– que intencionalmente tienden a provocar la “explosión”; constituyen un dispositivo especial que se crea con el interés de producir la irrupción de significados nuevos y con ello reconstruir la visión que el lenguaje tiene de sí mismo, es decir, producir un proceso autorreferencial.

Metalenguaje y descripciones tipológicas de la cultura

Los procesos comunicativos *creadores de significados*, insiste Lotman, son aquellos en los que hay un mínimo de defasaje entre receptor y emisor y en los que la descripción del otro es en función de la distancia con que es percibido respecto de la propia cultura (1981b). Este es un proceso de modificación recíproca, bipolar que afecta –irrevocablemente tal vez– a las dos culturas (conciencias). En esos casos hay dos universos discursivos que se enfrentan y al menos dos lenguajes (en realidad mucho más) y los textos que se construyen son más heterogéneos, incompletos, imperfectos, es decir, hay una variedad mayor de significaciones y de variables. Obviamente, el texto artístico es una variante de este texto que Lotman denominaba multi o plurilingüe; es decir, es aquel que en algunos casos busca justamente aumentar esa entropía o “imperfección”. Por otra parte, la construcción y contacto entre el emisor y el receptor en el contexto de textos plurilingües, es posible porque existe una memoria –en el sentido semiótico– heterogénea, una tradición o una cosmovisión distinta. A esto apunta Lotman cuando se refiere al término memoria: justamente no a una memoria en común; en todo caso *una memoria que en algún punto puede ser común pero sobre todo una memoria que no es común*: cada parte tiene su propia memoria, su propia historia, y el enfrentamiento entre ellas produce el significado nuevo, aleatorio o imprevisible. Aceptando la noción de género (entendido bachtinianamente como una suerte de intermediario entre los textos anteriores y los textos futuros, 1952-53) Lotman afirma que la activación de la memoria es posible

por la irrupción de lo exterior (del otro). En otros términos, la situación semiótica existe cuando se da una construcción trina,⁷ cuando se produce un salto cualitativo sígnico por la reunión de elementos discontinuos en algún momento del desarrollo de la conducta humana; el pensamiento se estimula con un acto de intercambio en un proceso cuyo desarrollo nunca es lineal.

Lotman también destaca que los intercambios comunicativos –salvo excepciones– tienden a ser asimétricos, intercambiables y no necesariamente perdurables. La situación semiótica exige *siempre* un intercambio (terceridad) que tiende a ser heterogéneo.⁸ La consecuencia de este proceso, en definitiva, es no sólo la emergencia de la conciencia sino también su tendencia a modelizarse como individual (idea central en el último Lotman y reiterada infinidad de veces). En otros términos, no existimos si no es *con* otros, nuestras relaciones *con* los otros son asimétricas, heterogéneas,⁹ pero tendemos a ser idiosincrásicos; es decir, si bien tenemos cierta individualidad, ésta no es absoluta sino dentro de una tradición o memoria común. Asimismo, como los procesos comunicativos tienden a definir un *parteneire* incorporable, no existe –dice Lotman en un punto– no sólo lenguaje o comunicación sino tampoco conciencia sin él. La conciencia por un lado ratifica una cierta individualidad, una cierta autarquía del ser que se considera consciente pero a su vez, es una especie de puente a los otros.

Esta tendencia, por otra parte, es paradójica: nos modelizamos como conciencia pero a partir de una tradición en común, *i.e.* si no estamos alienados en un sustrato común nos cuesta imaginarnos como autónomos. Obviamente, existen períodos históricos, conciencias o sujetos (Lotman prefiere usar autoindividualización o conciencia antes que el término sujeto) que tienden a una mayor homogeneización; y hay épocas proclives a aumentar las diferencias idiosincrásicas. La individualización se manifiesta principalmente cuando se explica algún punto de desacuerdo; estrictamente, la diferencia idiosincrásica aparece cuando se manifiesta un significado intraducible.

Curiosamente, Umberto Eco en sus escritos de la misma época y antes de ese Congreso de 1986 había llegado a conclusiones parecidas. En *Sugli specchi e altri saggi* (1985) (el título alude a los dos sentidos: arriba, encima de los espejos y acerca de los espejos) hace un comentario muy interesante sobre los

⁷ Si bien el funcionamiento del sistema se da un modo binario, el sistema completo es terciario. El signo –tal como lo menciona Peirce– es un fenómeno tripartito: un signo precedente, una práctica sígnica y una recepción de esa práctica en el momento presente o a futuro.

⁸ Como puede advertirse, concluye en una hipótesis parecida a la de Antonio Gramsci respecto de la asimetría sígnica, pero formalizándola más.

⁹ Ya como grupo o como individuo, la misma idea de individuo es un proceso y un producto a la vez de este fenómeno.

puntos de contacto de la teoría semiótica contemporánea (algunas visiones lacanianas acerca del desarrollo de la conciencia y del estadio del espejo) y el espejo, que es una manera de tematizar el metalenguaje. En efecto, el autorretrato, la autoconciencia, es el modo más rico de producción sígnica pero nunca el espejo refleja una imagen directa, sino especular, invertida. La metáfora implícita en esta reflexión, es sobre nuestras relaciones comunicativas en las que las imágenes se invierten, se deforman. Lo mismo piensa Lotman, los procesos comunicativos tienen puntos en común pero también diferencias. Y esas dos circunstancias son irreductibles.

El proceso semiótico entonces, es precisamente aquel por el que una perspectiva se afirma en el proceso comunicativo. Nunca hay una única traducción (*i.e.* una acogida, una lectura) de un texto, porque justamente las conciencias son heterogéneas. A su vez el proceso comunicativo existe porque se tiende a mantener algún tipo de cohesión en la sociedad, en la cultura, *i.e.* se tiende a la formulación, como dice Lotman, de algunos metalenguajes. En otros términos, hay una tendencia irreprimible hacia la diferenciación pero nunca es absoluta (si lo fuese no podría producirse un mínimo de hipótesis de comunicabilidad); así como no es posible aceptar la utopía de Rousseau, tampoco podría funcionar una cultura de la diferencia absoluta. Por lo tanto, si bien la diferencia es inevitable, también es inevitable su control parcial por ciertos metalenguajes que cumplen una función de cohesión semiótica; sólo por ellos los sistemas cobran conciencia de sí; son instrucciones pero no sólo eso, son también imágenes especulares, descripciones simplificadas del mismo sistema.¹⁰ Todo texto es un metalenguaje porque es una especie de descripción de lo que es pero en realidad también es una descripción de cómo debe ser (*i.e.* cumple funciones metalingüísticas).

La descripción y propuesta de Lotman es principalmente operativa. Insiste en que, en definitiva, las culturas –entre otras cosas– construyen tipologías, descripciones, clasificaciones de lo real e incluso de la misma imagen que tienen de sí mismas; algunas insistirán en la afirmación de determinado tipo de metalenguaje, otras tenderán a deconstruirlos y flexibilizarlos. Las culturas buscan, un estilo, una idiosincrasia o peculiaridad; pero ese cierto relativismo sígnico no puede ser absoluto porque nunca están totalmente aisladas. Puede haber culturas que se aíslan más que otras o que haya períodos del desarrollo histórico de las mismas en los que tiendan a aislarse (Lotman lo dice permanentemente, por eso para él es tan importante la tipología como descripción operativa de las culturas); pero por más que una determinada cultura busque aislarse, no puede evitar el contacto con los otros. Por lo tanto

¹⁰ Por ejemplo, *La germania* de Tácito es, en algún sentido, una gran construcción metalingüística simplificada, reductiva pero que dio conciencia a los romanos de lo que eran.

la consecuencia inevitable es la creolización, la fusión de signos (de significados) en las culturas. Por otra parte rescata (no tanto por deseo sino por inevitabilidad) la idea de que en definitiva no podemos escapar a –lo que se ha llamado tradicionalmente– los elementos “universales” de la cultura. Tal vez no acepta en principio una cultura universal pero retoma el término, entendiéndolo ya no como lo concibió la visión historicista hegeliano-marxista, sino en el sentido de que hay elementos comunes entre las culturas. Estos “universales” culturales se derivan de dos núcleos: la experiencia común de la humanidad (los seres humanos –hasta donde lo podemos entender hoy día– tenemos un pasado común); y las relaciones recíprocas entre culturas o la interacción (conflictiva) entre ellas.

En este esquema general insiste en un aspecto importante:¹¹ en definitiva, sostiene Lotman, podría entenderse las culturas o incluso las prácticas culturales efectivas en ellas, como centradas en un modelo de comunicación entre *yo*, (el que habla o emisor) y *e/* (el receptor), es decir el esquema básico de la comunicación en la tradición de las ciencias sígnicas;¹² o centradas en los esquemas que denomina *yo-yo*, *i.e.* procesos de comunicación en los que el emisor y receptor tienden a coincidir. El modelo comunicativo *yo-e/* supone y pone el énfasis en la transmisión de un conocimiento, de una información de alguien a otro. En cambio los procesos en los que el emisor y el receptor, efectiva o simbólicamente coinciden o tienden a coincidir, no buscan tanto transmitir un mensaje (datos, información) sino tal vez, clarificar algo implícito en el emisor, que no está totalmente claro para él mismo (para su conciencia). Es el típico caso del autorretrato o de lo que podríamos denominar autoconocimiento. El esquema *yo-yo* se da sobre todo en esos procesos de introspección, explicitación de lo implícito, construcción de la propia imagen (entendida como un proceso individual) o clarificación que la cultura (la sociedad) se da de sí misma; particularmente se da en la producción artística, la que no tiene por objeto primordial transmitir información –aunque puede hacerlo– sino reconstruir la visión que el lenguaje tiene de sí mismo, es decir, producir un proceso autorreferencial. El lenguaje, el proceso comunicativo basado en un esquema *yo-yo* en definitiva, apunta a la redefinición de los límites que la conciencia tiene de sí misma; son esquemas que suponen que la introspección puede inducir a un autonocimiento sin la intervención del otro. Obviamente, estos dos modelos comunicativos no se dan puros en ninguna

¹¹ Confr. particularmente “Sobre los dos modelos de comunicación en el sistema de la cultura” (1973).

¹² Hay un emisor que habla, transmite información a un receptor y estos roles son intercambiables (gran cantidad de autores que describieron este proceso). El sentido común al concebir el proceso comunicativo, piensa en un emisor y un receptor, desde la utilización de un código en común, un momento, un contexto, etcétera.

cultura y en ninguna conciencia. Las culturas o las épocas culturales (o determinadas prácticas culturales) en ciertos momentos ponen el énfasis en el primer modelo comunicativo y en otros en el segundo.

Lotman observa que una de las claves para comprender el proceso comunicativo autorreferencial, es que además de ser un discurso interior mudo en términos de Vigotsky –psiquiatra soviético al que Lotman cita extensamente (1973 (1998):49)⁻¹³ también posibilita el desarrollo de un discurso con nosotros mismos que tiende a aislarnos del mundo exterior; tal el caso de culturas cuyas estructuras semióticas parecieran buscar construir imágenes de sí mismas, aisladas del resto. Además, el mecanismo de la autorreferencialidad para Lotman –y esta es otra observación también muy interesante– produce connotaciones, es decir, toma el discurso común, el discurso público, el lenguaje natural y en ese proceso de comunicación, construye un modelo de sí misma donde se da alguna connotación que no tiene necesariamente para todos.

Los modelos comunicativos basados en los procesos emisor-receptor, si bien tienden a crear una simetría entre ambos, suelen ser procesos comunicativos relativamente claros; es decir, si queremos o tenemos la esperanza de que nuestras instrucciones no sean traicionadas, deben ser lo menos ambiguas o confusas posible. En cambio los procesos comunicativos autorreferenciales tienden a ser crípticos (en clave), *i.e.* tienden a transmitir información que sólo pueden reconocer efectivamente quienes tienen una memoria común (quienes ya lo conocen de alguna manera o poseen experiencias relativamente comunes con ese autor, que puede llegar a ser él mismo). Una contrastación empírica muy directa, es el caso de los escritos personales, los que tienden a estar plagados de abreviaturas. Es un indicio de la situación: cuando el lenguaje es autorreferente, tiende a ser un lenguaje más oscuro (en el sentido que lo utiliza Adorno en *Tres Estudios sobre Hegel* (1963)), para entenderlo hay que tener algunos elementos en común. Es decir, tienden a convertirse en construcciones en clave.

Lotman se pregunta cómo culturas ágrañas pudieron desarrollar organizaciones sociales (división del territorio, distribución de la producción, etcétera) de cierta importancia. Su hipótesis es que el funcionamiento como organizaciones sociales complejas fue posible debido a su homogeneidad. Es decir, tal desarrollo, si bien excepcional, se da cuando la cultura –las conciencias– es muy homogénea. En cambio cuando se transforma en heterogénea, *i.e.* cuando se creoliza y se individualiza, la escritura deviene esencial para las

¹³ Recordemos que Vigotsky entendía por discurso interior, la comunicación con nosotros mismos (esto también aparece a fines del siglo XIX en algunas novelas de Italo Svevo o de Joyce).

tareas sociales comunes, porque justamente es necesaria una circulación de instrucciones más o menos claras. Se podría aplicar esta observación a algunos fenómenos actuales, por ejemplo a la subcultura de los *grafittis* en las grandes ciudades. Los *grafittis* actuales, a diferencia de los de mediados del siglo XX, tienden a ser construcciones comunicativas criptadas; es necesario estar alienado en un código para comprenderlos, no es una escritura que busca ser entendida por todos, sino sólo por algunos. Al respecto, Lotman advierte una tendencia a manifestaciones "contraculturales" o al renacimiento de grupos proclives a desarrollar una escritura críptica, donde la comunicación no es tanto con un receptor ignorado, sino consigo mismo o con un emisor muy homogéneo.

El proceso de escritura es el último paso en la afirmación de una autoconcepción, de una imagen de la cultura consigo misma. Los códigos legales o de cualquier otro tipo son, justamente, una serie de ideas, de instrucciones que aspiran a ser aceptadas por la mayor cantidad posible de conciencias. Porque en definitiva (y es la definición que reitera Lotman) la cultura es la memoria aprendida y no la heredada (genética). Esa memoria no heredada, es tal porque vivimos con otros; tiene que ser de alguna manera aprendida, enseñada, impuesta más o menos coercitivamente (y eso ocurre desde el mismo momento en que nacemos: aprendemos el lenguaje, aprendemos un código ético, un código legal, costumbres, hábitos).

La escritura (en un sentido amplio, no sólo la escritura alfábética sino cualquier otro modo de fijación de recuerdos) es fundamental para garantizar la perduración de la memoria, en esa instancia de transmisión de la memoria no hereditaria se está jugando ni más ni menos que la "reproducción social" (en términos de Rossi-Landi, 1985) o la supervivencia de una determinada hegemonía (en términos gramscianos). Es decir, ninguna cultura –y este sería un "universal" cultural enunciado por Lotman– deja de preocuparse por heredar datos, informaciones, por una memoria colectiva, pues la subsistencia simbólica, efectiva, material de esa cultura va en eso.¹⁴

En este punto, podríamos hacer una reflexión. Hay un término que Lotman casi no usa, pero que está aquí implícito, tal el término hegeliano de alienación (que sí usa Wittgenstein o Gramsci en algunos escritos y que es en general un término ampliamente utilizado en la bibliografía marxista). Vivir en una cultura, en un sistema que podemos denominar (con Lotman) sociedad, es alienarse en ella. Aquí reaparece el problema del metalenguaje, o de la objetividad de la investigación social: los casos extremos de identificación total

¹⁴ Lotman da una serie de ejemplos muy interesantes al respecto: el desarrollo de los ornamentos, tiene que ver con este proceso, según su análisis son elementos que estimulan recuerdos y memorias.

o distancia absoluta con el objeto de estudio no permiten un saludable diálogo con el mismo, en ambas situaciones hay una fuerte alienación. Pero claro, desalienarse es imposible (Eco 1962), esa es una suposición bastante ingenua de Hegel en algún punto en la que no deja de pensarse en una especie de época perfecta y primordial antes de la caída y que hereda todavía el primer Marx de los *Escritos económico-filosóficos* (1844).

La ciencia social pretende, a pesar de esto, tratar de construir un metalenguaje “de compromiso”, por el que si bien sabemos que no podemos desalienarnos (porque es imposible), es posible eventualmente producir un diálogo con el objeto. En la visión de Lotman, eso se logra mediante la idea de tipología de culturas.

Teoría topológica de la cultura

Lotman emprende una especie de salida muy original a la cuestión del modo de elaborar un discurso científico de la cultura, atendiendo a sus límites, proponiendo una teoría de la cultura basada en la topología.¹⁵ Las culturas (conciencias) en su contacto con los otros se creolizan, se contaminan (el término no tiene aquí un sentido negativo, es imposible no contaminarse de los signos ajenos, que no son ajenos porque terminan siendo propios). El modo de construir un metalenguaje (inestable tal vez, no definitivo) es a través de una descripción topológica (1969). Idea que, insistimos, es muy original.

La topología es una disciplina de las matemáticas, en particular de las geometrías no euclidianas, que define las relaciones espaciales de los objetos matemáticos entre sí. Lotman toma esta idea de la lógica y la matemática avanzada y trata de traducirla en términos de una teoría del espacio, pero no abstracta o vacía sino un espacio cultural orientado a las relaciones que existen entre sus elementos. Enfatiza que las culturas, las conciencias o los textos (en muchos de sus artículos estos tres términos son equivalentes) tienen relaciones semejantes a las que se pueden describir de los objetos geométricos en el espacio. Esto es, se relacionan con el/los otro/s, ante todo, espacialmente, definen fronteras con otros textos, buscan diferenciar lo que está adentro de lo que está afuera; se podría decir que son relaciones basadas en *afinidad electiva*. Desde un punto de vista de una ética discursiva bachtiniana (que Lotman retoma) pretende poner en evidencia que toda construcción textual, toda construcción de un principio de realidad, implica la

¹⁵ El único autor que plantea algo parecido (antes) es Peirce, pero con otra connotación.

afirmación crítica y constante –la inclusión y la exclusión– de determinados textos de una manera activa. O sea, todo texto acepta algo y no acepta (excluye) algo; dicho de otra manera, interrelacionando las propuestas teóricas de Grasmci y Lotman, no hay ningún texto que no afirme una hegemonía sin correr el riesgo de su disolución textual.¹⁶ A veces las relaciones intertextuales hacen que el rechazo de lo otro sea mayor, a veces hay una mayor tolerancia hacia lo otro, un intercambio mayor, pueden ser de distinto tipo, pero siempre hay una construcción donde aparece la frontera, el límite entre los textos; un adentro y un afuera, un incluir y un excluir. Esta visión es la opuesta a la del “rizoma” de Deleuze & Guattari (1976, 1980) antes mencionada, actitud que para Lotman lleva a la disolución, la inoperancia cultural, práctica o pragmática al impedir la respuesta a los desafíos de la realidad. Por eso hay culturas que desaparecen, que son marginadas, sometidas; ideologías que se dejan de lado, textos que se dejan de leer, cuadros que se dejan de ver, que quedan en los márgenes de las culturas.

Esta es la idea de la topología lotmaniana, es decir, el metalenguaje posible de una teoría de la cultura crítica es tratar de describir la funcionalidad de los textos en un determinado momento, le interesa describir las consecuencias prácticas de las relaciones textuales.¹⁷

En definitiva la cultura es una suma de textos en relaciones topológicas, *i.e.* en relaciones de competencia por el espacio efectivo, en procesos de creolización. Ahora bien, esto se puede explicar de otra manera diciendo que la cultura es la construcción de un relato, esto es, la construcción de una visión de sí misma que explica lo que *esa* cultura es. Por lo tanto, una teoría topológica de la cultura desde el punto de vista semiótico, es también una teoría del relato social. Toda cultura se cuenta a sí misma su propia historia de muchas maneras, mediante los tratados de historia, las historias del arte, los libros sagrados, los textos jurídicos, todo un conjunto de textos centrales que más o menos perduran a lo largo de períodos muy extensos y que son los que constituyen el centro de la misma. Hay textos que parecerían ser (en determinadas circunstancias) prácticamente inamovibles, difícilmente modificables o no totalmente excluibles. A ese núcleo de textos centrales que

¹⁶ Las culturas para Lotman pueden entrar en una especie de callejón sin salida cuando no pueden responder a los *inputs* de la realidad, de la cotidianeidad. ¿Por qué un libro se deja de leer? ¿Por qué un cuadro se deja de observar? Puede ser porque ya no intercambia nada con el público del presente, tal vez no definitivamente, tal vez se puede recuperar en algún momento, pero hay textos que parecerían ser abandonados, marginados, dejados de lados, para bien o para mal según nuestro gusto hay siempre un proceso de elección. Obviamente, este proceso es mucho más complejo.

¹⁷ Esas fronteras de las culturas pueden ser internas también. Los grupos, las clases, construyen fronteras entre sí, los subgrupos de una misma cultura puede ser que se produzcan entre sí separaciones, exclusiones.

toda cultura tiene (hasta que deja de tenerlos porque si bien puede renovarlos, siempre hay un núcleo central en cada momento histórico) Lotman lo denomina, "el cuadro del mundo"(1969), *i.e.* el núcleo de la hegemonía que cada cultura tiene en un determinado momento.

El desarrollo de ese metalenguaje descriptivo de un modo efectivo o una determinada descripción cultural más o menos objetiva –en términos relativos– es una especie de construcción de un grafo o esquema de las relaciones textuales centrales, sus inclusiones y sus exclusiones. Estas relaciones textuales no son permanentes ni inmutables; pero son relaciones determinadas por un núcleo central de textos que en un determinado período definen el horizonte de expectativas o lo que podría llegar a ser el criterio de verosimilitud de esa cultura. Este núcleo central textual, integrado por distintos géneros, funciona como un conjunto de reglas. Es lo que la cultura considera que tiene que enseñarse a sí misma, a su descendencia, para garantizar el mantenimiento de esa hegemonía.

Lotman cree que si bien se puede excluir mucho, es muy difícil –aún en situaciones violentas– que el exterminio textual sea total, hay una tendencia a pensar que los textos siempre dejan huellas.¹⁸ Ahora bien, se excluye del centro, de lo que es el "cuadro del mundo", de lo hegemónico, pero siempre habrán elementos "contraculturales", en términos de R. Williams (1977). Gramsci lo explica mejor, tal vez de un modo más simple: la hegemonía tiene siempre la posibilidad de generar una hegemonía alternativa y formas de contraculturas y de subculturas, por llamarlas de alguna manera. La "contracultura" es una oposición que en realidad no socava la hegemonía sino que la refuerza; aparentemente se opone a la hegemonía pero en última instancia la fortalece, directa e indirectamente. Lo que socava la hegemonía es, en términos de Gramsci, la hegemonía alternativa, esto es un grupo de textos –podemos traducirlo en el contexto de Lotman– que discuten con el "cuadro del mundo", el principio de verosimilitud de la realidad.

De esta manera, es indudable que la realidad social es sujeto y objeto de sí misma. Es decir, cuando plantea un criterio de realidad, está planteando un intento de objetivación pero tal intento es un modo de prolongar esa visión del mundo. Claro, las exclusiones son alternativas, parciales, nunca definitivas posiblemente, de ahí la idea de frontera, algo que aparece, de un modo u otro, en todos los textos posibles: el arte, el antiarte, el no arte. En cualquier área que analicemos está esa idea de frontera.

En definitiva, Lotman apunta a que, en las coordenadas de nuestra alineación (a las que no podemos escapar), podamos emitir un juicio crítico, excluir e

¹⁸ Cuestión desarrollada por Derrida (*confr.* 1993).

incluir, elegir, juzgar. Ese es el máximo de “conciencia posible” (Goldman 1966) admitiendo que somos conciencias alienadas en un sistema de valores que nos excede. La suya es una visión interesante y muy productiva por otra parte.

Y aquí aparece nuevamente la cuestión de la memoria de la cultura: este proceso es de constante construcción (y reformulación) de la memoria entendida como el recuerdo de lecturas; es una reorganización de textos en el nivel colectivo que busca justamente la construcción de un mínimo de informaciones comunes. Cuando más se codifica una memoria es más fácil recordarla pero también produce más alienación. Si una determinada suma de lecturas de determinados hechos se codifica en exceso, se simplifica didácticamente, es más fácil responder; pero también es proporcionalmente más alienable y por ello, más difícil el análisis de sus consecuencias prácticas; es decir, se produce una especie de transmisión perversa del recuerdo. En otros términos, si no podemos dialogar con un *sujet* (1989), si no podemos enunciar determinada lectura porque hay una inducción social a callarla, entonces esa memoria tiene un alto grado de alineación; ahí se clausura la construcción de lecturas superadoras, no hay ninguna información nueva que se pueda enunciar en torno a algo, se transforma en una especie de complejo de elementos que no se pueden discutir; una especie de núcleo ciego de la hegemonía que puede entorpecer la reacción que esa cultura tiene para afrontar los desafíos teóricos y los nuevos retos de la realidad cotidiana.

La construcción de estos *sujet*, dice Lotman, es un poderoso *medio de la intervención de la vida* (1989); es decir, son poderosos instrumentos organizadores de la vida colectiva. Pero como lo son, censuran determinados ámbitos de discusión. No es que no puedan reflotarse en algún momento, pero hay una presión colectiva importante para que determinadas cuestiones no se discutan más. A futuro, puede pasar cualquier cosa, no hay nada eterno, pero toda cultura –algunas más que otras, en algunos períodos más que otros– para Lotman, producen esta especie de memoria anquilosada. Al crear textos como *sujet*, –como *locus* clásico tal como se decía en las poéticas del Renacimiento– el ser humano aprende a identificarlo y de esa manera a interpretar para sí la vida y proceder en consecuencia. Es decir, son textos que ya no son leídos, sino que son aceptados como instrucciones sin discusión posible; están naturalizados y prácticamente, en ciertos límites, ya no pueden ser discutidos.

Esto, en definitiva, esconde lo que es una lucha por la verdad *i.e.* lo que esa cultura considera que es verdad. En definitiva no es ni más ni menos que la legitimación de la hegemonía en un determinado momento. Y tiene una contrastación empírica muy interesante, (que es también un tema de investigación curioso) principalmente en un género literario, tal la biografía o la

autobiografía; ahí está en funcionamiento la estructura de la creación de un *sujet*, es decir, de un tema que no se discute, de un tema automatizado. Cuando alguien escribe una biografía o una autobiografía, apuesta a cerrar una discusión, brindar una visión conclusiva, unificada de un determinado texto (el sujeto analizado en la biografía) que de alguna manera tiene como consecuencia, justamente, el reforzamiento de la frontera textual, pues reafirma un límite.

Epistemología de las ciencias sociales y la cultura: anomalía y explosión

En el interés de Lotman por el status epistemológico de las ciencias sociales y de la cultura desde el punto de vista específicamente semiótico, se advierten puntos de contacto con la propuesta peirceana. Hay un supuesto definitorio en el pensamiento de Peirce, tal el sentido de comunidad de signos (que relaciona con la idea de hábito y ley o regularidad de la realidad); para Peirce, la semiosis funciona porque en ella existe un núcleo básico de acuerdos o de hábitos más o menos extendidos. Indudablemente Lotman comparte este principio, parte del reconocimiento de que la cultura está constituida por un núcleo de elementos o signos comunes, de los cuales todos participamos y sin los cuales no tendría sentido la vida social. El problema que podría plantearse en este punto, se relaciona con la connotación de esa idea de comunidad. Es decir, la comunidad podría ser vista como algo cercano al "sentido común" en la perspectiva gramsciana, esto es, una suma desorganizada, alternativa o heterogénea de significados a su vez en relación conflictiva; o bien podría ser entendida de una manera más homogénea, tal como lo postula cierta línea de pensamiento, como una serie de acuerdos o consensos entre la mayoría o la totalidad de los seres humanos, tal la tendencia en cierta sociología cuantitativa o algunos filósofos norteamericanos en algunos escritos, o ciertos intérpretes alemanes del pensamiento de Peirce (v. gr. Putman, 1975; Apel 1975) quienes sostienen que Peirce apunta más bien a una idea de comunidad homogénea. Peirce no se expide demasiado sobre cuál de las dos connotaciones del término comunidad sería la más aceptable para entender su punto de vista, no se preocupa tanto por inclinarse en un sentido o en otro. Por su parte Lotman –siguiendo un poco la línea de Bachtin y Gramsci– se inclina por una visión de comunidad (si bien no utiliza el término) como un constructo heterogéneo, conflictivo, que apunta a la creolización y transmisión

de significados de un modo reticular. Es decir, cuando Lotman habla de semiótica de la cultura se está refiriendo principalmente a cómo se producen nuevos significados, entiende la cultura como un sistema (a veces casi como un organismo viviente) que permanentemente está produciendo significados (obviamente, nuevos, novedosos).

En la teoría peirceana el objeto, aquello a lo que el lenguaje o los lenguajes se refieren, es producto justamente del hábito; hay un mínimo consenso (no necesariamente voluntario, pacífico o definitivo) en torno a una determinada idea de objeto. En esta visión, cuando surge la duda en una determinada situación individual o colectiva, es posible superarla mediante una abducción, es decir, mediante un proceso de enunciación de hipótesis que tiene por objeto facilitar las prácticas.¹⁹ Según Peirce, el objeto es tal *en* una comunidad; es una afirmación, una ley, un consenso. Lotman prefiere hablar de, disolución, anomalía (también como la entiende Peirce) absolutamente imprevisible; si bien el surgimiento de la duda (en términos de Peirce) en una determinada comunidad no puede evitarse, no necesariamente la resolución de una crisis deriva en la generación de un nuevo consenso. Para Lotman, *tiende* a ser así (en algunos casos es más frecuente que pase) pero no puede preverse su resolución.

En tal sentido, Lotman amplía o tal vez es más fiel a la idea peirceana básica. Justamente, Peirce hablaba de semiosis ilimitada; no necesariamente la única interpretación posible de la idea de superación de la duda es la creación de un nuevo hábito. Es cierto que en la sociedad, en la cultura, tiende a haber regularidades, Lotman no lo niega, pero obviamente el proceso es mucho más complejo de lo que han propuesto algunas interpretaciones de Peirce en el ámbito del pragmatismo norteamericano actual, especialmente norteamericano (Rorty 1975).

Estrictamente, la idea lotmaniana del desarrollo de los significados en la cultura se acerca más a la concepción peirceana de objeto dinámico (*C.P.*: 4.536) Hasta un cierto punto, para Lotman es imposible que en un ámbito cultural determinado, en algún momento no se presente el significado desarticulante; que en un sistema cultural no aparezca algún significado *alosemántico*, *i.e.* lo otro (resuena aquí, reelaborado, el postulado gramsciano que afirma que ninguna hegemonía es absoluta). Ahora bien, esa modificación del consenso de la sociedad –que es inestable– ante la irrupción de un significado extraño, normalmente se produce mediante un complejo dispositivo de traducción, que es lo que Lotman denomina –según las circunstancias–

¹⁹ Resumiéndola extremadamente, este es un modo válido de interpretar la metodología peirceana.

frontera, límite o limitación entre el sistema y lo que está fuera del mismo (lo que está en el interior de la cultura y lo que está fuera de ella).

Es decir, en la visión lotmaniana esa irrupción de significados extraños, novedosos o inopinados, se produce mediante un procedimiento de filtro. En ciertos momentos parecería ser que esa irrupción de significados extraños aumenta y se produce lo que denomina, en sus últimos textos, "explosión" (1992), *i.e.* una irrupción violenta de significados extraños en el significado nuclear del sistema cultura.

Las obras artísticas, justamente, constituyen un tipo particular de producción sígnica –según Lotman– que intencionalmente tienden a provocar la explosión. Es decir, lo específico de la obra artística (homóloga a cualquier otra estructura sígnica) es que trata de aumentar las posibilidades de quiebre, es un dispositivo especial que se crea con el interés de producir la irrupción de significados nuevos.

Como podemos advertir, el texto, en la concepción lotmaniana no es sólo una suma de signos sino algo mucho más complejo; de alguna manera en ella está contenida la idea peirceana de interpretante. Un mensaje se convierte en texto en sentido estricto, para Lotman (como para Peirce) cuando un tercero decodifica el mensaje entre emisor y receptor. Aquí aparece el fenómeno de la apertura en términos de Eco (1962); en otros términos, el texto es un mensaje que adquiere un significado pleno cuando es decodificado por un tercero y permite su ingreso en una cadena de semiosis ilimitada (este sería un modo más restrictivo de definir texto para diferenciarlo de mensajes intrascendentes o que no producen ningún tipo de reproducción social). Además los textos según Lotman, no son sólo el mensaje; es el mensaje y las prácticas que se derivan del mismo, en definitiva las lecturas. Los textos empiezan así a adquirir complejidad creciente –paradigmática y sintagmática– adquieren memoria. Es un producto incompleto que se va complejizando, desarrollando constante e ilimitadamente, asimilando –fagocitando– otros textos.

Una "verdadera" cultura para Lotman, es la que dialoga con otras, la que trata de traducir las experiencias de otras culturas e incorporarlas, proceso en el cual se modifica y modifica obviamente a las otras culturas. De allí la insistencia de Lotman en ejemplos extraídos del Imperio Romano, una organización política, cultural sígnica que a lo largo de miles de años, desarrolló un proceso de construcción textual. De igual modo, su interés por las obras artísticas, algunas de las cuales tienen la peculiaridad de afectar infinitos aspectos de la cultura; las grandes obras literarias, expanden sus límites y aunque nadie (o una parte mínima) las siga leyendo, funcionan en la cultura, producen efectos textuales constantemente. Estrictamente, Lotman entiende el texto como una expansión sígnica. En su visión los textos en sentido estricto, contienen ineludiblemente

infinitas voces, las que se mezclan en las funciones textuales.²⁰ Esas voces que se van sumando en vez de empobrecer al texto, lo enriquecen, lo amplían, lo creolizan (proceso por otra parte inevitable). Tal expansión de la memoria (la tradición) de un texto, aumenta la posibilidad de colisión cultural.

Lo interesante es que Lotman no plantea una teoría cerrada; no afirma que todos los textos necesariamente se construyen por estratos heterogéneos de voces ilimitadas, sino que ese es un proceso que se da en *algunos* textos; hay textos en los que esto no ocurre, no tienen estratos, no generan lecturas (si bien pueden generarlas en otro contexto). Su metodología da a entender que puede pasar una cosa u otra, su visión es descriptiva: hay culturas que tienden a ser más dinámicas que otras (el dinamismo tampoco es considerado necesariamente una virtud en sí misma), la ley lotmaniana es a posteriori (no hay tanto una preferencia sino que es una visión meta-metodológica). Si bien hay períodos, culturas que tienden a cerrarse, a homogeneizar sus significados, no hay un imperativo categórico de la existencia cultural.

Esto reconduce a la cuestión del texto artístico, aspecto extendido en las teorías deconstrucionistas o posmodernas. En la bibliografía más reciente se habla de pacto textual entre el autor y el lector; autores como Culler (1982) insisten en esta idea, de interés para entender las relaciones entre el lector y el autor en los fenómenos artísticos. Pero para Lotman, a diferencia de otros autores, las posibilidades de pacto textual son varias, nunca es única ni previsible. Es decir, algunos pactos textuales entre emisor y receptor son muy esquemáticos: el autor y el lector rápidamente entran en acuerdo, piensan más o menos lo mismo, participan de la misma sensibilidad, de una memoria más o menos común y la relación textual no es conflictiva, o por lo menos no lo es en esa experiencia particular. Pero claro, esto normalmente ocurre –dice Lotman– en situaciones muy limitadas. Por lo general, y sobre todo algunos textos, tienden a tener una relación compleja con el receptor, porque representan auditórios heterogéneos. Esto es, en ciertas circunstancias ese pacto textual se complejiza.

La idea de auditorio de Lotman, es análoga a la de lector modelo de la semiótica europea occidental, especialmente el de segundo grado en la última visión de Eco (1984); esto es, quien al entender los mecanismos de producción

²⁰ Uno de los representantes de la Escuela de Constanza, Hans R. Jauss, teórico de la recepción o de la hermenéutica plantea en varios escritos que algunos textos centrales de la cultura, por haber sido profusamente leídos, interpretados, representados, se han contaminado (1978). Su visión es exactamente inversa a la de Lotman o Eco en *Obra abierta* (1962); lo que Jauss propone como teoría de la recepción en realidad es una teoría aniquiladora de las recepciones que intenta recuperar la voz del autor. La visión de Lotman es contraria, es imposible tal vez recuperar la voz del autor o es totalmente relativo (es solamente una voz en la pluralidad de voces que hubo en torno a las interpretaciones de una obra).

de significados puede comprender aspectos que el texto ni siquiera previó enunciar o cuestiones que el autor o el texto quisieron ocultar. Lo interesante aquí es aquello que el texto dice aunque el texto no se da cuenta que está diciendo, el lector modelo de segundo grado es justamente aquel con un mínimo de posibilidad de explicitarlo, quien puede emprender una lectura semiótica, *i.e.* entablar un diálogo, en el sentido bachtinano, con ese texto al interpretarlo de un modo activo.

La contribución lotmaniana a esta cuestión es que en realidad en algunas circunstancias, más allá de interpretar la realidad, hay un tipo de lectura de la realidad que realiza ya el emisor-autor, ya el receptor-lector, donde parecería ser que hay una producción novedosa de un sentido. El autor cuando escribe o el lector cuando lee, dicen o leen algo relativamente distinto, es decir provocan la irrupción de un sentido (relativamente) nuevo en la semiosis; esto ocurre cada vez que hay un texto artístico importante. Pero por otro lado, no se puede escapar a una tercera voz, es decir, ¿quién puede afirmar que un texto es "importante"? Una tercera voz, que dice lo que los otros callan (como podemos advertir, no se escapa en esta perspectiva al sistema triádico). Incluso podríamos hacer un planteo provocador: los premios artísticos, en definitiva, son producto de un amplio consenso en determinado grupo; ahí es inversamente proporcional ¿quién es el que determina qué es o no novedoso? La lectura semiótica es agregar algo que no es evidente, es más que una interpretación, es semejante a la "lectura flotante" en la visión lacaniana (que por otra parte tiene base peirceana) pero que sólo se puede hacer desde esa tercera voz (no es una lectura más) y que además se da (diría Lotman) porque la memoria de quien lee lo permite. Es lo que hace el artista cuando irrumpen con una construcción textual que marca un antes y un después; es algo irrepetible, en algún sentido, porque se dio en ese punto crucial –que no se da siempre– y que no es posible predecir cuándo puede suceder. Tal vez la ciencia social, la semiótica como lo entiende Lotman podría llegar a forzarlo, a facilitarlo, pero tampoco es tan seguro.

Cuando el texto tiene como receptor a un auditorio colectivo –que tiende a ser por fuerza más heterogéneo– empieza a funcionar el fenómeno de la llamada memoria colectiva (idea semejante a la de comunidad de Peirce, pero con mayor insistencia en su heterogeneidad). Es decir, el texto se relaciona con un receptor a veces histórico, individual, pero también se relaciona con un auditorio, *i.e.* con una potencial recepción colectiva; y a la vez, el texto también se relaciona con el autor; de ahí la insistencia bachtiniana en la diferenciación entre autor y héroe en la obra artística: el héroe es el autor transformado por la experiencia de construcción textual (Bachtin [1997]:82-105). Y por supuesto, el texto funciona siempre con relación a la posteridad. O sea, todo texto –y acá Lotman vuelve a ser un discípulo fiel de Bachtin– tiene

una relación potencial con las voces lejanas, las relaciones del texto con el no-texto, lo que está fuera del texto, son múltiples, son verticales y son horizontales; son sincrónicas y son diacrónicas. Se relacionan con el pasado, la memoria individual, lo precedente y con el futuro; con lo que puede ser decodificado a partir de ese texto.

Culler sostiene que el texto (literario en particular) muchas veces actúa como un enigma (1982). Es decir, si no hay una duda, si no hay un enigma, algo a resolver, el texto artístico no funciona. El enigma posibilita la optimización de la relación entre el autor, el texto y el lector; el enigma no sólo detectivesco sino en el sentido más literal: una cuestión, un problema que nos toca, algo que realmente impacta nuestra emotividad o nuestra inteligencia o ambas cosas (si es que son distintas); una duda que tal vez no se pueda resolver o que puede resolverse a partir de la reformulación del pacto entre el autor y el lector. En este sentido, tal vez la visión de Lotman es más extrema que la de Peirce, para quien la duda, el enigma, es un problema a superar; esto es cierto para determinados ámbitos de la vida, pero en otras situaciones la duda es el tema en sí mismo.

Conclusiones

Por algún motivo inexplicable, dice Lotman, la semiosfera tiende a la ampliación, a la expansión de los significados. Hay un aumento cuantitativo de los significados desde el origen de la humanidad (si es que podemos pensar en un origen), luego el auditorio es cada vez más heterogéneo. Esa complejización del auditorio, esa "inflación" textual, es tal vez la más importante de las observaciones de Lotman hacia los años 90 (en realidad ya la había expresado en los años 80). Ahora bien, no hay una explicación clara de este proceso, no es ni bueno ni malo, pero la diferencia más evidente es la cantidad de información acumulada, es decir, la memoria. Esa es la *segunda dimensión de la idea* de explosión que utiliza Lotman, la tendencia es a la expansión de la semiosis, cuantitativamente incluso antes que nada, y eso hace que la heterogeneidad sea mayor. Claro, en los momentos de explosión aparece un significado nuevo, pero no en absoluto; es un significado nuevo en ese sistema cultural, pero no significa que no haya existido antes.

En las llamadas investigaciones científicas, se reconstruye una cadena a partir de algunos eslabones. Peirce, si bien no insiste mucho en por qué eso ocurre,

explica (vuelve a la idea) que podemos emprender reconstrucciones porque compartimos signos con los residuos, los restos. La visión de Lotman es análoga en algún sentido y en otro no. En Peirce parecería ser una explicación más simple: reconstruimos ese contexto porque entre ese residuo y nosotros existen mediaciones; Lotman lo modeliza de una manera más compleja: es una mediación pero insiste en la idea de traducción (lo asimilamos a nuestra experiencia, a nuestra memoria). Una parte de nuestra memoria puede ser que participe de eso, pero puede ser que otra parte no, pero igual podemos mediar en tanto podemos reconstruir el contexto, podemos introducir, asimilar esos residuos a nuestra propia memoria. Hay una insistencia mayor en Lotman tal vez, en el proceso de formación, en esos sutiles mecanismos de producción de significados que son constantes. Entonces antes que participar del mundo, de ese objeto como parecería ser la explicación peirceana, tal vez no participamos tanto de él, sino que en realidad los mecanismos de producción de significados fueron constantes, perduraron.

Lotman está tentado de ver los mecanismos de producción de significados análogos o isomórficos en áreas no humanas. Si bien no la desarrolla, se para en el límite de la llamada zoosemiótica (campo investigable para Lotman).²¹ De alguna manera, la semiosfera, como el último estrato de la vida en el planeta tierra, se desarrolló isomórficamente o análogamente al estrato biósfero. Y esto explica de un modo bastante satisfactorio, que somos mente y cuerpo; la mente es la emergencia de un cuerpo, de lo biológico, es la semiosfera de la biosfera (del cuerpo). Hay aquí un intento de plantear un esquema epistemológico monista (como en Peirce, y en Bachtin).

La cultura que se afirma a fines del siglo XX (Lotman muere en los años 90) se extiende en la llamada cultura globalizada. Algunos autores han considerado esta época como una especie de neopaleolítico en el sentido que grandes porciones del globo terráqueo se presentan unificadas por valores aparentemente parecidos y muy difundidos. Para Lotman, en esos momentos, parecería estarse dando la afirmación de una especie de conciencia colectiva con una suerte de autonomía con respecto a las tradiciones culturas anteriores. Intuye, al final de su vida, que en la cultura humana habría una masificación no absoluta pero sí avasalladora en grandes porciones del planeta; una extensión bastante unificada en todos los rincones de la tierra, una nueva *koiné*, que produciría una lógica automática o autónoma. Lotman advierte que ciertos valores se estaban independizando de las culturas o de las decisiones

²¹ Las investigaciones de Thomas Sebeok a partir de los años sesenta se centraron en la comunicación no verbal y particularmente la comunicación animal (*Confr. Sebeok 1972 y (1996)*, entre otros).

más o menos particulares, señala una especie de modificación de las pautas culturales vividas por la cultura humana en los últimos miles de años (1992).

El esquema comunicativo en el nivel mundial que se terminará imponiendo, sostiene Lotman, preferirá el modelo comunicativo *yo-el*, (el más tradicional) pero con una diferencia, tal que será más difícil producir el intercambio o la inversión de roles. Desde una visión ecléctica y moderada Lotman enunciará aquello que muchos no expresaron desde posiciones aparentemente más críticas y extremistas, tal que ese modelo comunicativo básico del emisor-receptor (en expansión) no puede facilitar el intercambio de los roles. Es decir, detecta la situación de hecho de un grupo muy restringido de emisores que sólo eligen y cada vez más receptores que sólo receptan. Esto es, la preeminencia de un modelo de *transmisión* de información y no de *creación* de la misma. Para decirlo en términos de un lingüista italiano contemporáneo, Tilio de Mauro (1982), detecta el no reconocimiento del derecho de producción lingüística, de producción sígnica, a la casi totalidad de la humanidad y la posibilidad de emisión en un núcleo tal vez más restringido, difícilmente identificable. La visión de Lotman parece conspirativa en cierto modo, pero siente este avance de los medios de comunicación globales, que inducen a que las prácticas sean idénticas, cada vez más parecidas, más transparentes.

Y aquí hay una crítica implícita, muy fuerte hacia supuestos posmodernos aparentemente muy progresistas pero que en realidad facilitan este esquema, en el que una "aristocracia" comunicacional emite y una "plebe" está imposibilitada de hecho, para ocupar lugares de emisión de mensajes, en un mundo globalizado donde además, está perdiendo importancia la escritura. Aquí es necesario recordar que para Lotman la escritura es el desarrollo de un modo de comunicación con uno mismo; es decir, es una especie de afirmación de nuestra (relativa) autonomía y además es la explicitación del código y como tal es el punto de partida de una posible desnaturalización. No es casual que las nuevas generaciones y cada vez más, sean menos escriturarias, lean menos, escriban menos, tengan más dificultades para la producción escrita y su producción oral sea muy abreviada, poco crítica. Esto dificulta la posibilidad de enunciar un relato. El efecto paradójico, al perderse el poder de la escritura, es que se torna muy difícil enunciar una hegemonía alternativa. No poder escribir, objetivar la estructura social mediante la escritura, tiene como efecto una situación de hipernaturalización de la hegemonía, que no se daba, por otra parte, desde las culturas ágrafas.²² Es decir, pareciera ser que se está volviendo a presentar algo que hace milenarios no se presentaba: una cultura, no totalmente ágrafo (porque hay una tradición de miles de años de grafía)

²² Las culturas ágrafas, según Lotman, eran muy homogéneas, por eso no era tan necesaria la escritura.

pero en la que la escritura -y con la escritura la lectura- está perdiendo rápidamente importancia. De hecho los márgenes de posibilidad de construir una hegemonía alternativa en tal situación son escasos. Esa es una tendencia cuyo avance es geométrico, una tendencia arrolladora según la visión del último Lotman y de otros autores.

El receptor en esta situación, al no poder intercambiar los roles es cada vez más pasivo; se traduce –en la sociedad posmoderna, hipermoderna, postindustrial– en un consumidor-receptor pasivo que justamente consume y desea lo que le den. Al ser pasivo, es el consumidor perfecto porque necesita consumir, está obligado, impelido, inducido a ello. Hay una especie de simplificación del esquema comunicativo porque el emisor y el receptor pierden la intercambiabilidad de los roles, tradicionalmente considerado el modo clásico de la comunicación.

En tal situación de hecho, la producción artística se presenta en la cultura como un sistema modelizante que tienden a ser un poco menos “pragmático”: antes que el consenso absoluto, busca el quiebre significativo. La de Lotman es una suerte de refutación, más aún, de desmantelamiento de la teoría del reflejo propuesta por Lukács en su *Teoría de la novela* (1920) o en *Historia y conciencia de clases* (1923) y otros escritos. Lukács entendía que en realidad el arte era una reduplicación de la estructura social, una especie de adorno; en última instancia reproducía la infraestructura económica, aparecía como algo superfluo. Asimismo, para el Trotsky de *Literatura y Revolución* (1924) el arte debía ser propaganda; una especie de ropaje para ideologizar la estructura básica de la sociedad que es el modo de producción de la misma. Si el arte es simplemente una especie de adorno, una “comparsa” de los mecanismos de producción, la única justificación para su existencia, en esta línea de pensamiento es su función publicitaria de la Revolución. Obviamente el de Lukács no es un esquema tan grotesco (y no todo lo que escribe Trotsky por otra parte es tan esquemático) pero en definitiva nos están diciendo que el estudio de las manifestaciones de las superestructuras posibilita la comprensión de la infraestructura. Ahora bien ¿por qué entonces no estudiar directamente sólo la infraestructura? Lotman (quien convivía con la mentalidad del stalinismo y sus aplicaciones culturales) propone pensar de otra manera el estudio del fenómeno superestructural; no es solamente un reflejo pasivo, neutro, inocuo de la infraestructura económica, tal vez la llamada superestructura tenga otras funciones. Indudablemente, tiene una función propagandística (eso lo sabía Gramsci pero también Musolini o Hitler: el arte sirve para crear consenso) pero el modo de crear el consenso es la clave del estudio artístico: no es sólo crear consenso y además, cuando menos violentamente lo haga es más efectivo. Tal vez, dice Lotman, el arte es un

modo de producir significados que de otra manera no se producirían, un modo de plantear problemas que de otro modo no se plantearían nunca.

Así como el arte plantea temas, preguntas, la ciencia de la cultura, de la sociedad, la semiótica en términos de Lotman, explicita aspectos que tal vez de otra manera no se explicitarían. Es interesante también la conclusión. Es decir, las ciencias culturales, las ciencias sociales *no son un adorno más o un simple mecanismo para manipular el consenso y ofrecerse al mejor postor*; son algo más, posibilitan entender algo que de otra manera no entenderíamos; tal vez es lo que posibilita decir lo que acabamos de afirmar. ■

Referencias bibliográficas:

APPEL, Karl-Otto

1975 *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag

ADORNO, Theodor

1963 *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp

BACHTIN, Michail M.

1952-1953 "Problema rechevyj zhánrov" in *Literatúrnaia Uchioba*, I,: Moscow, 1978: 200-219; (tr.esp.: "El problema de los géneros discursivos": *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982: 248-293).

[1997] *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Barcelona: Anthropos.

BACHTIN, Michail, M. / MEDVEDEV, Pavel N

1928 *Formal'nyi metod v literaturovedenii: Kriticheskoe vvedenie v sotsiologicheskuiu poetiku*, New York: Olms (tr.esp.: *El método formal en los estudios literarios*, Madrid: Alianza, 1994).

BACHTIN, Michail M. / VOLOSHINOV, Valentin

1929 *Marksizm i filosofia iazyka*, Leningrad: Universitete; (tr.esp.: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza, 1992).

CULLER, Jonathan

1982 *On Deconstruction*, Ithaca: Cornell Univ.Press; (tr.esp.: *Sobre la deconstrucción*, Madrid: Cátedra, 1984).

1997 *Literary theory: a very short introduction*, Oxford; New York: Oxford University Press.

CURRIE, Mark

1998 *Postmodern narrative theory*, New York: St. Martin's Press.

DE MAURO, Tullio

1982 *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Roma: Laterza.

DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI

1972 *Capitalisme et schizophrénie: l'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit.

1980 *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris: Minuit.

DERRIDA, Jacques

1967 *De la Grammatologie*, París: Minuit; (tr.esp.: *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1986).

1993 *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París: Galilée; (tr.esp.: *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 1998).

EAGLETON, Terry

1996 *The illusions of postmodernism*, London: Transitions; (tr.esp.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires: Paidós, 1997).

ECO, Umberto

- 1962 *Opera aperta*, Milano: Bompiani (seconde edizione modificata: 1967, sulla base dell'edizione in francese, 1965, 1971, quarta edizione modificata 1976).
- 1979 *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano: Bompiani, 1985₃ (tr. esp.: *Lector in fabula*, Barcelona: Lumen, 1999).
- 1985 *Sugli specchi e altri saggi*, Milano: Bompiani.
- 1990 *I Limiti dell'Interpretazione*, Milano: Bompiani; (tr. esp.: *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992).
- 1994 *Six Walks in the Fictional Woods*, Cambridge: Harvard U.P.; (tr. esp.: *Seis paseos por los bosques narrativos*, Barcelona: Lumen 1994).
- 1995 *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano: Bompiani, 1º ed. en italiano; (tr. esp.: *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid, Cambridge: UP, 1997).
- FEYERABEND, Paul K.**
- 1974 *Against the Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press; London: NLB, 1975; Minneapolis: University of Minneapolis, 1979; (tr. esp.: *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid: Tecnos, 1986).
- GOLDMANN, Lucien**
- 1966 *Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire*, Paris: Gonthier.
- 1970 *Marxisme et sciences humaines*, París: Gallimard.
- GRAMSCI, Antonio**
- [1975] *Quaderni del carcere*, (a cura di Valentino Gerratana), Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Torino: Einaudi, 4 vol.; (tr. esp.: *Cuadernos de Cárcel*, México: ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 2001).
- HARTMAN, Geoffrey H.**
- 1981 *Saving the text: literature, Derrida, philosophy*: Baltimore: Johns Hopkins University Press
- LACAN, Jacques**
- 1954 *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, París: Seuil, 1975; (tr. esp.: *El seminario Libro 1 (1953-54)*: Los escritos técnicos de Freud, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981).
- 1960 *Le séminaire, Livre VII: L'Ethique de la psychanalyse, 1959-1960*, París: Seuil, 1986; (tr. esp.: *El seminario Libro 7 (1959-60)*: La ética del psicoanálisis, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1986).
- LOTMAN, Iuri M.**
- 1969 "O metaiazyke tipologicheskij opisanii kul'tury", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 4, Tartu, pp. 460-477; (tr. esp.: "Sobre el metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura", en LOTMAN, Iuri M., 1998: 93-123).
- 1970 *Struktura judozhestvennogo teksta*, Moskva: Iskusstvo; (tr. esp.: *Estructura del texto artístico*, Madrid: Istmo, 1978).
- 1973 "O dvuj modeliaj kommunikatsii v sisteme kul'tury", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 6, Tartu, pp.: 227-243; (tr. esp.: "Sobre los dos modelos de la comunicación en el sistema de la cultura" en LOTMAN, Iuri M., 1998: 42-62).

- 1973b "Zamechaniiia o strukture povestvovatel'nogo teksta", *Semeiotiké Trudy po znakovym sistemam*, VI, Tartu, pp. 382-386: (tr.esp.: "Observaciones sobre la estructura del texto narrativo", en LOTMAN, Iuri M. 2000: 9-14).
- 1974 *Dinamicheskai model' semioticheskoi sistemy*, Moskva:Institut Russkogo Iazyka ANSSR Problemaia.gruppa po eksperimental' noi i prikladnoi. lingvistike, Predvaritel'naia publikatsiia, 60, 23 p.; (tr.esp.: "Un modelo dinámico del sistema semiótico", in LOTMAN, Iuri, (1998):63-80).
- 1977 "Tekst i struktura auditorii", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 9, Tartu, pp. 55-61; (tr.esp.: "El texto y la estructura del auditorio" en LOTMAN, Iuri M., (1996): 110-117).
- 1978 "Fenomen kul'tury", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 10, Tartu, pp. 3-17; (tr.esp.: "El fenómeno de la cultura" in LOTMAN, Iuri M., 1998: 25-41).
- 1981a "Teks v tekste", en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised,14, Tartu, pp. 3-18 (tr. Esp.: "El texto en el texto" en LOTMAN Iuri M. 1996: 91-109).
- 1981b "Mozg-tekst-kul'tura-iskusstvennyi intellekt" en *Semiotica e informatika*, Vol.17, Moscow, pp: 3-17; (tr.esp.: "Cerebro – texto - cultura - inteligencia artificial" in LOTMAN, Iuri M., 1998: 11-24).
- 1983 "Asimmetriia i dialog", en *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 16, pp. 15-30; (tr.esp.: "Asimetría y diálogo", en LOTMAN, Iuri M., 1996: 43-60).
- 1984 "O semiosfera", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 17, 5-23 (trad. esp.: "Acerca de la semiofera", en LOTMAN, Iuri M., 1996: 21-42).
- 1984b "Natiurmort v perspektive semiotiki", *Veshchi v iskusstve (Materialy nauchnoi konferentsii 1984)*, Vipperovskie Chtenia-84, 17, Moscú, pp: 6-14; (tr.esp.:"La naturaleza muerta en la perspectiva de la semiótica", en LOTMAN, Iuri M., 2000:15-22).
- 1985 *La semiosfera*, Venezia: Marsilio.
- 1986 "Pamiat' kul'tury" en *Iazyk. Nauka. Filosofia. Logiko-metodologicheskii i semioticheskii analiz*, Vilnius, pp.193-204; (tr.esp.: "La memoria de la cultura" en LOTMAN, Iuri M., 1998: 152-162).
- 1987 "Simvol v sisteme kul'tury", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 21, Tartu, pp.10-21 (tr.esp.: "El símbolo en el sistema de la cultura" en LOTMAN, Iuri M., (1996) 143-156).
- 1987b "Neskol'ko myslei o tipologii kul'tur" in *Iazyki kul'tury i problemy perevodimosti*, Moscow, 1987: 3-11; (tr.esp.: "Algunas ideas sobre la tipología de las culturas" en LOTMAN, Iuri M. 1998: 81-92).
- 1988 "Tejнический прогресс как культильгийческая проблема", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 22,Tartu, pp.97-116; (tr.esp.: "El progreso técnico como problema culturológico" en LOTMAN, Iuri M., (1996):214-236).
- 1989 "Kul'tura kak sub'ekt i sama-sebe ob'ekt" en *Izbrannye stat'i*, Tallin: Alexandra, t.III, 1993: 369-375; (tr. esp.: "La cultura como sujeto y objeto para sí misma" en en LOTMAN, Iuri M., 1998: 140-151).
- 1992 *Kul'tura i vzryv*, Moscow: Gnosis; (tr. esp.: *Cultura y explosión*, Barcelona: Gedisa 1999).
- 1992b "Tekst i poliglotizm kul'tury" en I.M.L., *Izbrannye stat'i*, Tomo I, Tallin:Aleksandra, pp.142-147 (tr.esp.: "El texto y el poliglotismo de la cultura" en LOTMAN, Iuri M., (1996): 83-90).

- 1992c O dinamike kul'tury", *Semeiotiké Trudy po znokovym sistemam*, 25, Tartu, pp. 5-22 (tr.esp.: "Sobre la dinámica de la cultura" en LOTMAN, Iuri M. 2000: 194-213).
- (1994) *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Venecia: Marsilio.
- (1996) *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Cátedra, vol.I.
- (1998) *La semiosfera. Semíósfera de la cultura del texto, de la conducta y del espacio*, Madrid:Cátedra, vol. II.
- (1998)b *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiótica delle arti e della rappresentazione*, Bérgamo: Morelli e Vitali.
- (2000) *La semiosfera. Semiótica de las artes y de la cultura*, Madrid:Cátedra, vol III.
- LOTMAN, Iuri &Boris A. USPENSKI
- 1971 "O semioticheskon mejanizme kul' tury", *Trudy po znokovym sistemam*, 5, Tartu, pp. 144-166; (tr.esp.: "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en LOTMAN, Iuri M., 2000:168-193).
- 1973 "Mif-imia-kul'tura", *Semeiotiké. Trudy po znokovym sistemam*, 6, pp. 282-303 (tr.esp.: "Mito, nombre y cultura", en LOTMAN, Iuri M. 2000: 143-167).
- LUKÁCS, Georg
- 1920 *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966.
- 1938 *Der junge Hegel - Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich, Europa Verlag, 1948; (tr.esp.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo 1970).
- MARX, Karl
- 1832 "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" in Marx K. y F. Engels, *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, 1932;(tr.esp.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México: Grijalbo, 1968).
- MANCUSO, Hugo R.
- 1987 "La semiótica e la teoria letteraria italiana contemporanea", *Annali d'Italianistica*, 1988, Roma: "La Sapienza".
- 1995 "Significado, comunicación y habla 'común'. La cuestión de la alienación lingüística en Ludwig Wittgesntein y Antonio Gramsci" en AMBROSI, Cristina, Hugo MANCUSO y Silvia RIVERA (compiladores) , *Ludwig Wittgenstein. Nuevas lecturas*, Buenos Aires: UBA, FFyL-CBC
- 2005 *Palabra viva. Teoría textual y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires: Paidós.
- MILLER, J. Hillis
- 1987 *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, Benjamin*. New York: Columbia UP.
- PEIRCE, Charles Sanders
- [1931-58] *Collected papers*, (Vols. I-IV ed. By Ch. Hestshorne & P. Weiss, Vols. VII-VIII ed. by A.W.Burks), Cambridge: Harvard University Press.
- [1958] "Letters to Lady Welby" en *Charles Peirce: Selected Writings (values in a Universe of Chance)*, Wiener Philip (recop.) Nueva York: Dover Publications,1958, Cap. 24 (tr.esp.: "Cartas a Ldy Welby" en *La ciencia de la semiótica*, SERCOVICH Armando (ed, trad. y notas), Buenos Aires: Nueva Visión, 1986:85-110).

RORTY, Richard

- 1991 *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge: University Press (tr.esp.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1998)

ROSSI-LANDI, Ferruccio

- 1961 *Significato, Comunicazione e parlare comune*, Padova: Marsilio; Venezia: Marsilio, 1980₂; nuova ed. aggiornata, introduzione di Augusto Ponzio, 1998₃
- 1968 *Il linguaggio come Lavoro e come Mercato*, Milano: Bompiani
- 1968b "Ideologie della relatività linguistica", *Ideologie*, 4º, pp. 3-69, (1972 (1979₂)): 117-88).
- 1972 *Semiotica e Ideologia: applicazioni della teoria del linguaggio come lavoro e come mercato*, Indagini sulla alienazione lingüística, Milano: Bompiani, 1979₂
- 1985 *Metodica Filosofica e Scienza dei Segni: nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Milano: Bompiani.

SEBEOK, Thomas

- 1972 *Perspectives in Zoosemiotics*, The Hague: Mouton
- 1991 "¿En qué sentido el lenguaje es un sistema modelizante primario?", *Ad-Versus*, 2-3, julio-diciembre 1991, Buenos Aires-Roma: 23-31
- (1996) *Signos, una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós.

TROTSKY, León,

- 1923 *Littérature et révolution*, París: Unión Générale Éditions, 1964 (tr.esp: *Literatura y revolución*, Madrid: Akal, 1979).

VIGOTSKI, Lev Semenovich

- (1982) *Obras Selectas*, Madrid: Visor
- (1988) *La genialidad y otros textos inéditos*, Buenos Aires: Almagesto

WILLIAMS, Raymond

- 1989 *The politics of modernism*, London-NewYork: Verso (tr.esp.: *La política del modernismo*, Buenos Aires: Manantial, 1997)

WITTGENSTEIN, Ludwig, J. J.

- 1953 *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press; (tr.esp.: *Investigaciones filosóficas*, Mexico: UNAM, 1986; Barcelona: Crítica, 1998)



[Update]

Lo stato della teoria decostruzionista americana

REMO CESARINI

IERS - Milano

**Sommario:**

È arrivato il momento, nelle vicende della critica letteraria americana, delle recriminazioni e dei pentimenti. Dopo gli anni degli entusiasmi (lo sbarco dello strutturalismo francese nel 1966; l'arrivo del decostruzionismo nei primi anni Settanta con la conquista della cittadella di Yale; le battaglie in favore del femminismo, del riscatto delle minoranze etniche e dell'orgoglio gay; il lancio a Berkeley nei primi anni Ottanta del neo-storicismo; l'arrivo dall'Inghilterra negli anni Novanta dei «cultural studies»), dopo gli anni delle teorizzazioni spericolate e delle pretese totalizzanti della Teoria, scritta con la lettera maiuscola, sono arrivati la stagnazione teorica, l'indebolimento complessivo degli studi letterari e umanistici nelle Università, il disorientamento, la sfiducia.

Il ritorno delle questioni etiche, caratterizzi tre avvenimenti che hanno cambiato l'atmosfera nella situazione della critica americana dell'ultimo decennio. Si tratta dello scandalo suscitato dalla figura di Paul De Man, del premio per il peggior esempio di scrittura critica assegnato alla filosofa femminista di Berkeley Judy Butler e del tranello Alan Sokal ha teso ai due direttori della rivista *Social Text*, Stanley Aronowitz e Andrew Ross. Tutti e tre gli episodi, hanno contribuito a screditare il decostruzionismo, il culto per la Teoria, il tecnicismo ossessivo e il gergo pretenzioso di tanta critica letteraria americana.

Parole chiave:

Studi letterari – Eticità - Social construction

American's deconstucciónist theory state.**Summary:**

The moment of recriminations and repents has arrived in the vicissitudes of the American literary criticism. It was inevitable. After years of enthusiasm (the unloading of French structuralism in 1966, the arrival of deconstructionism in the first years of the Seventies with the Yale's city conquest, the battle in favour of feminism, the rescue of the ethnic minorities and of the gay pride, the neohistoricism launching, in the first years of the Eighties, England's arrival with its Cultural Studies) after years of theorising and totalizing pretension of the Theory –written with capital letter- it arrived at theoretical immobility, weakening of the literary and humanistic studies in the University, disorientation, distrust.

The return to ethic matters characterizes three events which have changed the atmosphere of the American criticism in the last decade. These are the following: the scandal provoked by the figure of Paul De Mann, the prize for the worst example of written critical assigned to the Berkeley's feminist philosopher, Judy Butler and the Alan Sokal's monotonous repetition to the *Social Text*'s directors, Stanley Aronowitz and Andrew Ross. All of the three episodes have contributed to discredit deconstructionism, the cult for theory, the obsessive technicism and the pretentious slang of so much American literary criticism.

Keywords:

Literary studies – Ethic – Social construction

È arrivato il momento, nelle vicende della critica letteraria americana, delle recriminazioni e dei pentimenti. Era forse inevitabile. Dopo gli anni degli entusiasmi (lo sbarco dello strutturalismo francese nel 1966; l'arrivo del decostruzionismo nei primi anni Settanta con la conquista della cittadella di Yale; le battaglie in favore del femminismo, del riscatto delle minoranze etniche e dell'orgoglio gay; il lancio a Berkeley nei primi anni Ottanta del neostoricismo; l'arrivo dall'Inghilterra negli anni Novanta dei «cultural studies»), dopo gli anni delle teorizzazioni spericolate e delle pretese totalizzanti della Teoria, scritta con la lettera maiuscola, sono arrivati la stagnazione teorica, l'indebolimento complessivo degli studi letterari e umanistici nelle Università, il disorientamento, la sfiducia. Riassume bene questa nuova situazione, raccogliendo le critiche, le autoanalisi spietate, le confessioni di scoraggiamento, un libro (725 fitte pagine) intitolato *Theory's Empire. An Anthology of Dissent* (*Impero della teoria. Un'antologia del dissenso*), a cura di Daphne Patai, una professoressa di letteratura brasiliiana ad Amherst, e di Will H. Corral, un professore di letteratura ispano-americana a Sacramento (Columbia University Press, 2005).

Il libro porta sul controfrontespizio un cartoon di Jeff Reid, intitolato «Colazione teorica: una metodologia per ogni mattina», che già chiarisce bene quali sono gli obbiettivi polemici. Vi sono rappresentate tre scatole di fiocchi di cereali da immergere nel latte per la prima colazione, con titoli e pubblicità parodizzati. La prima scatola contiene i Toasties postmoderni, così reclamizzati: «Come tutto quello che avete avuto finora, ma ben mescolato». «Qualcosa di più di un fiocco di cereale, piuttosto un commento sulla natura della cerealità, e la teoria della cerealività. Con un anello per la decodifica all'interno». La seconda scatola porta la scritta: «Alimenti per una colazione decostruzionista». «Contiene un'abbondante verbosità zuccherina». Due topolini dialogano fra loro. Il primo dice: «Molto secco e insapore, non ti pare?». E l'altro: «La tua domanda è formata, o piuttosto deformata, dai paradigmi cerealicoli delle convenzioni borghesi, che si fondano su nozioni esculatorie fuori moda come gusto, nutrimento e commestibilità?». La terza scatola offre «Fiocchi Foucault». Nella vignetta una voce fuori campo dice: «Ma è vuota!» e ottiene per risposta: «Naturalmente». Terza voce: «È francese, deve essere buona». Il messaggio pubblicitario così definisce il contenuto: «Finalmente, un prodotto per la colazione così complesso che avrete bisogno di un apparato teorico per digerirlo. Non sarà necessario mangiarlo, basterà leggerlo. Un vero tour de force letterario: la colazione come testo!».

Forse è utile commentare un paio di termini usati sul frontespizio dell'antologia. La parola Teoria, scritta con la maiuscola, è diventata un termine onnipresente e onnicomprensivo (imperialistico) nel sistema americano delle discipline. Anche da noi sono comparsi molti insegnamenti universitari

con questo termine nel titolo: «Teoria della letteratura», «Teoria dell'arte», «Teoria dell'informazione», «Teoria della comunicazione», ecc. Ma non hanno mai preteso di sostituirsi, come è avvenuto nei dipartimenti di scienze umane delle università statunitensi, a discipline come l'estetica, la retorica o addirittura la filosofia nelle sue branche tradizionali: l'epistemologia, l'etica, e quant'altro. Ciò è avvenuto in seguito ad alcune differenze di fondo fra il sistema culturale americano e quello europeo: l'estetica, come branca della filosofia, si è di molto indebolita dai tempi di Dewey e fa ogni tanto qualche tentativo per risorgere, ma viene continuamente emarginata, così come l'etica. Entrambe vengono sottoposte ai severi controlli della filosofia analitica, vera disciplina dominante ormai da decenni nella cultura anglosassone. La teoria si riduce a metodologia e la storia della cultura ha subito a sua volta una forte perdita di spessore. Il senso del passato, anche quello più drammatico e apocalittico, alla Benjamin, si è ridotto a rappresentazione piatta del presente, a pura elencazione statistica di eventi e fenomeni. La fortuna, dentro i dipartimenti di studi letterari, della teoria e, da un po' di tempo, dei cultural studies, si spiega anche come un bisogno insoddisfatto di filosofia, di senso della storia, di complessità dell'immaginario.

René Wellek, che è presente in questa antologia con un saggio-denuncia del 1983, intitolato significativamente *Destroying Literary Studies* (*Distruggendo gli studi letterari*), era arrivato negli Stati Uniti alla fine degli anni Trenta portando con sé la grande tradizione filosofica della fenomenologia tedesca, le esperienze del formalismo russo e dello strutturalismo praghe, il culto inglese della grande tradizione predicato da Leavis, la stilistica analitica di Spitzer e quella storicizzante di Auerbach e aveva dato un grosso contributo all'affermazione della nuova critica letteraria americana con un libro intitolato appunto *Theory of Literature* (*Teoria della letteratura*), nato con l'intenzione di dare spessore filosofico alle troppo impressionistiche pratiche di lettura in uso nelle università americane. Un giorno, alla fine degli anni Ottanta, mentre, passeggiando per i boschi del Connecticut discutevamo dell'improvvisa fortuna del decostruzionismo proprio nella sua università di Yale, proprio fra alcuni suoi allievi, si fermò di colpo, mi guardò sconsolato, e disse: «E pensare che io ho scritto un libro intitolato Teoria della letteratura. Adesso è dietro quella parola che si nascondono i più micidiali strumenti per uccidere la letteratura».

Colpisce, inoltre, il fatto che il termine «dissenso», con un improvviso e paradossale rovesciamento di fronte, venga impiegato nel titolo della antologia di Daphne Patai e Will H. Corral per riunire testi spesso classificati come conservatori, almeno dal punto di vista della politica accademica e delle lotte di potere (o di quegli scontri quasi cruenti che sono stati battezzati «guerre culturali»). Quelli che erano un tempo una minoranza innovatrice e dissidente all'attacco delle cittadelle della tradizione, ora sono divenuti parte

dell’istituzione e i conservatori di un tempo si sono trasformati nei portavoce del dissenso. La fine delle ideologie è divenuta essa stessa un’ideologia. L’inevitabile collasso delle grandi narrazioni è slittato esso stesso verso una grande narrazione.

I saggi raccolti nella antologia *Theory’s Empire*, una cinquantina, sono stati scritti quasi tutti negli ultimi due decenni (qualcuno, come quello dello studioso del romanticismo M. H. Abrams, risale addirittura al 1977). Compaiono critici molto noti e autorevoli, qualcuno rimasto fedele a se stesso, come Wayne C. Booth, Frederick Crews, Frank Kermode, John R. Searle, Noam Chomsky, qualcuno incline al pentimento e al ripensamento come Tzvetan Todorov. Obiettivi polemici comuni sono alcune parole d’ordine, come appunto «teoria», «potere», «identità», «relativismo», «testo», «testualità», «decostruzione», «social construction» (quest’ultima applicata alle cose più varie: non solo, per esempio, la moneta o la cittadinanza, ma anche la soggettività, l’identità sessuale, l’identità etnica, e così via). Lo slogan più gettonato è «Ritorno alla ragione». L’elenco dei cattivi maestri comprende alcuni grandi intellettuali francesi: Althusser, Lacan, Foucault, Derrida, Kristeva, Deleuze, Baudrillard e Bourdieu e alcuni americani considerati loro seguaci, fra cui soprattutto Spivak, Bhabha e Butler. (Certo, la denuncia della pretesa egemonia francese suona in questo momento non poco sospetta, dopo l’ondata di sentimenti antifrancesi scatenati dall’opposizione di Chirac alle decisioni politiche di Bush e dopo la contrapposizione, che si avverte sempre più forte negli ambienti conservatori americani, fra valori del fondamentalismo religioso e grande tradizione laica e illuministica).

Una fra le dichiarazioni aperte di pentitismo più peculiari è quella di Elaine Marks, una francesista che ha insegnato a Madison, ora in pensione, in passato molto attiva nel movimento femminista, che ha diretto il centro e il programma di Women’s Studies all’Università del Wisconsin e ha curato varie pubblicazioni sulla teoria femminista francese e sull’omosessualità nella letteratura transalpina. Il suo saggio, uscito in origine sulla rivista femminista «*Signs*» nel 2000, è significativamente intitolato Effetti perversi del femminismo. La Marks dichiara esplicitamente la sua «insoddisfazione crescente nei confronti della politica e degli studi sull’identità, per la loro attenzione eccessiva alle differenze e la mancata attenzione alle cose condivise, per la separazione in due campi opposti degli studi culturali e degli studi letterari, che rispecchia la separazione ancor più preoccupante fra il politico e il poetico», cui aggiunge la separazione, nei programmi di studio, fra educazione linguistica ed educazione letteraria.

La Marks dichiara con candore che da qualche tempo si sente più d’accordo con Harold Bloom, Richard Rorty, Robert Alter e altri difensori delle specificità e complessità dell’immaginazione letteraria che non con le posizioni da lei

sostenute per anni. E racconta delle lezioni che ha tenuto alle sue studentesse sull'autobiografia di una scrittrice nera dell'Harlem Renaissance, Zora Neale Hurston, *Dust Tracks on the Road*, in cui viene restituita - col piglio della vera antropologa e in modo molto espressivo e pieno di sfumature attente alle complessità culturali delle comunità nere del Sud - la storia di oppressione di una donna nera cresciuta nell'Alabama all'inizio del ventesimo secolo. Le studentesse del corso, tutte ragazze e tutte bianche, incapaci di cogliere la ricchezza linguistica e le sfaccettature psicologiche del testo, si mostraronno impazienti e insoddisfatte, perché non vi trovavano quello che si aspettavano: una denuncia aperta e diretta dell'oppressione razzista e sessista. Non era colpa loro, dice la Marks, ma degli effetti perversi della teoria razzista e femminista nelle università americane.

La Marks cita, con totale approvazione, la difesa dell'immaginazione letteraria svolta da Robert Alter nel 1997, pronunciando il discorso d'apertura del convegno annuale della Alsc (l'Associazione degli studiosi e critici della letteratura), pubblicata sul «Times Literary Supplement» il 23 gennaio del 1998: «Se posso prendere a prestito la formulazione usata da un critico della Scuola di Francoforte, Leo Lowenthal, l'immaginazione letteraria è essenzialmente dialettica, portata a esprimere, con spirito di sfida, forti critiche alle ideologie dominanti, alle idee ricevute, ai valori e alle convenzioni letterarie tradizionali, o a sovvertirli in modo sottile. Le grandi opere della letteratura, perciò, continueranno a sorprenderci nella misura in cui non insisteremo a distorcerle per adattarle al letto di Procuste dei nostri pregiudizi; e sta in questo precisamente la fonte del piacere e delle conoscenze che otteniamo leggendole. Quando noi, come associazione, onoriamo la potenza dell'immaginazione letteraria, non facciamo nessun intervento mistificatorio, ma, al contrario, un'apertura empirica ai modi imprevisti in cui uno scrittore originale, pur con tutte le sue imperfezioni, può offrire una prospettiva sorprendente e illuminante su un tema familiare, rovesciare d'un colpo le nostre deboli presupposizioni, o rinnovare con nostra sorpresa gli strumenti stessi dell'espressione letteraria.»

La fondazione, nel 1994, dell'Association of Literary Scholars and Critics (ALSC - "Associazione degli studiosi e critici della letteratura") è una tra le novità presentate dalla scena della critica letteraria americana negli ultimi anni, e ha raccolto attorno a sé quelli che possiamo chiamare - usando le parole del «New York Times» - i «letterati tradizionalisti», i difensori dell'autonomia letteraria e dei suoi valori dagli attacchi mossi da tante Teorie comparse nel frattempo. I promotori della nuova associazione (John Ellis, Norman Fruman, Gerald Gillespie, Ricardo Quinones, Paul Cantor, John Hollander, Robert Alter, Alfred Kazin) e il loro primo presidente, Roger Shattuck, hanno voluto prendere le distanze dall'antica e fortissima Modern Language Association (MLA), colpevole

secondo loro di essere ormai dominata dal decostruzionismo, dal neostoricismo, dagli studi culturali, femministi, etnici, post-coloniali.

Alla destra dell'Association of Literary Scholars and Critics c'è poi un'altra associazione, di impianto decisamente conservatore, la U.S. National Association of Scholars, che non vale la pena di prendere in considerazione, anche se nel clima attualmente dominante a Washington può trovare spazio di azione e appoggi non piccoli nei circoli del fondamentalismo religioso e culturale.

L'Alsc ha ottenuto un qualche successo, giungendo a raccogliere più di 2000 membri (contro i 32.000 della Modern Language Association), ma ha anche deciso di non insistere sulle prese di posizione polemiche e di dedicarsi principalmente, nei convegni annuali e nelle pagine della rivista «Literary Imagination», fondata nel 1999, a una strategia di difesa delle qualità intrinseche all'immaginario letterario, dunque a uno studio della «letteratura come letteratura e non come qualcosa d'altro», secondo principi di base non molto diversi da quelli che erano stati fatti propri, negli anni prima dell'arrivo della Teoria, dal New Criticism.

Alla riunione convocata in occasione della fondazione dell'Associazione, avvenuta a Boston nel 1994, Shattuck lesse le «Diciannove tesi sulla letteratura», che, in stile paradossale, prendono le difese del valore educativo e conoscitivo della letteratura e respingono sia le più rigide concezioni teoriche dello specifico letterario di origine linguistica o testuale sia gli atteggiamenti più concilianti e arrendevoli, che immergono e sciolgono la letteratura nell'indifferenziato mare dei prodotti culturali.

Quella di Shattuck è una figura interessante: studioso del modernismo e delle avanguardie francesi, specialista di Proust, progressista in politica, egli respinge ogni tendenza a sottoporre la letteratura a interessi extra-letterari, compresi quelli politici. Di lui, come di parecchi altri che hanno fondato l'Association of Literary Scholars and Critics (Alfred Kazin, esponente della intellighenzia newyorchese, Robert Alter, famoso biblista e professore sia a Berkeley che a Gerusalemme), ci si può chiedere: sono progressisti o conservatori? Shattuck è un sostenitore della sperimentazione delle avanguardie o un difensore della grande tradizione letteraria? A queste domande si può rispondere soltanto ricordando la complessità e la contraddittorietà della carriera umana di Shattuck. Lui stesso, del resto, ha più volte sottolineato la peculiarità della sua posizione: progressista in politica, conservatore nel campo degli studi letterari e dell'educazione. Egli racconta, nella prefazione al suo libro *Forbidden Knowledge* (1996) un aneddoto, che conferma la sua consapevolezza di portarsi dentro una profonda contraddizione, vissuta in tutta la sua drammatica carica umana: quando gli

Stati Uniti fecero cadere nell'agosto 1945 le due bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, Shattuck si trovava nello scacchiere bellico del Pacifico, da un anno pilota da combattimento sui B-25 e da pochi mesi a Okinawa, con una squadra che si stava addestrando a uno sbarco in Giappone, simile a quello avvenuto in Normandia. La prospettiva realistica era che almeno una metà degli effettivi impegnati nello sbarco sarebbero caduti nell'impresa, quindi ciascuno di loro, fra cui Shattuck, aveva la probabilità del 50% di sopravvivere. Lo sgancio delle due bombe ordinato da Truman gli apparve allora, da un punto di vista personale, una fortuna. Ma da un punto di vista morale, la distruzione delle due città (addirittura la scena della città distrutta di Hiroshima, vista personalmente da un B-25 in volo sulle isole giapponesi) gli apparve subito come inaccettabile, e lo spinse a partecipare nel 1961, sfidando una folla ostile, a dimostrazioni contro la fabbricazione e l'uso delle armi nucleari.

Il dilemma di allora continua a tormentare Shattuck anche oggi e lo spinge a domandarsi, senza trovare risposte semplici, quale sia stato il senso della guerra fredda e il ruolo in essa del deterrente nucleare. Sembra chiaro, anche da questo esempio, che nelle posizioni sue e dei suoi colleghi continui a essere viva una tradizione americana che si può definire umanistica, con un forte spessore etico.

Il ritorno delle questioni etiche mi pare caratterizzi tre avvenimenti che hanno cambiato l'atmosfera nella situazione della critica americana dell'ultimo decennio: tre avvenimenti, tutti finiti sulle pagine dei grandi giornali, tutti doverosamente registrati e commentati nell'antologia di Patai e Corral *Theory's Empire. An Anthology of Dissent* che ci fornisce dunque l'occasione per rivisitare momenti cruciali della cultura americana. Si tratta dello scandalo suscitato dalla figura di Paul De Man, del premio per il peggior esempio di scrittura critica assegnato polemicamente alla filosofa femminista di Berkeley Judy Butler e del tranello che lo studioso di fisica della New York University Alan Sokal ha teso ai due direttori della rivista «Social Text», Stanley Aronowitz e Andrew Ross, inviando loro un articolo parodistico e pieno di enormità pseudo-scientifiche, di citazioni incredibili da Lacan, Lyotard, Kristeva e molti altri, di riferimenti alla matematica e alla fisica contemporanee e di pretenziose teorie filosofiche sulla «social construction» delle verità della scienza, intitolato «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity» (Trasgredendo i confini: verso un'ermeneutica trasformativi della gravità dei quantum). L'articolo, purtroppo, è stato imprudentemente accettato come cosa seria da Aronowitz e Ross e pubblicato dalla rivista nel 1996.

Dello scandalo su Paul De Man, cioè della scoperta, dopo la morte nel 1983 del grande critico di origine belga, esponente di spicco del decostruzionismo a Yale, di una serie di articoli contenenti dichiarazioni antisemite e di appoggio al nazismo, da lui scritti su giornali belgi negli anni 1941-42 e tenuti poi attentamente celati negli anni del grande successo americano, si è parlato molto. In difesa di De Man hanno scritto, dopo lo scoppio dello scandalo nel 1987, alcune voci autorevoli, fra cui, con un lungo, eloquente saggio su «Critical Inquiry» Jacques Derrida. Altri hanno continuato ad avanzare dubbi e a porre domande, in particolare a chiedersi se ci fosse una possibile connessione fra le idee sostenute in quegli articoli e soprattutto il modo reticente con cui De Man aveva nascosto quel suo passato e le pratiche ermeneutiche del decostruzionismo.

In un lungo saggio che fa parte di un intero libro e che è stato accolto in forma accorciata nell'antologia *Empire Building*, Alan Spitzer, professore di storia all'università dello Iowa, ritorna pazientemente sulla vicenda degli articoli di De Man (a quelli pubblicati su «Le Soir» e su «Het Vlaamsche Land» si sono aggiunti nel frattempo quelli usciti su «Bibliographie Dechenne»), smonta molte delle tecniche di difesa dei sostenitori di De Man e giunge anche a parodizzare la strategia retorica del saggio di Derrida (ammissione della gravità delle accuse, loro attenuazione sulla base delle circostanze, sottolineatura di possibili ambiguità, dichiarazioni doppie, significati nascosti); ma alla fine pone con molta forza il problema etico dei comportamenti umani: se è vero, egli sostiene, che le circostanze storiche come la forte impressione fatta sui popoli europei dai successi nazisti nel 1941, l'impossibilità di sottrarsi alle scelte drammatiche del presente, l'ignoranza degli sviluppi futuri possono giustificare il comportamento di De Man, meno giustificabili risultano le vere e proprie bugie che egli infilò in una lettera alla Society of Fellows di Harvard (nel frattempo ritrovata), scritta nel 1955 in risposta a una denuncia anonima, in cui sosteneva che lo zio Henri era suo padre, che lui aveva cessato di scrivere articoli nel 1941 dopo l'introduzione della censura nazista, quando invece ne pubblicò ancora molti nel 1942, e così via. Non si può, in ogni caso, dimenticare che altri, fra cui alcuni condiscipoli di De Man nel Circle du libre examen di Bruxelles, fecero una scelta diversa. L'imperativo etico mette in crisi il giustificazionismo ermeneutico che, nella lettura degli articoli di De Man, fa ricorso alla teoria decostruzionista dell'indeterminatezza dei significati di qualsiasi testo. Ci sono casi, sostiene Spitzer, in cui la lettura non può evitare i problemi del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto.

Il caso della premiazione scherzosa, nel 1998, da parte della rivista «Philosophy and Literature» di Judith Butler come autrice di un brano di discorso critico contorto e incomprensibile, tratto da un saggio nella rivista «Diacritics» intitolato *Further Reflections on Conversations of Our Time* è

analizzato, nell'antologia *Theory's Empire*, dal critico D. G. Myers. La sua analisi, che insiste sulla responsabilità etica che ogni filosofo ha di scrivere limpido e chiaro, sottopone a un esame impietoso anche un intervento a propria difesa scritto dalla Butler per il «*New York Times*», il cui senso è che per esprimere concetti difficili è necessario usare un linguaggio difficile. Ma forse l'intervento più reciso e liquidatorio è venuto, con poche frasi pubblicate su «*New Republic*» nel febbraio 1999, dalla filosofa di Chicago, promotrice di una nuova etica (e ben nota anche da noi) Martha Nussbaum: quella della Butler sarebbe retorica sofistica, una parodia del pensiero, non filosofia. «Quando le sue idee sono espresse chiaramente e in modo succinto, ci si accorge che, senza molte altre distinzioni e argomentazioni, esse non vanno lontano, e non sono poi così nuove. Perciò l'oscurità riempie il vuoto lasciato da un'assenza di vera complessità del pensiero e del discorso. Il quietismo hip della Butler è una risposta comprensibile alla difficoltà di costruire la giustizia in America. Ma è una cattiva risposta. Collabora con il male. Il femminismo chiede di più e le donne meritano di meglio». Dopo lo scherzo fatto alla rivista «*Social Texts*», Alan Sokal ha scritto, con l'aiuto di Jean Bricmont, un libro contenente il saggio originario e molte delle reazioni suscite. Il libro è uscito in Francia con il titolo *Impostures intellectuelles* (1997) e negli Stati Uniti con il titolo *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (1998) [è disponibile anche una traduzione italiana dal titolo: *Imposture intellettuali* (1999) n.d.R.]. A questi documenti sono dedicati, nell'antologia, ben due articoli: uno degli stessi Sokal e Bricmont, uscito sul «*Times Literary Supplement*» come risposta alle reazioni francesi e l'altro di Thomas Nagel sull'intera vicenda. In occasione dell'uscita parigina del libro, Julia Kristeva non è riuscita a trattenersi e ha fatto una dichiarazione sicuramente esagerata e fuori tono, riportata in Italia dal «*Corriere della Sera*», nella quale ha accusato Sokal di essere un sandinista, i due autori di essere francofobi e di fare disinformazione, e ha loro raccomandato di sottoporsi a cure psichiatriche.

Tutti e tre gli episodi, a quanto pare, hanno contribuito a screditare il decostruzionismo, il culto per la Teoria, il tecnicismo ossessivo e il gergo pretenzioso di tanta critica letteraria americana. Ma, a parte questi affondo gustosi su questioni che sono state oggetto di polemica, sono molti i saggi raccolti nell'antologia *Theory's Empire* su cui varrebbe la pena di soffermarsi e ragionare: l'intervento ironico, per esempio, di Chomsky sulle assurdità di alcuni discorsi che ha sentito in materia di scienza e di linguistica; o la denuncia di Lee Singel di alcune ridicole interpretazioni che la «madre» dei gay o queer studies, Eva Kosofsky Sedwich ha dato dei testi di Henry James e Jane Austen in libri e saggi ormai famosi (*Between Men*, 1985 e *Epistemology of the Closet*, 1990) scoprendo, senza il minimo appoggio testuale, negli uni la presenza del tema escrementizio e negli altri quello della masturbazione

femminile; o l'illustrazione molto chiara e convinta che Nancy Easterlink fa delle possibilità di fondare una teoria cognitivista e bioepistemologica della letteratura; o le pagine di Clara Clairborne Park su Roland Barthes, la morte dell'autore e il culto degli immortali in Francia; o quelle di Jeffrey Wallen su Edward Said e il contesto sociale delle opere letterarie; o il brillante ragionamento di Denis Donoghue sulle pretese egemoniche del decostruzionismo di Derrida e sulla necessità di distinguere fra teorie, o meglio principi di comportamento intellettuale e morale, e Teoria come disciplina e istituzione accademica; o le riflessioni e analisi di Vincent Descombes sul referente, quelle di Mark Bauerlein sul «social constructionism», quelle di Russell Jacoby su meriti, demeriti e fortuna critica del termine «thick description», lanciato dall'antropologo Clifford Geertz.

Mi soffermo, piuttosto, su un saggio, che mi sembra pieno di buon senso e di osservazioni interessanti e che, nonostante tutto, non vuole abbandonarsi al pessimismo. È intitolato *Crisis in the Humanities?* (*Crisi nelle facoltà umanistiche?*) e l'autrice è una brillante studiosa di Stanford, Marjorie Perloff, ora in pensione, a suo tempo molto impegnata nella sperimentazione di nuovi programmi di studio nella sua Università. La Perloff passa in rassegna diverse concezioni della letteratura, da Aristotele ai giorni nostri, quella essenzialmente retorica che si occupa di come funziona il linguaggio (rapporto con la linguistica), quella che attribuisce ai testi letterari una potente capacità di esprimere conoscenza e verità (rapporto con la filosofia), quella che li considera oggetti estetici, prodotti di una tecnica artistica raffinata (rapporto con le arti e la musica), quella che li considera formazioni storiche e culturali con precisi messaggi ideologici da comunicare (rapporto con la politica). A ciascuna di queste concezioni fa risalire metodi diversi di studio. Dopo avere constatato che, negli ultimi due decenni, negli studi letterari americani è divenuta largamente prevalente la quarta concezione, quella sostanzialmente fatta propria dai Cultural studies, con i conseguenti cambiamenti nell'assetto disciplinare dei dipartimenti, nelle liste dei testi da leggere e nel metodo (divenuto metodo unico per leggerli), la Perloff propone una visione che si può definire eclettica o relativistica (René Wellek l'avrebbe definita prospettivistica). Secondo lei ognuna di quelle concezioni e ognuno di quei metodi di studio hanno una loro giustificazione e una loro utilità e una delle ragioni della crisi sta nella chiusura di ogni scuola e tendenza dentro un unico metodo e, aggiungerei io, nella tendenza dei Cultural studies ad adattarsi a una versione appiattita e banalizzante dello studio dei testi, allentando i legami con la tradizione britannica e con le correnti più aggiornate di storia della cultura.

La Perloff porta l'esempio dell'*Ulysses* di James Joyce. Nei primi decenni successivi alla sua pubblicazione, quel grande libro è stato letto come una

moderna e parodica Odissea oppure come un raffinato esperimento in cui trama e personaggi erano subordinati a un eroico sfruttamento di tutte le possibilità creative ed espressive del linguaggio. La trama del romanzo, con la sua straordinaria rete di motivi ricorrenti, allusioni, riferimenti incrociati e percorsi simbolici è stata esaminata da tutti i possibili punti di vista. Poi sono venuti gli studi di William T. Noon e Kevin Sullivan sull'educazione ricevuta da Joyce presso i gesuiti e sull'importanza della teoria estetica di Tommaso d'Aquino per capire la concezione della poesia di Joyce. Poi è arrivato lo strutturalismo e ogni interesse per le idee dell'autore di un'opera letteraria è stato gettato dalla finestra e si è passati a un esame analitico spesso molto raffinato delle sue strutture narrative e dei suoi modelli intertestuali. Infine sono venuti, negli ultimi decenni, i Cultural Studies e Ulysses è stato letto come testo in cui le dinamiche della razza, del potere, dell'impero e della differenza sessuale si scontravano sullo sfondo di un'Irlanda ridotta a colonia inglese, per cui i temi prevalenti nelle interpretazioni del testo sono stati il nazionalismo, il colonialismo, l'imperialismo e la condizione della donna, divisa fra i due modelli contrapposti della vergine e della prostituta. Ma in che cosa, si chiede la Perloff, questo tipo di letture ispirate dai Cultural studies, che trovano sicuramente una conferma nel ricco sistema tematico e verbale di Ulysses, sono diverse o migliori di quelle che nello stesso testo hanno trovato le prove della presenza del linguaggio tomistico? Ed è proprio necessario, sembra chiedersi la Perloff, concentrarsi su questi aspetti di Ulysses e dimenticare tutto il lavoro di analisi della sua struttura narrativa e del suo linguaggio?

La sua posizione mi sembra chiara e mi sembra confermare un'impressione che credo valga anche per la situazione italiana, dove pure si nota una generale crisi di stanchezza e scoraggiamento negli studi letterari: l'impressione è che coloro che avvertono più drammaticamente la crisi sono quelli che si sono dedicati con fede assoluta a una sola concezione della letteratura e a un solo metodo, considerato l'unico e il migliore, per studiarla.

La Perloff, d'altra parte, pur essendo perfettamente consapevole della crisi, non solo degli studi letterari ma dell'intero sistema delle scienze umane, non rinuncia a una nota di ottimismo. Una spinta a vedere le cose con meno angoscia le viene dalla navigazione in Internet, nel corso della quale scopre l'esistenza di siti molto belli e interessanti: un sito interattivo, per esempio, che offre quasi tutte le opere di Beckett e una grande quantità di materiale biografico, critico, interpretativo, comprese sette parodie di *Aspettando Godot*; un sito inglese che offre quasi tutti i manifesti del futurismo, altrimenti difficili da trovare; gli utilissimi archivi Wittgenstein disponibili in un sito norvegese; uno straordinario sito *Ubu*, organizzato da Kenneth Goldsmith, un appassionato d'arte che non è collegato con nessuna università. Chi visita questi siti? si chiede la Perloff. E risponde: non solo studenti o i loro professori. Ci sono a

quanto pare varie migliaia di persone, nel mondo, interessate a saperne di più delle opere dei Beckett, o dei Blake, o dei Proust e a condividere con altri le loro interpretazioni e il loro entusiasmo per la letteratura.

Ma allora, conclude la Perloff, c'è o non c'è questa crisi? «Sì e no. Nell'università, e specialmente nei dipartimenti di letteratura, la crisi, purtroppo, è reale, come dimostrano il calo delle iscrizioni e le scarse occasioni del mercato del lavoro per i professori di letteratura. Ma questi fenomeni possono anche essere il sintomo di un'altra disfunzione: una scarsa corrispondenza fra programmi di studio ormai invecchiati e gli interessi reali di eventuali nuovi studenti. Il cambiamento principale dei programmi nei corsi d'inglese negli ultimi decenni è stato lo spostamento dell'attenzione dagli scrittori maggiori a quelli di minora importanza, con il risultato di far leggere molte poesie, racconti e romanzi scritti da esponenti di gruppi etnici o razziali di solito ignorati o di donne. Ma senza una ben definita nozione di perché è importante leggere testi di letteratura, sia di scrittori ben affermati sia di scrittori marginalizzati, lo studio della 'letteratura' diventa solo un dovere, un modo per distribuire in qualche modo i crediti da raccogliere».

Non so se l'insistenza con cui, in questa antologia, viene usato il concetto di 'eticità', come valore intrinseco dell'opera letteraria sia del tutto giustificato. Io sono pronto a riconoscere all'opera letteraria, pur con i mezzi suoi propri e grazie alla ricchezza di significati e di rappresentazioni che ne fanno la specificità, un valore ampiamente conoscitivo, di cui sicuramente fanno parte le decisioni e le azioni che compiono i personaggi e i giudizi che possono darne i lettori. Sono però più incline a parlare di eticità e responsabilità professionale dei critici e degli studiosi della letteratura. In appendice all'antologia di Patai e Corral viene riportato un «giuramento ippocratico» pronunciato, fra il serio e lo scherzoso nel 1979 dal critico di Chicago Wayne C. Booth, specialista dei problemi della narrativa e anche, guarda caso, di quelli del rapporto fra narrativa ed etica. Primo comma del giuramento: «Prometto di non pubblicare nulla, né favorevole né sfavorevole, su libri o articoli che non ho letto interamente almeno una volta». Sulla base di questo principio, egli pensa che almeno un quarto dei libri o degli articoli di critica oggi correnti verrebbe scartato. Secondo comma: «Prometto di non pubblicare nulla su libri o articoli finché non li abbia capiti, vale a dire finché non abbia ragione di pensare che posso riassumerli in un modo che risulterebbe riconoscibile all'autore». Sulla base di questo secondo principio un altro quarto dei libri e degli articoli oggi correnti andrebbe al macero. Terzo comma: «Non accetterò di leggere le critiche rivolte da un critico a un altro critico se non sarò certo che egli avrà rispettato i primi due comandamenti». Quarto comma: «Non mi imbarcherò in nessun progetto di lavoro se non sarò certo di rispettare i primi tre giuramenti». A questo punto, quasi tutta la produzione critica oggi corrente è

andata al macero. Quinto comma: «Non considererò le mie inevitabili violazioni delle prime quattro promesse con indulgenza maggiore di quella che riserverò a chiunque altro.».

I principi di Booth mi sembrano tutti sottoscrivibili e sotponibili al giuramento di chi fa professione di critica anche in Italia. Aggiungerei, tenendo conto delle nostre specificità nazionali, un sesto comma (anch'io dovrei essere fra i primi a pronunciarlo): «Prometto di non scrivere nessuna storia letteraria prima di avere letto per intero tutte le opere prese in considerazione e di ignorare tutte le precedenti storie letterarie a meno di essere certo che chi le ha scritte ha letto veramente tutte le opere che ha preso in considerazione.» 

Referencias bibliográficas:

- NOON, William T.
1957 *Joyce and Aquinas*, New Haven, Yale University Press
- PATAI Daphne & Will H. CORRAL (edit)
2005 *Theory's empire : an anthology of disset*, New York : Columbia University Press
- PERLOFF, Marjorie
1991 "Picketing the Zeitgeist: Crisis in the Humanities?" *American Book Review*, 12,
no. 6 (January-March)
2000 "Crisis in the Humanities," Plenary Address at Hebrew Univ, Jerusalem:
Paradigms of learning in Diverse Cultures, June 19-22
- SHATTUCK, Roger
1996 *Forbidden knowledge : from Prometheus to pornography*, New York : St. Martin's
Press
- SOKAL, Alan D.; Jean Bricmont
1997 *Impostures intellectuelles*, Paris: O. Jacob (tr.eng.: *Fashionable nonsense :
postmodern intellectuals' abuse of science*, New York : Picador USA, 1998)
- SEDGWICK, Eve Kosofsky
1985 *Between men : English literature and male homosocial desire*, New York :
Columbia University Press.
1990 *Epistemology of the closet*, Berkeley : University of California Press
- SULLIVAN, Kevin
1957 *Joyce among the Jesuits*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985
- WELLEK, René
1949 *Theory of literature*, New York, Harcourt, Brace (tr it.: *Teoria della letteratura*,
Bologna: Il mulino, 1969)



[Update]

Tra comunismo e globalizzazione

Crisi della coscienza critica della cultura: il caso di Ucraina e Belarus'

OXANA PACHLOVSKA

IERS - Bologna


Sommario:

Nell'ultimo decennio sia le società postcomuniste in quanto tali sia la visione critica delle medesime al "di dentro" e "al di fuori" (compresa dunque l'ottica occidentale) vivono in larga misura in una sorta di allucinazione collettiva. E dunque, sia a chi opera all'interno di queste società, sia chi le segue dall'esterno con distacco critico piace pensare che siamo di fronte a una trasformazione invero radicale. E non a caso, se si tenta di definire in termini meno generici la radicalità di tale cambiamento, ci si trova invero in difficoltà.

Dati i limiti a disposizione, concentriamo la nostra attenzione su due casi significativi, due paesi che contrastano e/o confermano le dinamiche comuni di questo stesso spazio: Ucraina e Belarus'.

Uno degli errori di valutazione da parte dell'Occidente è stato quello di applicare proprie categorie politiche a fenomeni del tutto peculiari propri della società postcomunista.

Sullo sfondo di una Polonia democratica parte dell'Unione Europea, di una Russia che sta riconquistando la sua dimensione imperiale "modernizzata" e di una Belarus' fagocitata –sembra per lunghi anni a venire– dal regime, *l'Ucraina rimane l'ultimo laboratorio della costruzione della democrazia in uno spazio slavo-ortodosso postcomunista*.

Parole chiave:

Neocolonialismo – Neototalitarismo – Dialogo - Polimorfismo culturale

Between communism and globalization. Critical consciousness of culture: Ukraine and Byelorussia's cases

Summary:

In the last decade, the postcommunist societies as well as the internal or external critic vision of them (including the western viewpoint) live mainly in a kind of collective hallucination. Therefore, whoever operates at the interior of these societies as well whoever follows them from outside with critic distance, likes to think that we are in front of an actual radical transformation. And not accidentally, if it has to do with defining in less generic terms the radicalism of that change, we actually are in trouble.

One of the valuation mistakes from part of Occident has been to apply political categories of their own to peculiars phenomena of post-communist societies. Inside the disposed limits, we shall focus our attention in two significant cases, two countries which contrast and/or confirm the common dynamics of this same space: Ukraine and Byelorussia.

At the bottom of a democratic Poland which is part of the European Union, of a Russia which is reconquering its "modernized" imperial dimension and of a fagocited Byelorussia, Ukraine is still being the last laboratory of the democratic construction in a postcommunist orthodox-Slav space.

Keywords:

Neo-colonialism – Neo-totalitarianism – Dialogue – Cultural poliformism.

I monumenti di Lenin sollevati fellinianamente in cielo da possenti gru in Russia come in Ungheria, in Polonia come in Ucraina, in quei pochi mesi del 1991 hanno segnato il passaggio dal “socialismo reale” al surrealismo politico. Cosa è sorto sulle macerie del Muro di Berlino? Una nuova propaggine delle “vecchie democrazie” consolidate, malgrado i loro acciacchi, o un *neototalitarismo* di nuovo conio? Culture e popoli con una loro identità o terreno indistinto buono solo per una *neocolonializzazione* selvaggia?

Nella nostra disamina distingueremo per comodità due aspetti comunque indissolubilmente intrecciati tra loro: *il versante più squisitamente politico* e quello *culturale*. In effetti, per capire le nuove dinamiche che si sono andate affermando nello spazio postcomunista è indispensabile precisare in primis le coordinate politiche che sottendono un cambiamento tanto globale.

Il crollo del totalitarismo sovietico ha imposto per un verso la necessità di confrontarsi con l’eredità del passato comunista e, per un altro verso, l’urgenza di vedersela con un presente *teoricamente democratico*, ma praticamente versione mal digerita di un capitalismo selvaggio in chiave mafiosa.

Nell’ultimo decennio sia le società postcomuniste in quanto tali sia la visione critica delle medesime al “di dentro” e “al di fuori” (compresa dunque l’ottica occidentale) vivono in larga misura in una sorta di allucinazione collettiva (quanto voluta e coltivata ad arte resta ancora tutto da vedere). E dunque, sia a chi opera all’interno di queste società, sia chi le segue dall’esterno con distacco critico piace pensare che siamo di fronte a una trasformazione invero radicale. E non a caso, se si tenta di definire in termini meno generici la radicalità di tale cambiamento, ci si trova invero in difficoltà.

Il caos terminologico rispecchia il caos politico e psicologico in cui versa la società tutta. Il regime spacciava per vera una integrità rivoluzionaria in larga misura fasulla (l’“uomo nuovo”), quando la realtà consegnava a chi si prendeva la briga di affrontare una disamina scevra da preconcetti ideologici una drammatica schizofrenia collettiva (tra retorica di regime e realtà del vissuto c’era un abisso). Il crollo del Sistema non ha risolto il problema. Ha semmai prodotto una condizione più fluida e confusa, generando una “coscienza ambivalente”, fonte di notevoli ambiguità interpretative (Holovacha 1992, 1996, 1997; Riabchuk 2002a). In effetti, nell’ambito del vecchio Sistema le regole del gioco erano per lo meno chiare. Il sistema più progressista del mondo nascondeva senza troppi infingimenti un regime marcatamente totalitario, il mito dell’“amicizia” riservata a tutti “i popoli-fratelli” faceva trapelare una xenofobia di fondo mai sopita, e via andando. L’Ucraina, poi, è stata vittima in misura particolare di quella *langue de bois soviétique*, secondo la definizione della critica linguistica francese, che rendeva il sistema sovietico un *mélange de fiction que le Verbe nomme réalité, et de réalité que le Verbe*

nomme mensonge (Heller 1979; cf. anche Besançon 1980; Seriot 1985: 30; Javors.ka 1995). Nell'ambito del nuovo Sistema i giochi (al plurale, dunque, perché è in atto una diversificazione quanto mai complessa, difficile da districare, e comunque molto meno trasparente) sono ancora tutti da scoprire. E questi giochi non investono soltanto lo spazio postcomunista, ma toccano aree geopolitiche su scala globale.

Molte, troppe, cose non sono andate secondo copione. L'"incontro paritetico", tra l'Est e l'Ovest europeo non soltanto ha faticato ad emergere, ma si è rivelato a tratti di fatto illusorio. Soltanto pochi anni prima, Fukuiama proclamava "la fine della storia" (1989), e poco dopo esplodevano i Balcani e il Caucaso. Mentre l'Est europeo ricuperava la dimensione dello "stato nazionale" negatogli per centinaia di anni dagli Imperi, l'west europeo, costituendo l'UE, dichiarava la morte degli "stati nazione" come forma superata di organizzazione politica. Mentre le società dell'Europa dell'Est si sforzavano di ricuperare il loro retaggio culturale specifico per tanto tempo negato, cercando di ricompattare il "tessuto" di una statualità riconquistata, in Occidente, sotto spinte politico-economiche sempre più massive, si andavano formando, per dirla con Derrida, "forme sincroniche" che vedevano il proliferare di neo-patrie padano-carinziane, che evidenziavano chiari sintomi disgreganti, con riflessi per i neostati est europei, quali una "Rutenia" potenzialmente "libera" dal resto dell'Ucraina (nonché dalla Slovacchia, Romania e altri), un Donbass "indipendente", una Crimea "sovranita", e quant'altro. Del resto, la dirigenza occidentale non ha certo brillato per lungimiranza. Anche a prescindere dalle ineffabili *gaffe* cui è abbonato Bush Sr (nel 1990, durante la sua visita in Ucraina, a Kyiv scossa da manifestazioni antiregime, parlava della necessità di mantenere l'integrità dell.URSS), nel 1992 la CIA aveva dato per scontato la disgregazione dell.Ucraina nei primi anni Novanta, e i governi occidentali avevano difeso i diritti della minoranza rusina, senza prendere in considerazione il fatto che i fautori della "questione rusina", che miravano alla secessione (in realtà, dunque, al disfacimento dello Stato ucraino) venivano finanziati dall'ala comunista del Parlamento ucraino con soldi stanziati, e *pour cause* da Mosca.¹ Per non parlare poi di come l'Occidente si diceva preoccupato

¹ La politica dell'Ucraina nei confronti delle minoranze, sviluppatisi nel solco della più illuminata tradizione europea liberale, passa praticamente inosservata in Occidente. Anzi, più volte si ribadisce piuttosto il "tradizionale nazionalismo ucraino" (Toso 1996: 339), che metterebbe a rischio la sorte dei Russi in Ucraina. Nel contempo le forze progressiste dell'Ucraina indipendente, sia durante gli anni della Repubblica Popolare Ucraina (1917-1920), sia nel periodo odierno, sono state sempre molto sensibili alla questione delle minoranze e al mantenimento dell'equilibrio multietnico del Paese. Il valore della difesa dei diritti delle minoranze veniva considerato prioritario in un'Ucraina affrancata dall'Impero e pronta ad incamminarsi sulla strada della democrazia. Il principio fondante della politica ucraina nei confronti delle minoranze è *il rispetto dell'individuo e della sua identità nazionale, religiosa,*

della sorte dei diritti civili dei russofoni nei Paesi Baltici, chiudendo nel contempo gli occhi ai massacri della popolazione civile in Cecenia (in effetti, dice il filosofo francese André Glucksmann, autore di lucida analisi del rapporto tra l'Est e l'Ovest europeo oggi: "l'assenza di obiezioni da parte nostra al saccheggio della Cecenia è un messaggio" [Glucksmann 2002b: 146]). Insomma, troppi segnali e "messaggi" provenienti dall'Occidente convincevano l'Est che la politica dei "doppi standard" continuasse come prima. Da qui lo scompiglio, la delusione e il disorientamento politico e morale dell'Est.

Dal canto suo, l'Est europeo pretendeva un cambiamento immediato e dava per scontato un miglioramento di vita di là da venire, contando in particolare su aiuti che spesso si perdevano per strada. In questo contesto, l'aiuto (economico e non) che l'Occidente pur offriva andava forse più attentamente monitorato, perché non sortisse effetti controproducenti. In realtà, a tutt'oggi, i risultati sono stati contraddittori. Non a caso c'è chi ha definito questa economia *Poltergeist Economics* (Lieven 2001). In effetti, se l'immissione di ingenti capitali ha per un verso certamente contribuito a consolidare il tessuto economico, istituzionale e democratico dei paesi che ne hanno beneficiato, a prescindere dalle inevitabili complicanze del caso, per un altro verso quegli stessi finanziamenti hanno anche consentito a nuclei di potere postsovietico di proliferare e di ritagliarsi fette consistenti di una economia decisamente mafiosa.

In realtà, il divario tra la nuova formula politica da instaurare e la sua effettiva realizzazione restava sostanziale, tanto più che si trattava di esprimersi in codici culturali del tutto diversi. Così, problemi nazionali e/o regionali che sembravano dover passare in secondo piano finivano invece per inasprirsi, innescando scontri sempre più accesi. E così, l'atteso *incontro Est-Ovest* finiva col trasformarsi per certi versi in *scontro*, vista la palese incomunicabilità tra gli interlocutori. Intanto, l'Europa dopo la caduta del Muro registrava

culturale. Nel periodo della Rivoluzione ucraina, dai primissimi documenti della *Central'na Rada* (Consiglio Centrale), subito dopo le richieste di autonomia segue immancabilmente la tesi dell'imprescindibile diritto delle minoranze presenti sul territorio dell'Ucraina (Verstjuk *et al.* 1996, I: 50, 55, 323). Tutti i quattro *Universaly* (decreti) della neonata Repubblica Popolare Ucraina parlano dei diritti dei "popoli non ucraini" garantiti dallo Stato ucraino (ivi: 104-105, 164, 398-401). Oleksandr Uulhyn, primo ministro degli Esteri dell'Ucraina, dichiarava "Che sappia e ricordi ogni ucraino: la questione dell'onore del nostro popolo è la difesa dei diritti, della vita e del benessere di tutti i popoli che vivono in Ucraina. Siamo stati soggiogati, ma noi non dobbiamo soggiogare nessuno, perché sappiamo come è difficile vivere sotto un giogo" (cit. da *ivi*: 354). Oggi in Ucraina tutte le minoranze nazionali russa, ebraica, polacca, bielorussa, tatara e altre sono tutelate dallo Stato ed esercitano la più vasta autonomia nel campo istituzionale, culturale e linguistico (Prymak 1994; Drohobicky 1995; Jevtuch 1997; Kejdanskij 1997). Semmai è proprio la parte ucraina che si sente a volte "minoranza" non di rado bistrattata, in Patria (Pachlovska 2001).

progressivamente uno spostamento a destra del suo asse politico, e dopo l'11 settembre del 2001 il bipolarismo Est-Ovest è diventato, seppur con qualche distinzione, bipolarismo Nord-Sud. Quest'ultimo fattore ha ribaltato completamente il rapporto (e la correlazione) tra politica ed economia, nonché l'intero sistema delle alleanze mondiali, rendendo ancora meno decifrabili le prospettive locali delle aree del *Development of Underdevelopment* (Kutuev 2000).

Una volta avvenuto il primo assetto dopo il trauma della caduta del Muro, l'Occidente si è trovato di fronte una società postcomunista affatto coesa, che evidenziava al suo interno aree culturali ben distinte. Diciamo "aree culturali" a ragion veduta, e non "stati" o "paesi". In effetti, i paesi dell'area del cristianesimo occidentale, Polonia, Repubblica Ceca, Ungheria e pochi altri hanno imboccato la "via europea" senza dubbi e indugi. Non che non vi siano difficoltà e perplessità. Queste avranno però pur sempre carattere sostanzialmente economico. Il resto dello spazio europeo postcomunista cioè le terre del cristianesimo orientale, i paesi tradizionalmente ortodossi, "eredi" diretti di Bisanzio rappresenta un *patchwork* molto più complesso ed eterogeneo, fonte di minacciose incognite (Russia), di crescente instabilità (Ucraina), di esasperati *remake* di dittatura (Belarus') e di aspri conflitti militari (Balcani). In effetti, è proprio nello *spazio ortodosso postcomunista* che il vecchio modello di potere verticistico dimostra una insospettabile vitalità, magari "riciclandosi" in nuove formule criminogene mafiose. Siamo pur sempre di fronte ad una società in cui l'entità individuale ha faticato ad emergere da un corpus collettivo immoto ed indistinto, il cui *animus* è ben colto dall'*immobilità ieratica dell'icona*, e la cui evoluzione storica è sempre rimasta catturata da qualche "massimo sistema".

Di conseguenza, non ci si meraviglia se è proprio qui che si riscontrano le maggiori (se non insormontabili) difficoltà nel trapiantare i principi fondamentali della democrazia e, di conseguenza, aprire questi paesi ad una prospettiva autenticamente europea. È dunque un problema culturale di fondo, assolutamente non riducibile ad aumenti percentuali del PIL. E, aggiungiamo, rischia di diventare esiziale nella nuova configurazione geopolitica e geoculturale di un'Europa allargata.

Per di più, l'universo ortodosso, visto dal suo interno, mostra differenze notevoli e fratture a volte insanabili, che sfuggono allo sguardo esterno. Non a caso Milan Kundera, nel suo saggio *La tragedia dell'Europa centrale*, definisce questa parte d'Europa come un "Altro Mondo", epitomizzato dall'Impero russo sospeso nel tempo, realtà che non ha valori comuni con il resto d'Europa, che "ingoa interi popoli nei suoi spazi sterminati", che preme sull'Europa con il suo peso, ma non fa parte della sua visione del mondo, che può apparire anche

affascinante, mostrando però tutta la sua “terrificante estraneità” (Kundera 2002: 110)²

Dati i limiti a disposizione, concentriamo la nostra attenzione su due casi significativi, due paesi che contrastano e/o confermano le dinamiche comuni di questo stesso spazio: Ucraina e Belarus'. Questi paesi, facendo i conti con il loro passato, stanno dando due risposte differenti all'eredità totalitaria (Kappeler, Hausmann 1993; Motyl 1993; Kuzio, Wilson 1994; Mace 1999; Kuzio *et al.* 2000; Szporluk 2000; Tinguy 2000; Wolczuk 2001; Harasymiw 2002; Kuzio 2002a; Snyder 2003). Come vedremo in seguito, la loro risposta dipende proprio dal grado di “sedimentazione” di questa eredità, dal grado cioè di russificazione e/o di sovietizzazione delle rispettive culture. E, a sua volta, il grado di russificazione e/o di sovietizzazione di questi due paesi è dipeso dal livello di .europeizzazione. delle loro matrici culturali originarie. In buona sostanza, *più è russificata una realtà, meno è permeabile alle istanze democratiche.*

La civiltà ucraina –a differenza delle culture monocentriche dell'area slavoortodossa– è una *civiltà policentrica*, una civiltà di più chiese (Williams 1988; Luzny *et al.* 1994; Gudzik 1996) e di più lingue (Martel 1938; Nimcuk 1985; Brogi Bercoff 1996) che la rende espressione di un esplicito *polimorfismo culturale*. Il carattere dialogante della civiltà ucraina ha cominciato ad elaborarsi già tra il Quattrocento e il Seicento, quando, a causa delle particolari vicissitudini storiche di quest'area, la comunità locale si cercò una sua specifica identità nell.interazione di codici confessionali, culturali, linguistici diversi. Il tratto fondamentale dell'europeicità. della cultura ucraina sta proprio in quel suo carattere dialogante, nell'apertura verso la conoscenza e la ricezione dell.'Altro. In particolare, il punto nodale è rappresentato dalla tradizione religiosa composita, e riveste una sua particolare attualità in tutta la cerchia slavo-bizantina. Non dimentichiamo che le culture di quest'area rimasero non secolarizzate fino al tardo Settecento, ed è dunque in quest'ambito che vanno ricercate certe ragioni di fondo che sottendono la *discrasia culturale* con l'Occidente. In effetti, l'Ortodossia ucraina costituisce una variante atipica e per certi versi paradossale. Lungi dal chiudersi nel proprio universo di fede, l.Ortodossia ucraina è stata sempre aperta alle altre correnti religiose europee (Koczowski 1991; Lypyn's'kyj 1993; *Id.* 1999; Paslav's'kyj 1994; Jaroc'kyj 1996; Brogi-Bercoff 2002). Così, l'influsso

² Ricordando il dramma dell'Insurrezione ungherese del 1956, M. Kundera sottolineava come il pensiero dominante dell. Insurrezione era “morire per la Patria e per l'Europa” e questo “non potrebbe mai venire in mente a un moscovita o a un leningradese, ma è proprio così che si ragionava a Budapest e a Varsavia” (Kundera 2002: 105). Ricordiamo però che anche i fautori della Rivoluzione ucraina del 1917-1920 morivano appunto “per la democrazia ucraina e per l'Europa”. (Vynnychenko 1920; Hunczak 1977; Motyl 1980).

esercitato dal Cattolicesimo e dal Protestantesimo lasciò il suo segno, sia che il dialogo desse luogo ad un proficuo incontro o finisse in uno scontro senza esclusione di colpi. Questo fatto rese l'Ortodossia ucraina più permeabile, flessibile e tollerante, meno dogmatica, più disposta al dialogo e alla comunicazione con l'altro. Del resto, una simile scelta veniva dettata dalla realtà della convivenza tra diversi. La realtà ucraina era un magma in continua ebollizione, e l'identità culturale di quest'angolo dell'universo slavo-ortodosso versava sempre in equilibrio precario, alla ricerca di una qualche unità tra i molteplici elementi che la costituivano. Da qui il ruolo di *mediazione* che l'Ucraina ha sempre ricoperto tra mondo occidentale e universo slavo di matrice bizantina.

Quando la Chiesa di Mosca fagocitò la Chiesa di Kyiv (nel 1686), e il processo di omologazione diventò pervasivo con la russificazione (sia all'insegna della presunta "fratellanza slava", sia con metodi più sbrigativamente polizieschi), ogni prospettiva di cultura aperta venne soffocata. A coronare il tutto arrivò poi il regime sovietico (Pritsak et al. 1988; Roccucci 2003). La Chiesa ortodossa "allineata" e complice del regime ebbe buon gioco a sbarazzarsi di una consorella in odore di ribellione endemica. E quello che era stato il codice culturale "*ruteno*", con le sue sinergie tra dinamiche culturali ucraine e bielorusse, finì con l'esaurirsi. Lo scenario postsovietico poi è quanto mai variegato. Accanto ad istanze razionalistiche laiche di matrice occidentale convivono rigurgiti nichilisti sempre presenti nelle società slave, e fianco a fianco con esasperate forme di ortodossia rigorosa proliferano mille sette disparate (da ordini occulti con propensioni militaresche al vagabondaggio asociale dei *crishnaiti*).

Ad onor del vero, il quadro della realtà in questione risulta anche più confuso quando si pensa che sulle dinamiche specifiche al mondo postcomunista si sono sovrapposte quelle proprie di una omologazione consumistica d'accatto frutto della globalizzazione che avrebbe fatto inorridire Pier Paolo Pasolini. In questo caso, sia la matrice occidentale che quella orientale sono finite entrambe in un "frullatore" che sta vomitando una poltiglia indistinta dai risultati già decisamente preoccupanti.

Una società postsovietica di matrice ortodossa, coi dovuti distinguo, evidenzia tre categorie differenti. Due di queste categorie hanno una precisa connotazione, della quale gli interessati sono pienamente consapevoli. C'è il nuovo potere politico centralistico e governativo, o decentrato ed oligarchico e c'è un'opposizione che è viva ma fatica a farsi sentire, perché non dispone dei mezzi di informazione necessari (il governo e i nuovi boiari hanno capito che occorre prima di tutto occupare i canali di informazione, in primis la TV). E c'è la massa amorfa di una società in subbuglio, che fatica ad orientarsi,

qualunquista quel che basta per sopravvivere all'impatto del nuovo. Il punto di arrivo. Dell'uomo della strada postsovietico è quella società dei consumi che il mondo occidentale reclamizza quale nuovo mito alla portata di tutti.

Così, questa massa può oscillare tra una politicizzazione di superficie orchestrata sapientemente dal nuovo potere, e un totale disimpegno, un qualunquismo appunto che vede l'estraniamento dalle vicende politiche (in casa propria e nel mondo) che dopo tanta ubriacatura ideologica viene spesso vissuto e presentato come la modernità più autentica.

Il *fattore tempo* ha accelerato l'accumulo implosivo dei problemi. L'èra della globalizzazione è avvenuta in tempi traumaticamente brevi, investendo in modo drammatico le società postcomuniste, che non hanno avuto né tempo né modo di metabolizzare un impatto tanto radicale. Di conseguenza ci troviamo di fronte a un paradosso: ad una sconvolgente rapidità di trasformazioni di superficie fa riscontro immobilità stagnante di certe "strutture profonde", per dirla con Chomsky, del Potere. Il vecchio Potere, messa in soffitta la retorica politica d'antan, "*is here to stay*". Anzi, si è impadronito velocemente di una neoretorica occidentalizzante atta a spacciarsi come progresso all'ultimo grido. Il vecchio apparato burocratico si è dunque sapientemente riciclato, apportando qualche ritocco di facciata, sacrificando qualche indifendibile paladino del passato, ma col preciso intendimento di conservare gattopardescamente inalterato il sistema verticistico di potere di sempre. E questo è particolarmente evidente nelle società dell'universo ortodosso più profondo, più restie a scardinare le basi del vecchio Potere di quanto non avvenga nelle società dove è storicamente più vivo e radicato l'influsso di un cristianesimo occidentale (cattolico o luterano), dove il processo di trasformazione risulta decisamente più dinamico. Lo 'zoccolo duro' dell'Ortodossia di Stato, profondamente olistica per sua natura, è lì a ricordare ad ogni piè sospinto che la Verità è all'Est, e dall'Ovest non può che venire "disordine" e "corruzione".

Aggiungiamo a questo un altro dato importante. Il regime comunista ha costruito e/o consolidato una struttura verticistica atta a trasmettere messaggi e/o ordini in presa diretta dal 'centro' alla 'periferia'. Nell'area postsovietica questa struttura verticistica è in gran parte rimasta intatta. E anche se il 'centro' dà segni di trasformazione, la 'periferia' è ancora strutturalmente legata a moduli verticistici, e aspetta d'istinto un qualche *input* dal centro perché sostanzialmente incapace di elaborare autonomamente nuovi modelli politici e culturali. In questa fase postcomunista si ripropongono dunque paradigmi socio-psicologici tipici della fase totalitaria, col risultato di aggiungere al caos di messaggi dal 'centro' il caos delle reazioni della 'periferia'.

Ecco perché il termine *Unfinished Revolution* (Kuzio 1992) sembra perfettamente calzante per gran parte delle aree postcomuniste, con particolare riguardo per quelle postsovietiche, dove *un taglio netto con il passato non è mai avvenuto*. Anche il concetto stesso di 'indipendenza' che l'Ucraina, ad esempio, si è conquistata nel 1991, ha avuto contorni alquanto confusi e contraddittori. Da un canto, è stato un evento di enorme portata storica (Zbigniew Brzeziński, da sempre un attento commentatore delle vicende ucraine, lo chiamò terzo evento del Novecento per importanza, dopo il crollo dell'Impero asburgico nel 1918 e dopo la divisione del mondo in due blocchi nel 1945). Dall'altro canto, non è infatti ancora possibile vedere fino a che punto questa proclamata indipendenza abbia segnato il *punto di arrivo* di un potenziale democratico in chiaro sviluppo o sia piuttosto mero frutto di un'*inerzia* nata sulle macerie di un sistema imploso. In effetti, c'è una bella differenza tra i proclami di indipendenza, poniamo, nei Paesi Baltici e in quelli dell'Asia postsovietica, come mostrano i risultati (i Paesi Baltici sono approdati nell'Unione Europea, l'area asiatica ha ricostruito dittature locali). Nel caso dell'Ucraina, poi, a più di dieci anni dall'indipendenza, ci sono già sufficienti presupposti per ipotizzare un dato non molto rassicurante. Fuor di dubbio, sul *piano culturale*, l'indipendenza ucraina è stata la risultante di lotte secolari, cruente e sofferte, per una sovranità statuale strappata a dominatori (Polonia prima e Russia poi). Ma sul *piano politico*, questa stessa indipendenza è stata sapientemente sfruttata dal vecchio Potere, che in tutti questi anni, sullo sfondo di una *Idealpolitik* propugnata dall'intellighenzia progressista, patriottica e filo-europea, ricostruiva in sordina un suo 'stato', che di ucraino non ha che il nome, ma che in realtà sta evolvendo come spazio di stampo mafioso sull'asse Mosca-Kyiv (e non solo).

L'"indipendenza" della Russia, poi, rischia d'essere un caso unico nella storia, in quanto si tratta di un impero che si proclama 'indipendente' dalle proprie colonie.

Insomma, la "società chiusa" in senso popperiano non poteva certo diventare di colpo "società aperta", e un capitalismo selvaggio all'insegna della globalizzazione si è andato sovrapponendo e frammischiano con esiti deleteri alle incrostazioni di un comunismo che per certi versi non demorde, e cerca ancora improbabili *revanche*. Di fatto, il capitalismo selvaggio che qui non può neanche vantare certi supposti vantaggi razionalistici della globalizzazione (vince il più forte, che può vendere il meglio al prezzo più basso) ha piuttosto contribuito a rendere i processi politici in atto ancor meno trasparenti, ostacolando di fatto l'evoluzione di una società di diritto. Nei tempi del regime, il senso civico si misurava in base all'adesione più o meno incondizionata all'ideologia. Questo rendeva impossibile la nascita di un cittadino democratico libero e responsabile. Il 'suddito' della Russia zarista prima e l'*Homo sovieticus*

poi si è ritrovato d'improvviso immerso in un universo dominato da un imperativo categorico economicistico non meno impellente e totalizzante, anche se dettato questa volta da una nuova *élite mafiosa* collusa con la vecchia *nomenklatura*. La drammatica depauperizzazione di vaste fasce sociali (pensionati, studenti, medici, insegnanti, militari, operatori sociali e culturali) rende sempre più precaria la possibilità concreta di far nascere un cittadino degno di questo nome. In buona sostanza, sradicare i presupposti culturali che hanno permesso l'instaurazione del regime si va rivelando più difficile del previsto. I meccanismi all'interno del binomio canettiano *Masse und Macht* si ripresentano con spaventosa puntualità.

Come risultato, è sorto un sistema politico che il politologo russo Aleksandr Rubcov chiama appunto *Neototalitarizm* (Rubcov 1999).³ L'autore vede i "regimi dello spazio posttotalitario" come "svergognate parodie" della democrazia. Insomma, non si dà una democrazia più "perfetta" o meno "perfetta". La democrazia o c'è o non c'è. Non si riesce a portare acqua, dice l'autore, in una secchia nuova di zecca, ma con un foro sul fondo. Questa nuova "realtà politica particolare" dietro allo sbandieramento "di tanti accessori democratici" nasconde di fatto l'impossibilità di una qualsivoglia alternanza, che è poi il sale della democrazia. Il vertice del potere si assicura che l'architettura stessa del potere resti immutabile.

Da questo punto di vista le società postsovietiche del triangolo slavo-ortodosso rappresentano un fenomeno particolare. All'interno di questo triangolo si registrano forze centrifughe (che tentano di respingere una qualsivoglia riproposta *tout court* del centralismo moscovita) e forze centripete (che vagheggiano invece una ricostruzione dell'antico "centro"). Di conseguenza, il triangolo "fraterno" russo-bielorusso-ucraino è per lo meno "di geometria variabile". Al suo interno, trasversalmente, trovano spazio due segmenti culturali opposti: c'è un'area russo-bielorusso-ucraina "panslava", e c'è un'area ucraino-bielorusso-polacca "filo-europea". E questi due universi, con le relative prospettive politiche e culturali, sono inconciliabili.

Ucraina e Belarus', non per decenni, ma per secoli, sono state ancorate alle dinamiche dello Stato russo. Nel contempo, però, ambedue i paesi hanno sempre subito l'impatto della vicina Polonia. Anzi, storicamente, ambedue i paesi hanno fatto parte integrante della realtà statuale polacco-lituana, il che ha consentito in diversa misura la formazione di modelli culturali alternativi, – seppure in diversa misura – la formazione di modelli culturali alternativi. In sostanza, ambedue i paesi costituiscono oggi il confine tra l'Europa e la Russia, con la Belarus' che sembra privilegiare la "scelta prorussa", e l'Ucraina che

³ Altri studiosi, ucraini e non, preferiscono il termine di *semiautoritarismo* (Polokhalo 1998; Carothers 1999).

tenta faticosamente di imboccare la “scelta europea” (Barant 1995; Surmacz 1996; Wolczuk, Wolczuk 2002; Gromadzki *et al.* 2003; Scerbak 2003).

In effetti, in tutto lo spazio postcomunista il caso della Russia è a sé stante. Dopo il crollo del regime, la ricostituzione dei paesi ex comunisti, liberatisi dal “centro-vertice”, è comunque cominciata, seppur tra mille travagli, dalla riconquista delle singole *identità culturali*. La ricostruzione di una *coscienza culturale identitaria* è diventata nucleo centrale dell’evoluzione di una *coscienza democratica politica*. La Russia, invece, “liberatasi” dalle “periferie”, ha ricominciato pervicacemente la riconquista della sua *identità imperiale*. L’ultima dottrina della politica russa si basa su una formula che non si presta ad equivoci, pur nella sua paradossalità: “impero liberale”. La faticosa creazione della CSI, Comunità di Stati Indipendenti, non è stata altro che un goffo – e fin troppo scoperto – tentativo in questa direzione. Un autore russo infatti spiega sulle pagine di una autorevole rivista geopolitica italiana: “Si avrà [...] la restaurazione in determinati confini della Grande Russia, nei limiti geografici di quel sistema che oggi si chiama Comunità degli Stati Indipendenti [...].” (Tret’jakov 1998: 42). Realtà giuridico-politica assai poco trasparente, la CSI, però, si è rivelata (per fortuna!) anche realtà poco funzionale. Procede, invece, e non senza successo, un ridisegnamento occulto della mappa postsovietica, sulla base di “accordi” che spesso non si rendono neanche pubblici. Nella giurisdizione interstatale sussistono quindi notevoli zone d’ombra. Per un verso, le linee di confine hanno ancora contenziosi irrisolti. Per un altro verso, si sono stipulati accordi non su “zone franche”, ma su “spazi comuni” (*rus’ obesce prostranstvo*), per risorse naturali da sfruttare congiuntamente o per assetti militari futuribili) che rendono di fatto per lo meno precario lo status di stato sovrano (l’ultimo esempio è il tentativo di creare il cosiddetto “Spazio Economico Comune” tra Russia, Ucraina, Belarus’ e Kazachistan; ed è emblematico come il trattato sia stato firmato, nel settembre del 2003, proprio a Jalta). Insomma, la “solidarietà mafiosa *oblige*” (Glucksmann 2002b: 146). Ricordiamo in proposito la commedia dell’“abbattimento” dei confini tra Russia e Belarus’. Per quanto riguarda specificamente l’Ucraina, le frontiere marittime riguardanti la zona prospiciente la Crimea sono a tutt’oggi un pericoloso grattacapo foriero di ulteriori dissensi (nell’autunno del 2003). L’invasione dei bulldozers russi in territorio ucraino nella zona di Kerc per la costruzione di una diga ha portato ad una situazione di tensione diplomatica [Felgenhauer 2003; Mydans 2003; Sherr 2003]).

La nuova dottrina politica della Russia che si va imponendo è proprio la manifestazione di un “passato che non passa”. È la cosiddetta “dottrina eurasiatica”. Questa prevede la ricostruzione di fatto dello spazio postsovietico, eccezion fatta per le repubbliche baltiche, che la Russia si è già rassegnata a perdere. Ricordiamo che alla fine dell’Ottocento –inizio del Novecento, mentre

il pensiero politico ucraino si sviluppava nella direzione di una integrazione europea, ipotizzando una futura confederazione di stati europei sovrani, liberi dal dominio imperiale (Fedenko 1948; Rudnytsky 1952a, 1952b), il pensiero politico russo approfondiva l'idea della contrapposizione della Russia all'Occidente sulla base delle vecchie tesi panslave.⁴

Mosca ha ovviamente tutte le intenzioni di "cooptare" l'Ucraina in questo spazio eurasiatico. Contrasta quindi pervicacemente qualsiasi mossa che spinga l'Ucraina verso l'Occidente. In effetti, il succitato Brzezinski afferma che "senza l'Ucraina la Russia smette di essere l'Impero eurasiatico" (Brzezinski 2000: 46). Del resto, questo "Impero eurasiatico" altro non è che un informe conglomerato di pseudostati, in realtà semplici colonie le cui risorse naturali si renderebbero comunque necessarie per una metropoli moscovita economicamente rigenerata, ma con una prospettiva democratica semplicemente chiusa per sempre.

Merita una particolare attenzione il recente libro dell'autorevole storico russo Jurij Afanas'ev *Opasnaja Rossija* (*La Russia pericolosa*, 2001). Secondo l'autore, in quest'ultimo decennio la Russia è passata attraverso tre fasi di ripensamento del proprio passato. La prima fase ha visto "una critica moderata dei risvolti più odiosi dello stalinismo". La seconda ha propugnato un "anticomunismo ostentato" che ha addirittura fatto risorgere in una luce quasi sacrale il passato zarista (si pensi allo zar Nicola II di recente canonizzato dalla Chiesa ortodossa). "La terza fase, quella attuale, consiste nella restaurazione della mitologia dello Stato russo, una mitologia fondata all'inizio del XIX secolo dal grande storico Nikolaj Karamzin". "In Russia – continua lo studioso – è in atto la rinascita di una xenofobia di Stato e la formazione di un fondamentalismo cristiano-ortodosso, anch'esso di Stato. La formazione di una variante 'modernizzata' dell'ideologia di una 'Mosca Terza Roma' è una triste e pericolosa realtà" (Afanas'ev 2002).

La "mitologia dello Stato russo" e la "rinascita della xenofobia di Stato" sonoriflesso della Russia "postelciniana", la cui caratteristica, sottolinea Afanas'ev, "stava proprio nella stabilizzazione del potere" e nel ritorno di questo potere nelle mani dei servizi segreti, secondo quindi un tristemente noto scenario sovietico. Si ripresenta dunque il connubio tra politica e ideologia

⁴ Sulla scorta dei due noti teorici della "dottrina eurasiatica", N. Danilevskij (autore di *Rossija i Evropa*, Russia ed Europa, 1869, pubbl. nel 1871) e K. Leont.ev (autore di *Vizantinizm i Slavjanstvo*, Bizantinismo e mondo slavo, 1875), e il rinnovato concetto "Mosca Terza Roma" (Ohloblyn 1951; Krupnyc'yj 1952; Polons'a-Vasylenko 1952; Mircuk 1959; Kis' 1998), nacque un progetto egemonico ed espansionista (N. Trubeckoj, P. Savickij, N. Berdjaev, G. Florovskij) che contrapponeva l'Eurasia con "centro" a Mosca e la "periferia" comprendente Europa, Cina e Islam al "triangolo euroatlantico" (America, Canada, Gran Bretagna).

a supporto del potere, connubio impensabile in un sistema democratico degno di questo nome. Riappropriandosi della sua identità imperiale la Russia si trova così a ridisegnare una mappa di stampo sostanzialmente sovietico, creando nuovi confini di rottura e di ricompattamento delle aree panslave. E rigurgiti di *neopanslavismo* in chiave scopertamente populista continuano a riproporsi quindi con sconsolante regolarità.⁵

Il *neopanslavismo* e il *filosovietismo* rappresentano in nuce una medesima sintesi ideologica: i primi vedono come "età d'oro" la Russia zarista, i secondi quella comunista. Oggi come oggi, questa ideologia vede come corollario aggiungersi certi rigurgiti neonazisti che festeggiano il compleanno di Hitler all'insegna dello slogan "La Russia è per i Russi!" (Zarakhovich 2002). È ovvio quindi che la situazione delle minoranze in Russia è drammaticamente ignorata (vedi Nota 1). In particolare, quasi 5 milioni di Ucraini non vengono nemmeno riconosciuti come minoranza (Cipko 1993). Di più, in Russia si va diffondendo il concetto secondo il quale certe nazionalità sul territorio dello Stato russo siano "organicamente estranee alla statualità russa, all'ordine russo". Di conseguenza, la Russia dovrebbe liberarsi dalla "guerrafobia", "smettere di peccare di umanesimo" e "sterminare senza ombra di pietà qualsivoglia separatismo e qualsivoglia ambizione nazionalista" previa la "dimostrazione perentoria di una forza militare risolutiva" (Lysenko 1993: 195). La suddetta dottrina porta il nome di "intimidazione ragionevole" (*razumnoe ustrasenie*).

Paradossalmente, il messianesimo russo si ripropone con rinnovato vigore, anche se adesso rischia d'essere nient'altro che un contenitore di frustrazioni psico-economico-sociali (si vedano fenomeni consimili nell'ex Germania dell'Est). E dunque, il monolite ortodosso non può ammettere al suo interno pulsioni alternative. Lo spirito democratico non vi alberga. Nella sua ottica non solo l'Ucraina e la Belarus', ma anche la "sorella" Serbia, formano un inscindibile tutto. Dopo il crollo dell'ex URSS la "Grande Russia" è riuscita a trattenere soltanto la "piccola" Belarus', così come la "Grande Serbia" si è accollata il "piccolo" Montenegro. Negli anni dell'inasprimento del conflitto balcanico l'ala comunista della Duma russa auspicava in tutta serietà un "unico

⁵ Nel febbraio del 2002 V'irinovskij tenne un lungo discorso alla TV nazionale ucraina davanti a quella che era la frazione parlamentare filo-comunista del ZUBR ('Bisonte': *Za Ukrayinu, Bilorus', Rosiju, Per l'Ucraina, Belarus', Russia*), in cui si propugnava la riunione dei "tre popoli slavi-fratelli", auspicando una crociata panslava (ideologica e militare!) contro il "cinico sfruttatore", l'Occidente, che non solo aveva "distrutto" l'economia russa, ma aveva altresì "corrotto moralmente" le donne slave, trasformando in prostitute quelle che una volta erano "fedeli mogli" e "devote madri e sorelle". Una simile retorica di stampo patriottardo-patriarcale riscuote sempre ampi consensi presso le fasce più emarginate e quindi frustrate della società postcomunista.

stato” russo-serbo. Come non ricordare la famosa barzelletta: “Dove arriva il confine dell’URSS?” “Dove lo vuole l’URSS”. Su questo tema, ricordiamo anche la stessa Duma proclamare ufficialmente la città di Sebastopoli come “città russa” (con questa logica, la Polonia dovrebbe proclamare “polacca” la città di Leopoli, e la Germania rivendicare le città polacche del litorale baltico). Si profila dunque una mai sopita “sindrome dei Sudeti” (il proclama di Milosevic recitava: “Dove c’è un serbo, c’è la Serbia”). Non va in effetti mai dimenticato che nei primi anni Novanta una delle dottrine chiave della politica russa era proprio la “difesa degli interessi vitali dei connazionali” nei vari paesi dell’ex URSS, dottrina che sarebbe potuta facilmente sfociare in una serie infinita di conflitti se la questione cecena non avesse fagocitato tutta l’attenzione.

Accanto a una Russia che rinasce in chiave imperial-capitalista, i suoi vicini, Belarus’ e Ucraina si presentano come due poli divergenti. Sia il “caso ucraino” che il “caso bielorusso” evolvono a seconda della maggiore o minore resistenza opposta al modello culturale imperiale russo, ed in questo il fattore religioso è determinante. La compattezza ortodossa bielorussa ha impedito alla cultura del Paese di sviluppare modelli alternativi. Mentre la maggior articolazione interna dell’Ucraina, tra Chiesa ortodossa (peraltro di diversa osservanza) e Chiesa Uniate, ha consentito l’elaborazione di una società decisamente meno monolitica.

La Belarus’, dopo un breve periodo di democratizzazione (sotto il governo di Stanislav Suskevich), scegliendo il corso esclusivamente prorusso, è scaduta a livello di piccola ma agguerita dittatura, un grottesco cascione di comunismo. In Belarus’ non ci sono partiti politici, la bandiera è ancora rossa, il KGB si chiama ancora KGB, e l’uso del bielorusso (in quanto segno inequivocabile di opposizione e quindi di “nazionalismo”, nell’ottica del potere) nella capitale Minsk scatena l’immediato e duro intervento della polizia. E mentre l’élite della Belarus’ guarda decisamente verso Occidente (e sopravvive alle persecuzioni del regime grazie a qualche sovvenzione occidentale, quando non emigra alla stessa stregua dei rifugiati politici di altri lidi: ricordiamo Vasil’ Bykov, recentemente scomparso, e Svetlana Aleksievich), la Belarus’ ufficiale si riserva il ruolo di “fortezza dei Tartari” di Buzzatiana memoria, dove le torme dei “Tartari” incombono da Occidente, e la civiltà di Mosca va comunque difesa in questo avamposto. Vista l’immutabilità del “tempo bizantino”, anche quando Mosca, decisamente più avveduta, volge i suoi orientamenti politici verso l’Occidente, il dittatore di Minsk continua la sua strenua difesa del “Grande Fratello” dalle “mire espansionistiche” dell’Occidente. Uno spiritoso giornalista bielorusso, V. Bulgakov, definisce la politica del presidente come “complesso del castrato” Questo complesso, dice l’autore, ha due caratteristiche. La prima sta in un “insopprimibile desiderio di avere un rapporto (con la Russia)”. La seconda sta “nell’incapacità di concludere lammissione assunta” (Bulgakov 2001:

87). Al di là delle tante battute che circolano sui giornali occidentali e non sul surreale "teatro dell'assurdo" bielorusso, gli oppositori dell'attuale regime hanno in effetti l'abitudine di sparire senza lasciar traccia. Eppure, non siamo in un Iraq di husseiniana memoria.

La realtà politica ucraina è molto meno incartapecorita. Le forze politiche di opposizione, ben più forti ideologicamente e ben più radicate istituzionalmente, hanno modo di farsi valere e di proporre una alternativa. Dai tardi anni Cinquanta in poi la dissidenza ucraina è stata tra le più decise e più temute dal Centro nell'ex URSS (Birch 1971; Farmer 1980; Rudnytsky 1981; Krawchenko 1983; Kurnosov 1994; Kas'janov 1995; Pachlovska 2000). Del resto, il vincitore delle ultime elezioni parlamentari (marzo 2002) è risultato il partito "Na'a Ukrayina". (La nostra Ucraina) del giovane riformatore Viktor Ju'ènko, che ha distanziato sia i comunisti che il partito presidenziale. Va comunque detto che oggi la forte presenza sull'orizzonte politico ucraino di riformisti filo-occidentali come Juscenko, Borys Tarasjuk (ex ministro degli Esteri. È comunque illuminante il fatto che subito dopo le elezioni, il partito del presidente Kuèma, su ordine di Putin, impediva la formazione di una maggioranza parlamentare guidata dal partito di maggioranza relativa uscito vincitore, esautorato su esplicita richiesta di Putin), Julija Tymosenko, una radicale oppositrice dell'attuale potere, e altri ancora, è un rassicurante segno *di vera lotta tra vecchio e nuovo*, dove il sistema immunitario dell'organismo sociale è almeno in grado di produrre anticorpi.

Per questo in Ucraina il neototalitarismo appare a macchia di leopardo. E la mappa di questo neototalitarismo rispecchia bene l'eredità sovietica correlata e accentuata dalla "cesura culturale" (Huntington (2000)) tra le due Ukraine (Hrytsak 1995; Riabchuk 2002a, 2002b). Per Mosca l'Ucraina costituisce un indispensabile corollario per l'unità del mondo ortodosso (Morrison 1993), e cioè delle zone di sua diretta e tradizionale influenza. In effetti, certe zone dell'Ucraina orientale, tradizionalmente industriale e russofona, patria della nomenklatura sovietica (e postsovietica), offrono un formidabile sustrato sul quale le sacche mafiose del nuovo potere possono allignare. Né va dimenticato che si tratta delle aree culturalmente e socialmente più degradate. Di contro, l'Ucraina occidentale, forte del suo radicato dissenso, continua ad essere un baluardo contro il neototalitarismo e promotrice di importanti innovazioni democratiche (si veda l'illuminante raffronto: Riabchuk 2003).

In Russia e in Belarus', dove manca l'idea stessa di alternanza del potere come chiaro segno di democrazia, la mitologizzazione del Potere è rimasta sostanzialmente intatta, e questo fattore si unisce a quello religioso, di cui si è detto. Putin è il novello Pietro il Grande destinato a salvare le sorti della Patria (dai confini incerti, dunque!) ed è il collante vero che unisce i vari Zjukanov e

Zirinovskij. L'*humus* psicologico sociale è tutto favorevole in quanto ancora intriso delle isterie collettive dell'*ancien régime* (in un ospedale moscovita le partorienti durante la visita di Putin gridavano in coro: "Vogliamo figli da te"). Per non parlare della Belarus' dove il presidente, questo "Rambo bielorusso" (Bulgakov 2001: 85), sorride paternamente anche dalle copertine dei diari scolastici. In Ucraina, invece, che conta pur sempre secoli di forte dissenso (i detentori del potere in Ucraina venivano quasi sempre da fuori e quindi qualsivoglia potere veniva visto come "imposto"), questa mitologizzazione del potere è del tutto estranea al sentire comune. Il potere non ha alcuna aureola mistica, ed è visto con malcelato sospetto anche dai suoi stessi fautori.

Eppure, anche in Ucraina c'è il rischio che un modello di potere "forte ed immutabile" prenda piede. È curioso il fatto che i partiti del potere in Russia e in Ucraina abbiano nomi simili: "*Edinstvo*" (*Unità*) di Putin e *Za jedynu Ukrayinu* (*Per un'Ucraina unita*) di Kucma.⁶ Ed ambedue i partiti siano nati dal nulla e per meri scopi elettoralistici (Viola 2003). Di più, il partito presidenziale "Per un'Ucraina unita" durante l'ultima campagna elettorale ha fatto leva su umori opposti in Ucraina occidentale e in quella orientale tanto da meritarsi piuttosto l'appellativo di Per un "Ucraina disgregata". Vero è che anche in politica estera, Ucraina e Belarus' possono vantare la stessa strategia a "più vettori" (*bahatovektorna polityka*) di triste memoria. Questa strategia. è molto flessibile. Permette di cambiare orientamenti tra un ordine da Mosca e l'altro. In effetti, come tutti sanno, di fatto, questa strategia, che dovrebbe significare eguale apertura di questi Paesi sia verso la Russia sia verso l'Europa, sottintende invece vieta sudditanza nei confronti dei *diktat* da Mosca. Quando la Russia si avvicina all'Iraq, anche l'Ucraina fa dei pomposi festeggiamenti presso l'Ambasciata irachena. E quando Mosca invece proclama la comunanza di vedute con l'Occidente, in Ucraina appare lo slogan: "Verso l'Europa insieme alla Russia!". (Kuzio 2002b).

Le ragioni di questi paradigmi socio-politici vanno ricercate proprio in quella "zona grigia" rappresentata dalla massa amorfa della società postsovietica. Ai politologi che insistono sulla spaccatura tra le "due Ukraine" il noto politologo ucraino Mykola Rjabchuk risponde che c'è ne una "terza" Ucraina, disorientata e incoerente nelle sue scelte, del tutto plasmabile dal nuovo Potere (Riabchuk 2002a). L'*Homo sovieticus* insomma rimane protagonista anche nelle società postsovietiche. E questa è la grande incognita che incombe sugli esiti elettorali. In effetti, i fautori dell'*ancien régime* giocano duro, e senza faticare più di tanto. I disagi sociali, l'impoverimento di vasti strati della popolazione rende questa stessa società succube del potere e dei suoi ricatti (ad esempio, è noto

⁶ Nella sardonica abbreviazione giornalistica, il nome del partito viene pronunciato ZAJEDU, che in russo suona: Per il cibo la Mosca e l'altro.

che durante le presidenziali i direttori dei *kolchoz* ancora in vita potevano ricattare i contadini alle loro dipendenze: niente mangime per il bestiame in caso di voto “non politicamente corretto”).

Nelle condizioni di “libero mercato” (o meglio, della sua parodia) diventa anche più facile camuffare la realtà in un alone illusorio di libertà. La psicologia sociale sotto il regime comunista registrava tre fenomeni interconnessi tipici della società “chiusa”:

1. una coscienza mitologica diffusa imposta dall’alto, che serviva da collante culturale imprescindibile;
2. una cultura di massa, che ne era logico corollario;
3. la completa assenza di filtri critici, il che rendeva dunque impossibile il rifiuto di quanto imposto e tanto meno il suggerimento di una possibile alternativa.

Così, la retorica del mito creava un immaginario collettivo dell’*Homo sovieticus* come autentico “uomo nuovo” che doveva guidare l’umanità verso il suo “futuro radioso”. E dunque, agli inizi della nuova èra capitalistica, nell’immaginario collettivo delle società postcomuniste si è verificato un rapido “ribaltamento”, per cui un modello ideale “occidentale” ha semplicemente rimpiazzato il vecchio modello comunista. E, ovviamente, la ricezione del nuovo modello è avvenuta, come sempre nel passato, in modo acritico. Almeno in superficie, dunque, ad una cultura di massa sovietica, grigia e indistinta, si è venuta sovrapponendo una cultura di massa “occidentale”, più vivace e “colorata”.

In questa “trasformazione” un ruolo di fondo è stato giocato dai *mass media*, l’indispensabile collante tra *Potere* e *Società*. In una pseudo-democrazia (“democratura”, per dirla con Predrag Matveevic) il nuovo (?) Potere si affretta ad impadronirsi dei nuovi mass media perché ha capito benissimo che solo così riuscirà a plasmare a suo uso e consumo la nuova massa che non ha ancora potuto sviluppare gli adeguati anticorpi alla struttura verticistica del Potere di sempre (Dyczok 2000; Belin 2001; Taran 2001; Afanas’ev 2002; Riabchuk 2003). Il Ministero della Stampa costituisce un “ministero della Verità” di orwelliana memoria. L’operato del potere sulla società è facilitato da quello che il succitato Afanas’ev definisce come “stanchezza del materiale umano”, l’assuefazione della società al caos che vede in Putin l’uomo del destino che può restituire l’agognato ordine. L’opposizione, che pure non manca (basti pensare a testate apprezzabili come “Novaja gazeta” [La Nuova Gazzetta], “Obscaya gazeta” [Gazzetta per tutti], e altre ancora) si trova impotente ai margini, e non può farsi sentire. Così, la guerra in Cecenia è guerra di informazione, persa da El’cin e vinta da Putin, senza che cambiassero le

modalità atroci del dramma in quella parte del Caucaso. Il dissenso che ai tempi di El'cin cominciava a serpeggiare, autentico sale di una democrazia ai primi passi, è completamente sparito nell'èra Putin.⁷

In Russia, come in Ucraina, come in tutto lo spazio postsovietico il dominio del potere sulla stampa e soprattutto sulla TV è assicurata dall'appoggio dei clan oligarchici, che detengono il vero potere economico.⁸ In un paese in preda a ricorrenti e profonde crisi economiche in questo drammatico periodo di transizione, la nomenklatura appoggiata da questa o quella mafia oligarchica è l'unica forza economica in grado di assicurarsi il controllo dei mass media. E l'eliminazione spietata di qualsivoglia voce di dissenso è purtroppo prassi corrente. La società "chiusa" ha fortunatamente i suoi nemici, che sono poi i giornalisti indipendenti, i quali stanno invero pagando un prezzo altissimo nella loro tenace lotta contro la sopraffazione del Potere (Taran 2001).⁹ Non a caso il politologo americano Keith Darden definisce l'Ucraina con una formula poco lusinghiera: *Blackmail State* (Darden 2001).¹⁰ E non parliamo di certe farse elettorali come la "schiacciante vittoria" di Lukasenko nel settembre del 2001, con tutti i media schierati a favore del presidente, e i pochi dissidenti

⁷ Non va mai dimenticato il ruolo che lo sviluppo tecnologico gioca nel raccordo tra "centro" e "periferia". Per intenderci, un pastore di renne del Profondo Nord siberiano avrà nella sua *izba* una radio, ma l'unico canale disponibile sarà quello di Mosca. Non a caso i soldati russi mandati in Cecenia vengono di solito mobilitati in periferia, il che "attutisce" l'impatto sul Paese delle perdite federali e impedisce la marcia di "madri coraggio" e l'eventuale consolidamento di un qualche dissenso.

⁸ La lotta tra i vari Gusinskij e Berezovskij per il controllo della TV russa è emblematica. La chiusura della rete del "vincitore" Berezovskij da parte del Cremlino è l'inequivocabile paradigma della "libertà" dell'informazione in Russia. Tra le ultime notizie in questo settore ricordiamo anche la chiusura di *News show "Namedni"* (Alcuni giorni fa), molto critico nei confronti di Putin, e diretto dal popolare presentatore Leonid Parfjonov. Questi è stato sostituito, per decisione del Comitato di Sicurezza della Duma, da un oscuro medico, Nikolaj Senkevic, noto soltanto per un suo articolo sul trattamento delle emorroidi (Zarachovich 2003).

⁹ L'eliminazione di giornalisti, che all'inizio degli anni Novanta sembrava rientrasse soltanto nella "normalità" russa e bielorussa, si avverte ormai anche in Ucraina, e non in forme marginali. Ricordiamo il recente *Kuchmagate*, ben noto anche al di fuori dell'Ucraina, con il macabro ritrovamento del cadavere del giornalista Heorij Gongadze. Diverse fonti riportano come nell'ultimo decennio in Ucraina siano stati ammazzati su commissione tra 18 e 31 giornalisti, la maggior parte dal 1997 (Riabchuk 2003).

¹⁰ In questo senso il potere non disdegna alcuna forma di "ricatto". Ad esempio, durante le succitate elezioni parlamentari ucraine (marzo 2002) stampa e TV nazionale ucraina hanno sparato a zero contro V. Juscenko, in linea coi media moscoviti, arrivando a chiamarlo "spia americana", per il fatto che è sposato ad un'americana di origine ucraina. Anche l'ambasciatore di Russia in Ucraina, V. Cernomyrdin (non a caso chiamato il "governatore") si è schierato apertamente con il partito di Kuèma, prassi decisamente insolita per le normali strutture diplomatiche.

sistematicamente messi a tacere. Anzi, l'informazione postsovietica cavalca ormai l'onda di una propaganda "oliata" da una pubblicità becera che ricorre a consolidati trucchi di marketing (cronaca rosa o era, poco importa) pur di arrivare all'*audience*, frastornata quel tanto che basta, succube come sempre, e come sempre felice che qualcuno pensi per lei.

Naturalmente l'analisi della situazione est europea non può prescindere dalle strategie politiche dell'Occidente e dal progetto politico che l'Unione Europea, in particolare, può prospettare. Il crollo del sistema sovietico, come abbiamo già accennato, ha portato alla necessità di un confronto non soltanto con la propria storia, ma anche con la realtà nuova dell'Occidente. Il tema è ovviamente di grande respiro, e quindi ci limitiamo in questa sede soltanto ad alcune osservazioni.

In questi ultimi mesi abbiamo assistito ad incredibili ed inaspettati "ribaltoni" Abituati ormai da tempo al contenzioso foriero di non poche tensioni tra l'Occidente e la Federazione Russa a proposito dell'allargamento dell'UE e il conseguente avvicinamento della NATO ai confini russi (l'entrata nell'UE della Polonia, della Repubblica Ceca, dell'Ungheria e di alcuni altri paesi dell'ex area comunista rischia a tutt'oggi di giustificare il ricompattamento dell'egemonia russa sulle aree rimaste fuori dall'influenza diretta di un'Europa allargata), a maggio del 2002 abbiamo visto l'apoteosi di uno scenario a dir poco incongruo.

La tragedia dell'11 settembre ha cambiato radicalmente gli equilibri mondiali. Archiviato il conflitto ideologico Est-Ovest, come abbiamo già detto, è ora il conflitto Nord-Sud che tiene banco. La Russia non vuole chiamarsi fuori, e reclama un suo posto nella squadra di economia avanzata del Nord democratico, dopo anni di dura opposizione all'allargamento dell'UE. Apre dunque all'Occidente firmando il patto con la NATO (28.05.2002), che sembra annunciare prospettive salvifiche di nuova distensione. Purtroppo, lo show della firma del Trattato nella Disneyland italiana ha fatto passare nel dimenticatoio esperienze consimili di un passato non proprio lontano, tra Roosevelt e Kennedy. In effetti, il neototalitarismo russo è ancora quanto mai da *Imperium*, anche se si va occidentalizzando economicamente. In questo senso la Dichiarazione di Roma è solo ed esclusivamente frutto dell'11 settembre. Schierandosi a fianco dell'Occidente contro il Terrorismo, la Russia, di fatto, per ragioni di *Realpolitik*, intende così far avallare il proprio intervento in Cecenia, che non è proprio una missione di *peacekeeping*, nonché altri interventi militari nel Caucaso e nell'Asia postsovietica. Dove scorre il petrolio, motivi di tensione sono sempre dietro l'angolo, come tutti sanno. Le incognite della guerra con l'Iraq possono complicare ulteriormente il quadro. In effetti, malgrado la solenne Dichiarazione di Roma, l'Occidente interventista vede ora la Russia nella cerchia dei "pacifisti". Ma al di là dei possibili esiti finali, più che di una

vera presa di posizione, si tratta soltanto di un sapiente uso degli strumenti della *Realpolitik* per alzare il prezzo politico della “collaborazione” con l’Occidente.

Comunque, di fatto, nella società russa umori antioccidentali viscerali sono diffusi e radicati. Anche la nuova oligarchia postsovietica non è affatto tutta filo-occidentale. C’è chi stima che questo sentire investa addirittura tre quarti del Paese, con solo un 5% favorevole a una democrazia di tipo occidentale (Valentini 2002: 165). Per non parlare poi di quelle stime che danno il 36% dei Russi giudicare positivamente Stalin (Strada 2003). Anzi, *l’ideologia antioccidentale funge da collante tra forze disparate che in un Occidente democratico spesso si trovano in dissenso: chiesa, intellettuali e militari*, appunto (Viola 2002). Non dimentichiamo che la Russia fino ad oggi ha confermato il suo fermo net alla visita del Papa, accusando la Chiesa cattolica di indebito proselitismo, e questo anche dopo i viaggi del Pontefice nella Grecia e nella Bulgaria ortodosse (il viaggio in Ucraina del 2001 è andato a buon fine, ma dopo una lunga opposizione del Cremlino). E se qualche cenno di apertura a volte traspare, siamo pur certi che si tratta di mosse meramente strumentali e legate agli interessi del momento. Nel tentativo di ritagliarsi una sua nuova collocazione nel mondo, la Russia continua ad insistere sulla sua specificità, sulla sua “missione”, sul carattere “esclusivo” della sua storia. Per questo qualsivoglia recente o futuribile *embrassons-nous* russo-americano potrebbe sfociare in una sorta di “seconda Jalta”, con risvolti affatto incoraggianti non solo per la Belarus, il cui destino pare ormai segnato, ma anche per l’Ucraina (Moshe et al. 2002; Aslund 2003; Helmerich 2003; Puglisi 2003). L’unica vera svolta potrebbe essere determinata dall’emergere in Russia di autentici segni di cambiamento in chiave effettivamente democratica, e ci ostiniamo a sperare che questo non sia solo un pio desiderio.

Lo stesso vale però anche per l’Ucraina e la Belarus’. Purtroppo, la strategia occidentale è quanto mai ondivaga e non prevede un *aperto appoggio* alle forze progressiste. Non bisogna disturbare i sogni del Grande Fratello del Cremlino. Anzi, dicevamo, uno degli errori di valutazione da parte dell’Occidente è stato quello di applicare *proprie categorie politiche* a fenomeni del tutto peculiari propri della società postcomunista. A partire da termini quali “destra” e “sinistra” –una “destra” presumibilmente “nazionalista”, quando non scopertamente “fascista”, e una “sinistra” sempre erede di una commendevole sensibilità sociale– il quadro d’assieme non poteva non risultare stravolto e assolutamente non in grado di leggere la situazione reale. In paesi come l’Ucraina e la Belarus’, l’orientamento democratico filo-occidentale è “nazionale” (e non nazionalista!) solo nel senso che teme la crescita in Russia di quella che è una *vera destra*, gruppi paramilitari, forme drammaticamente riconducibili ad un sostanziale neonazismo, intento a soffocare qualsivoglia

anelito ad uno sviluppo più autonomo e democratico. Nei contesti ortodossi è l'estrema sinistra (sovietofila e/o slavofila) ad essere fautrice di ideologie neorazziste, con l'antisemitismo ad occupare un posto di preoccupante rilievo. Per questo i partiti centristi in Ucraina sono decisamente contrari all'unione con lo Stato russo-bielorusso. Il programma politico del *centro destra ucraino e bielorusso* (definito solitamente "democratici nazionali") rivendica tre punti programmatici fondamentali: rinascita e difesa della cultura nazionale; riforme democratiche e mercato libero; "ritorno all'Europa" e rinuncia all'ideologia sovietico-eurasistica (Kuzio 2002a).

Nei tardi anni Novanta si era arrivati alla conclusione che la democrazia si può forse "insegnare", ma non certo "importare" (Carothers 1999; Holmes 1999). Non è il caso di scomodare la sfera di cristallo nel tentativo di leggere un futuro tanto gravido di incognite. Armiamoci almeno di qualche elemento in più, atto ad affrontare gli scenari possibili che esiti del totalitarismo ci stanno consegnando.

Questa globale trasformazione politica ha riverberi anche più variegati nel campo della cultura. Storicamente, l'*ethos* delle culture dell'Est europeo trova una radice comune nella tempeste di popoli negati. Per secoli l'intellighenzia, dunque, doveva assumersi il ruolo anche di guida politica della nazione, nel tentativo di trovare prospettive alternative al disegno coloniale che condannava senza appello popoli interi, nella speranza di assicurare la trasformazione etica e politica di quelle società verso il miraggio di un futuro di democrazia. Di conseguenza, l'intellighenzia nazionale, soprattutto in Ucraina, ha da sempre assunto il ruolo guida di un autentico movimento di liberazione.

I primi anni Novanta hanno conosciuto un'incredibile ventata di entusiasmo per un futuro migliore. Tutte le società al di là del Muro di Berlino avevano sentito come prioritaria l'urgenza di una *rivisitazione* del proprio retaggio culturale come *catarsi collettiva* atta a significare la liberazione da miti ideologici non più sostenibili. Dopo il primo decennio dalla caduta del Muro il quadro che ne risulta è molto più difficile da decifrare, ed indubbiamente più problematico.

Anche nella sfera culturale si è posto il problema di un duplice confronto:

- a) con il proprio passato;
- b) con l'Occidente.

E però, se nella sfera più squisitamente politica il "passato comunista" e il "presente occidentale" sono categorie contrapposte, nella cultura un simile iato non si pone in termini altrettanto perentori e non equivoci. In effetti, tutta la cultura dell'Est europeo che si opponeva al totalitarismo aveva come punto di riferimento l'Occidente libero, dove il "realismo socialista" non aveva corso. La situazione d'oggi presenta però esiti affatto soddisfacenti. In realtà,

dall'Occidente non è venuto un "vento innovatore", vuoi perché un'immaturità di fondo impediva una ricezione più avvertita (non c'è stato tempo per metabolizzare quanto di buono ci poteva essere), vuoi perché le folate che arrivavano ad Est erano tutt'altro che zefiri soavi (dalla soap opera televisiva più vieta ad una pop art di maniera, per non parlare dell'invasione inarrestabile della pornografia). In buona sostanza, l'Occidente ha esportato quanto di peggio aveva, e ad Oriente si è provveduto ad ingigantire il tutto in un modo se possibile anche più becero. Fatto sta che quanto una "cultura alta" potrebbe offrire, sia che giunga dall'Occidente o che sia autoctona, impiega più tempo per arrivare al "destinatario", semmai arriva. Così, il vuoto che rimane viene quanto prima occupato dalla "non cultura" di massa di norma proveniente dalla vicina Russia, decisamente più dinamica dell'Ucraina nell'esportazione di tutti i generi "commestibili". Il risultato finale è comunque un corto circuito morale ed estetico, una incipiente abitudine (o rassegnazione) a una "cultura *prêt-à-porter*", se non proprio "usa e getta".

Uno dei primi problemi sollevati dalle culture posttotalitarie era il *problema dell'identità*, particolarmente attuale per realtà come quella ucraina e bielorussa (ma anche per quella polacca), che in diversa misura avevano vissuto la condizione di culture (e di statualità) negate. Il confronto con l'Occidente europeo ha portato alla luce, e con veemenza, un diverso sentire tra Est e Ovest, una notevole *discrasia delle dinamiche culturali*. Una questione su tutte a cui abbiamo già accennato all'inizio: la diversa connotazione che il concetto di "Stato e cultura nazionale" comportava ad Est e ad Ovest. In effetti, ad Est quel concetto sottolineava semplicemente l'affermazione di una propria identità (e non solo linguistica!). Così, l'Europa dell'Est si muoveva lungo i binari della valorizzazione di propri "Stati nazionali" come passaggio necessario per chi stava affrancandosi dallo status di colonia periferica dell'Impero, mentre l'Europa dell'Ovest, lasciatasi alle spalle l'esperienza deleteria del nazional-fascismo, stava già prospettandosi un superamento dello Stato-Nazione ottocentesco. Del resto, oggi l'Europa occidentale sente minacciata la propria identità, da un lato, da un'immigrazione selvaggia dal Sud del mondo, d'altro canto, paradossalmente, dall'americанизazione culturale. E dunque, in certo qual modo, la questione della salvaguardia dell'identità si ripropone con forza, mentre la maggior parte dei paesi est europei, al contrario, stanno seppur faticosamente elaborando una cultura di convivenza con l'Altro, e senza prendergli impronte digitali.

Rispetto alla cultura russa, la cultura ucraina e quella bielorussa si sono trovate in una situazione molto più difficile. Il grado di proibizioni cui queste due culture sono state sottoposte, e le conseguenti inibizioni che si sono andate sviluppando nel tempo, sono imparagonabili con la situazione russa. Quest'ultima, anche nei tempi più bui delle repressioni del regime, non aveva

mai visto la propria cultura concilcata. Naturalmente anche in Russia non sono mancate figure e fenomeni proibiti, ma soltanto nel Novecento comunista, e non certo per secoli.

In Ucraina, tanto per cominciare, *dalla cultura è stata alienata la sua parte antica*. Nell'interpretazione russo-sovietica, gli inizi della cultura ucraina risalgono al più agli inizi dell'Ottocento. Le dinamiche dell'antica cultura ucraina, con il suo polo latino e le tendenze occidentalizzanti, mal si conciliavano con la visione totalizzante russo-ortodossa. E, purtroppo, simile schema perdura a tutt'oggi creando, in particolare in Occidente, la cronica confusione tra toponimi *Rus'* e *Russia*, e quindi confusione tra due modelli differenti dello sviluppo culturale all'interno di una parabola ortodossa (Borscak 1948; Sicyns'kyj 1948; Doroschenko 1939; Rudnyc'kyj 1951; Pachlovska 1998: 78-88). L'intero panorama slavo-bizantino ne risulta malamente distorto.

Di più, dalla cultura ucraina sono stati cancellati tutti quei fenomeni –letterari e non– che la collegavano in modo inequivocabile alla tradizione europea. Termini quali "Barocco ucraino" o "Modernismo ucraino" risultavano semplicemente improponibili. Di contro, in Russia, dove pure fenomeni similari erano presenti, se ne sottolineava la presunta "mancanza" in ottica slavofila, vale a dire come un'orgogliosa "diversità" di cui andare fieri (si veda il poema "Skify" ["Gli Sciti"] di Blok, che ribadisce questo aspetto). Invece, in Ucraina e in Belarus', dove chiaramente mancava la spinta messianica russa, la situazione finiva col portare ad una perdita di identità propria, un impoverimento delle radici, con una quindi logica prospettiva di doversi fondere con la "sorella maggiore" nell'unico ed indivisibile mare russo, per dirla con Puskin.

Di conseguenza, l'intera cultura dell'Ottocento e Novecento, sistematicamente letta, rubricata e interpretata in un'ottica russocentrica, non poteva che prospettare un manicheismo di maniera (si poteva solo iscriversi nel campo "russofilo" o nel campo "russofobo", come se l'amore per la Russia dovesse essere l'unico scopo e l'unico impegno di una cultura) (Thompson 2000). Il guaio maggiore era però a livello profondo, in quanto la cultura ucraina (o bielorussa) finiva necessariamente per sviluppare un inammissibile senso di inferiorità nei confronti della cultura "maggiore", quella "unta dal Signore".

Il tentativo sistematico di distruggere un'identità culturale passa sempre attraverso il tentativo di distruggerne la lingua. Basti ricordare le ripetute proibizioni della lingua ucraina nell'Ottocento (Savchenko 1970), per non parlare delle operazioni "lessicologiche" perpetrate nell'èra staliniana, quando lessicografi di vaglia venivano fucilati per aver incluso qualche lessema ucraino (ce n'erano fin troppi!) che non trovava corrispondenza adeguata in russo

(Seveljov 1987). Del resto, manuali di lingua russa su tutto il territorio dell'ex URSS portavano il titolo *Rodnaja Rec'*, vale a dire "lingua materna". Purtroppo, una simile pazzia ideologica non investiva solo la mente malata di qualche occhiuto e zelante burocrate, ma coinvolgeva anche menti illuminate. È noto, ad esempio, che il grande linguista Roman Jakobson ebbe a complimentarsi con Stalin per aver diretto un'azione riuscita atta a creare una lingua ucraina "ideologicamente corretta" che poteva iscriversi tranquillamente nell'alveo "dialettale" del russo.

Questo modo di procedere ha causato danni pressocché irreparabili al livello sociale di ricezione e una sorta di *modificazione genetica* della cultura. *In Ucraina e Belarus' la cultura nazionale è stata alienata dal suo produttore*. Il produttore di cultura doveva sentirsi "in colpa" verso il grande vicino ognqualvolta cadeva nel brutto vezzo di riproporre moduli culturalmente, linguisticamente, e dunque politicamente "scorretti", dimenticando l'unico modello "giusto" cui era necessario attenersi. In questo senso la cultura bielorussa si è trovata in una situazione ancora più drammatica. Più vicina al cuore dell'Ortodossia, non poteva trovare forza sufficiente di opposizione, e finì dunque per essere russificata in modo probabilmente irreparabile.

La necessaria rivisitazione di questi schemi ideologici e il tentativo di restituire una cultura alla propria società è risultato però un processo più difficoltoso del previsto. Il *meccanismo di stratificazione dell'esperienza culturale* non può essere né riparato né costruito ex novo nel giro di pochi anni. Quanto è andato perso nel corso dei secoli non può essere reintegrato organicamente nella memoria culturale della società tutta. L'*élite* culturale lo può fare –e l'ha fatto– ma la società nel suo insieme metabolizza il nuovo con maggiore difficoltà.

Quando, agli inizi degli anni Novanta, la società ucraina dovette vedersela con una valanga di nomi ed eventi mai metabolizzati prima, era inevitabile che faticasse a reggere il passo, anche perché la stessa critica, frastornata, non poteva da subito fornire strumenti interpretativi adeguati.

Il "rigetto" è avvenuto non soltanto nel campoletterario e artistico. Anche il campo storico ha subito gravi danni. Nel giro di pochi mesi è crollato un Sistema che bene o male aveva retto per decenni. Particolarmente "rigoroso" nelle questioni storiche, il regime sovietico aveva riscritto la storia universale e quella propria adeguandola ai bisogni della sua ideologia, e quindi stravolgendo e/o occultando il dato storico. Dopo il crollo del Muro le società postcomuniste si sono ritrovate a fare i conti con dati storici malamente distorti. La gente si vedeva crollare letteralmente in testa una realtà totalmente nuova nella quale era oggettivamente difficile riorientarsi.

Il processo di adeguamento ha fatto però miracoli: in primo luogo la storia, ma anche le scienze politiche e sociali. Non si contano gli studi storici e politologici

che ricostruiscono con strumenti moderni fenomeni proibiti, cancellati o semplicemente ignorati, restituendo alla storia e al presente nazionale una giusta collocazione nello spazio e nel tempo.

Di contro, la critica letteraria si è trovata di fronte a difficoltà maggiori. Ha faticato quindi a tenere il passo, a proporre metodologie e termini all'altezza. È anzi sorto un conflitto generazionale. Gli studiosi più "anziani" propendevano per una raccolta e sistematizzazione di quanto era andato perduto, riducendo l'approccio critico nuovo all'indispensabile sforzo di "desovietizzazione". La generazione più giovane voleva bruciare le tappe, assimilando al più presto tutti gli approcci già sperimentati in Occidente (dalla critica di stampo freudiano al poststrutturalismo), e rivisitando il patrimonio letterario senza remore alcune, e spesso con piglio dissacratorio. L'indigestione di nuovo non ha sortito sempre effetti felici.

Ed è subentrata l'inevitabile crisi. Accanto a studi fondamentali (in particolare, sul Modernismo), la ricerca, a seguito del vero e proprio "rigetto" nei confronti della monomania ideologica già imperante, ha imboccato sentieri accessibili solo a stam-becchi affetti da plurimanie estetizzanti.

Così, mentre la società si aspettava chiavi di lettura semplici e accessibili, adatte per una scuola che doveva aiutare i propri cittadini a riappropriarsi della propria identità culturale, si vedeva propinare interminabili *querelle* accademiche tra "nuovo" e "vecchio", rischiando di provocare uno scollamento insanabile. E non è tutto. Dopo l'implosione del sistema, nel giro di pochi anni, la stagnazione tipica del tempo veniva investita da uno *tsunami* dell'informazione decisamente destabilizzante. I cambiamenti si susseguivano con tanta rapidità da ingenerare un'inevitabile "stanchezza". Paradossalmente, le proibizioni del regime avevano "abituato" ad apprezzare un buon libro, una buona poesia. Erano frutti di un Eden negato. Si imparava a leggere tra le righe, e si gustava quanto non si poteva esprimere a chiare lettere. Il Libro quindi era sacro in quanto portatore di una verità alternativa e proprio per questo autentica.

L'improvvisa permissività, il fatto di trovare Solzenicyn e Nietzsche in ogni sottopassaggio della metropolitana, ha allontanato il lettore. La grigia società sovietica, dei pionieri e dei pensionati, ravvivata semmai dalle rosse cravatte dei primi e dalle partite a scacchi dei secondi, si è trovata nel bel mezzo di un vortice di distrazioni e svaghi, senza raccapellarvici.

Si è subito prospettato un *altro tipo di alienazione della società dalla cultura, non più in chiave russa e/o sovietica, e quindi ideologica, ma in chiave pseudo-occidentale e consumistica, qualunque sia il suo "deideologizzante"*.

In Occidente l'analisi di questo problema e l'analisi delle sue ragioni sociali e altre avevano avuto inizio già negli anni Settanta. E quindi oggi esistono strumenti analitici per decifrarlo. Ad esempio, attualmente gli studiosi americani lavorano sistematicamente sul problema della *perdita di un'etica comunitaria e solidaristica nelle democrazie sviluppate*, col trionfo dell'ideologia individualistica e il conseguente qualunquismo dilagante. Ci riferiamo, ad esempio, agli studi di Robert Putnam, con il suo *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community* Putnam 2002a; Id. 2002b), ma aggiungeremmo anche i nomi di Paul Krugman e Kevin Phillips. Secondo questi studiosi, la democrazia americana, conquistata a così caro prezzo, corre ora il *rischio di decadimento dell'intera società civile*. E fra una decina di anni il fenomeno investirà l'Europa tutta e gli altri paesi avanzati. All'inizio degli anni Sessanta la società americana era caratterizzata da un alto grado di associazionismo civile, religioso, solidaristico. Tuttavia, negli ultimi decenni il senso civico prima tanto diffuso è entrato in crisi, si è andato rapidamente affievolendo, soprattutto nella generazione più giovane, con conseguente perdita di interesse per la politica, scarsa affluenza alle urne, indebolimento nel grado di coesione sociale. Tra le ragioni principali Putnam indica il trionfo della televisione commerciale, che ha ingigantito lo *status dell'Avere* del singolo in una comunità disgregata. Il "reaganismo" e il "thatcherismo", cioè il "fondamentalismo del libero mercato", ha aperto la strada a diseguaglianze sempre più palesi, trasformando l'egoismo individuale nel motore trainante dello sviluppo economico.

Non a caso Putnam accentua proprio l'aspetto elettorale. Le elezioni costituiscono la forma più importante della partecipazione del cittadino nella vita democratica del suo Paese. In caso contrario, le elezioni saranno decise dall'esito dello scontro tra potenti clan oligarchici. In effetti, "i soldi comprano sia l'influenza politica che quella intellettuale", commenta Krugman. E Philips avverte: "Se la politica non si rigenererà, se la democrazia non reagirà, la ricchezza porrà le fondamenta a un regime di nuovo tipo il cui nome è plutocrazia".

Questa "deriva sociale" aumenta il senso di precarietà generale. Alla lunga, l'individuo, insicuro e conformista al tempo stesso, si attacca al contingente (il consumo *hic et nunc*) e si dissocia dalla Storia. Di questo aveva già avvertito parecchi anni fa Brzezinski, in un libro intitolato appunto *Il mondo fuori controllo* (Brzezinski (1993)). Del "disagio della postmodernità", della difficile condizione dell'uomo nella "società individualizzata", dell'attuale stretta interconnessione tra "società, etica e politica" parla amaramente anche un altro eminente studioso, sociologo polacco Zygmunt Bauman, che lavora in Inghilterra (Bauman (2002a), (2002b), (2003c)).

La risultante è davanti agli occhi di tutti, ed è tutt'altro che rassicurante. Al *neototalitarismo politico* si sta affiancando un *neocolonialismo culturale* di nuovo conio, ma non per questo meno deleterio. Per di più, la globalizzazione, che qui galoppa becera, sta di fatto mettendo a repentaglio la "biodiversità" culturale che aveva segnato la svolta politica. Così, i paradigmi istituzionali del colonialismo culturale russo in Ucraina e Belarus' incidono in modo sempre pesante (macchina editoriale, produzione audiovisiva, ecc.). E a questo neocolonialismo si aggiunge massicciamente quello occidentale, con le sue Barbie, la letteratura rosa e le telenovela. E se il russo agiva da rullo compressore, l'inglese non è da meno.

Il neocolonialismo culturale d'oggi sta crescendo rigoglioso nella misura in cui non c'è stato tempo e modo di consolidare modelli culturali "autoctoni", tanto più che il "nuovo" è invariabilmente connotato da una aureola di "modernità" vincente. In Occidente, l'*élite* culturale ha modi e tempi per fustigare la deriva di una cultura di massa che va rincretinendo, anche se con alterne fortune. Ma sicuramente gli intellettuali occidentali faticherebbero a rendersi conto di quale sconquasso un programma quale il "Grande Fratello" stia producendo all'Est (poniamo, in qualche cittadina siberiana o in qualche comunità del Donbass). Di più, in queste aree di degrado anche i più deleteri modelli occidentali trovano ideali casse di risonanza. Culture sopravvissute a fatica all'asfissia imposta dall'*Imperium* hanno bisogno di ben altro tempo per ricostruirsi in maniera viva e credibile.

La situazione di neocolonialismo culturale che è andata creandosi in questi anni ha comportato il "tramonto di un paradigma" (*zmierzch paradygmatu*), per usare la formula della nota studiosa polacca Maria Janion (Janion 2000, 2002), che riconosceva nell'intellettuale il "garante" di certi valori fondamentali (innanzitutto etici) i quali rendevano comunque coesa la comunità. Oggi come oggi la memoria storica diventa agli occhi annebbiati della società una zavorra del passato (non a caso in Polonia è sorta una struttura destinata a mantenere la memoria storica a livello istituzionale: *Instytut pamieci narodowej*, Istituto della memoria nazionale). L'intellighenzia è spogliata dal suo ruolo guida di vettore di valori etici ed estetici della società. Intenta a riscrivere nuovi paradigmi culturali per la propria società, l'intellighenzia assiste intanto inerme alla sua esautorazione di fatto, mentre la società va alla deriva sull'onda fantasmagorica di becere novità d'accatto.

Viviamo un paradosso invero singolare. Col crollo del sistema comunista è ora possibile indagare, discettare, rivangare quanto del passato totalitario era stato confinato al silenzio dal regime o dalla *Realpolitik* (Ternon 1995; Courtois *et al.* 1997; Bukovskij (1999); Grossman, Erenburg 1999; Nolte (1999); Battista 2000; Benoist 1998; Besançon (2000); Conquest (2001); Felice 2001;

Todorov (2001); Bullock 2004). E però, l'intellighenzia avverte con sofferenza che i suoi sforzi di indagine e testimonianza risultano drammaticamente ininfluenti. I crimini del passato (e del presente) sono confinati all'oblio, e semmai trapelano sul video, il bottone del telecomando dell'*Homo postsovieticus* (e non solo) cambia canale e si sintonizza su una più edificante *telenovela*. Adesso i libri sul genocidio della Grande Fame in Ucraina del 1932-1933 sono in libreria, cosa inimmaginabile prima del 1991, ma rimangono circoscritti nell'ambito di lettori particolarmente sensibili. Il grande pubblico compra romanzi gialli o rosa. Si marcia per evitare che qualche animale a rischio scompaia (il panda), o si inorridisce per il triste destino dei cuccioli di foca, ma chiudendo gli occhi sul massacro dei bambini, delle donne e dei vecchi in Cecenia. Ed è così che "la società riposa davvero sul crimine commesso in comune" (Glucksmann 2002b: 146).

Pasolini aveva avvertito come l'omologazione frutto del consumismo di massa avrebbe sortito effetti più perniciosi dello stesso fascismo. In una società globalizzata all'insegna del consumismo più vieto, se il capitalismo diventa sistema totalizzante, bisogna lottarci contro non meno che contro il comunismo, dice uno dei maggiori politologi odierni Ralf Dahrendorf (cit. da: Janion 2002: 89).

Il *neocolonialismo* ha insomma buon gioco. Al rinato colonialismo politico russo si aggiunge il neocolonialismo culturale occidentale, e la miscela è invero micidiale. Si potrebbe anzi tratteggiare una curiosa analogia con la russificazione dell'èra sovietica. Le categorie sociali che si adattavano automaticamente alla russificazione erano le categorie meno acculturate, più fragili, responsabili tra l'altro di aver creato una larga periferia linguistica russofona di bassissima levatura. Così, adesso, le categorie sociali più suscettibili di occidentalizzazione becera e superficiale sono le categorie di più basso livello culturale (le stesse, del resto, che erano facilmente penetrabili per la strategia della russificazione e della sovietizzazione).

L'oggetto di questa nuova attenzione cui l'intellighenzia avvertita si deve pur fare carico sono le giovani generazioni. Queste non hanno memoria storica. Tutto quanto viene dal passato è per definizione "obsoleto". Da un lato, gli alunni delle elementari nell'Est europeo oggi non sanno più chi sia Lenin. E, d'altro lato, ad un giornalista televisivo italiano che chiedeva ad una giovane praghese cosa significasse per lei il 1968, la ragazza rispondeva con ineffabile candore: "Non ero ancora nata". I giovani polacchi "sentono l'obbligo di sorridere" sentendo la parola "Solidarnosc", fenomeno che ha pur permesso proprio a loro d'essere persone libere e "cittadini del mondo" e non ostaggi della dittatura. Uno scrittore postmodernista russo (Pelevin) a una domanda di un giornalista italiano sul suo atteggiamento nei confronti della situazione in

Cecenia rispondeva che era da anni che lui non leggeva i giornali. Né consola il fatto che uno studente della scuola americana “conosceva” il termine “Olocausto”: lo definiva appunto come “festa paesana ebraica”. Est ed Ovest sono davvero accomunati da una crescente *ignoranza di massa*.

Così, la morte sulle barricate viene percepita come nient’altro che un rigurgito di *pathos* romantico. A Mosca, di fianco al palazzo della Lubjanka, c’è un famoso e frequentatissimo bar, dove non si discute certo dei trascorsi della polizia di Stato. Gli studenti ucraini che nel 1989 fecero per settimane uno sciopero della fame sulla piazza centrale di Kyiv costringendo l’ultimo governo sovietico alle dimissioni oggi fanno crocchio in un bar che si chiama “L’Ultima Barricata”, dove tra un cocktail e l’altro, l’odierna Ucraina può ridiventare uno Stato poliziesco. A macabro suggello di tanta incosciente dimenticanza riportiamo le parole di un generale del KGB che rassicurava i telespettatori circa la “presentabilità” del famigerato “Palazzo d’Ottobre”, in pieno centro della capitale ucraina. Nei tempi staliniani negli scantinati di questo palazzo venivano torturati i prigionieri politici, tra i quali molti scrittori e altri esponenti della “Rinascita fucilata” ucraina degli anni Venti. Il nostro generale commentava: “Non vi preoccupate, abbiamo dato ordine di dare una mano di bianco alle pareti”.

L’*Homo oeconomicus* ha sostituito l’*Homo religiosus*, afferma Glucksmann. È il mondo postmoderno, dove l’uomo vive “accanto” alla storia, ma spingendosi verso la “poststoria” rischia di regredire alla “pre-storia”: “Se si è poco sottolineato quanto l’apologia del post si morda la coda, con l’epilogo che contraddice il prologo, è perché un tale percorso maniaco-depressivo è dei più diffusi. Abbiamo vinto, ma il vincitore è un uomo perduto, l’ultimo degli uomini. Così vagabondano gli up and down delle speculazioni in borsa e si alternano gli stop and go della politica dei vertici. (Glucksmann 2002b: 62, 64-65). Nel frattempo nella società globalizzata crescono, da una parte, l’indifferenza dell’individuo apolitico che volta le spalle alla Storia e, dall’altra, i vari fondamentalismi, sconsolati orfani di ideologie assassine, che sfociano nel terrorismo, cercando di mettere quella stessa Storia con le spalle al muro. Una società siffatta, un “niente riunito” che festeggia “l’apoteosi del nichilismo” (Glucksmann) potrebbe generare soltanto un mondo di *comuni disvalori*, azzerando col tempo non soltanto le differenze tra l’Est e l’Ovest europeo, ma l’idea stessa dell’Europa. Ed è così che se in politica possiamo parlare di una “Unfinished Revolution”, nella sfera culturale possiamo avvertire una “Unfinished Catharsis”, e quindi una insufficiente consapevolezza di questo passaggio di enorme portata. Senza questa necessaria catarsi la globalizzazione potrebbe solo portare ad un appiattimento generalizzato prima, e all’estinzione di culture incapaci di opporsi ad una omologazione generalizzata poi. Molti scrittori che ieri lodavano il partito non per convinzione

ideologica, ma per sbucare il lunario, oggi riservano il loro zelo per inneggiare alla bandiera giallo-blu dell'Ucraina. *In politica, come nella cultura, il continuum della retorica di una volta è tutt'altro che spezzato.* Quando la retorica è tanto smaccata, non passa inosservata, ed anche la società meno avveduta ha motivo di cinica disaffezione. Nei primi anni Novanta dal centro di Kyiv è sparito l'enorme cartellone con un raggiante giovane che citava versi di Majakovskij: "Il partito è il cervello, l'onore e la coscienza della nostra epoca". Al suo posto è sorto un altro cartellone, questa volta con una raggiante giovane, e la scritta diceva: "Adesso uso il Tampax e per questo sono felice". E là dove la cultura non riesce più a fornire i necessari valori, il degrado della società non fa che dilagare.

La ribellione intellettuale ucraina degli anni Sessanta ha fatto suo il motto di Camus: "Mi ribello, dunque esisto". Andando di questo passo, questo motto rischia una involuzione del tipo: "Compro, dunque sono" e/o "Mi diverto, dunque esisto".

L'*Homo ludens* -naturalmente nella sua accezione più corrente, lontana dunque dal significato inteso da Ortega y Gasset- minaccia di emarginare l'*Homo sapiens*. In questo modo la società rischia di andare verso il futuro su "binari senza destinazione" (Gabriele De Rosa), in un'indistinta Terra Desolata chiamata Eurasia (o, meglio, per dirla con Iosif Brodskij, "Asiopa"). La "destinazione Europa" apparirà all'orizzonte non soltanto quando i paesi slavo-ortodossi si avvicineranno ai parametri di Maastricht, ma quando l'intellighenzia, passando decisamente all'opposizione, indicherà la strada della vera rinascita delle coscienze, e non come sfida eroica del nuovo Millennio, ma come *imperativo categorico del quotidiano*.

Sullo sfondo di una Polonia democratica parte dell'Unione Europea, di una Russia che sta riconquistando la sua dimensione imperiale "modernizzata" e di una Belarus' fagocitata -sembra per lunghi anni a venire- dal regime, l'*Ucraina rimane l'ultimo laboratorio della costruzione della democrazia in uno spazio slavo-ortodosso postcomunista*. Proprio sulla scorta degli sviluppi dell'Ucraina si potrà vedere se una cultura di matrice ortodossa riesca a esprimere una società veramente democratica. Altrimenti, anche dell'Ucraina si potrà dire quello che si dice oggi in Occidente della Russia: *European body, Asian soul*. Così l'Occidente ritroverebbe ai suoi confini non un giovane Stato di antica cultura, ma fatiscenti vestigia della dittatura, rose da mafie orientali in combutta con le consorelle occidentali.

O forse, al contrario, proprio l'essere dell'Ucraina a cavallo dei due mondi, l'essere terra di frontiera tra l'Est "bizantino" e l'Ovest "umanistico" (Horak 1968; Sevcenko 1984, 1996a, 1996b; Daskevyc 1991; Lysjak-Rudnyc'kyj 1994; Graciotti 1996), fornirà al paese l'energia necessaria per la riconquista di

un'autentica libertà. L'Ucraina, con la sua "tradizione repubblicana", da sempre opposta al processo di omologazione imposto dall'Impero, ha tenacemente insistito sull'importanza del mantenimento delle diversità culturali. È dunque in grado, forse, di testimoniare l'importanza di questa scelta, nella consapevolezza che la civiltà del dialogo non può che partire dal rispetto delle singolarità culturali e linguistiche, inestimabile ricchezza della tradizione europea più autentica. In sostanza, l'europeicità della cultura ucraina si impone come "sfida umanistica" al sistema chiuso delle culture espresse dalla matrice bizantino-ortodossa. E questo rappresenta una vera sfida per la Nuova Europa.¹¹

Vorrei concludere citando il titolo di una rivista culturologica bielorussa, frutto della giovane opposizione intellettuale: *Arché*. In tono profetico si legge: "*È solo dalle vere origini che si può trarre il vero inizio*". ☐

¹¹ I paesi slavi dei Balcani non rientrano in questo paradigma, perché una loro eventuale integrazione nell'UE (e questo vale anche per la Romania) sarebbe dettata esclusivamente da esigenze di Realpolitik dell'Occidente, il quale, avuto la meglio sulla Russia in questa regione, intende risolvere unilateralmente gli eventuali conflitti locali.

Referencias bibliográficas:

- AFANAS'EV, Ju.
2001 *Opasnaja Rossija*, Moskva 2001
2002 "Afanasiev: 'Russia, a un passo dal baratro'", *Corriere della Sera*, [intervista di V. Strada], 7.04
- ASLUND, Anders
2003 "Left Behind, Ukraine's Uncertain Transformation", *The National Interest* (Washington D.C.), 73
- BARANT, Stephen R.
1995 "Foreign policy and national identity: a comparison of Ukraine and Belarus", *Europe-Asia Studies*, XLVII, nov., 7
- BATTISTA, Pierluigi
2000 *La fine dell'innocenza*, Venezia: Marsilio
- BAUMAN, Zygmunt
(2002a) *Il disagio della postmodernità*, Milano: Bruno Mondadori
(2002b) *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna: Mulino
(2002c) *Società, etica, politica*, Milano: Raffaello Cortina
- BELIN, Laura
2001 "Bias and Self-Censorship in the Media" in BROWN, Archie (a cura di), *Contemporary Russian Politics*, Oxford: Oxford University Press
- BENOIST, Alain de
1998 *Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XXe siècle. 1917-1989*, Paris: Labyrinthe, 2000.
- BESANÇON, Alain
1980 "Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses", in *Présent soviétique et passé russe*, Paris: Livre de poche
(2000) *Novecento, il secolo del male. Nazismo, comunismo, Shoah* (trad. it.), Roma: Editrice Ideazione
- BESANÇON, Alain (a cura di)
1978 *Ethnocide des Ukrainiens en URSS*, Paris : Éditions PIUF
- BIRCH, Julian
1971 *The Ukrainian Nationalist Movement in the USSR since 1956*, London: London, Ukrainian Information Service
- BOR'ČAK, I.
1948 "Rus', Mala Rosija, Ukraina", *Revue des Études Slaves*, XXIV: 171-176.
- BROGI BERCOFF, Giovanna
1996 "Maccheronismo, ibridismo, questioni di lingua e letteratura nella Rutenia del Seicento", in MYSANYČ, Oleksa (a cura di), *L'Ucraina del XVII secolo tra Occidente ed Oriente d'Europa* (I Convegno Italo-Ucraino, 13-16 settembre 1994), Kyjiv-Venezia, pp. 298-348.
2002 "Le mythe du baptême: Pologne, Ukraine et le respect de la diversité", in DELSOL, Chantal, Michel MASŁOWSKI, Joanna NOWICKI (a cura di), *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, Paris: Presses universitaires de France pp. 65-81.
- BRZEZIŃSKI, Zbigniew
(1993) *Il mondo fuori controllo. Gli sconvolgimenti planetari all'alba del XXI secolo*, Milano: Longanesi

- 1997 *The Grand Chessboard. American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*, New York: Basic Books (trad. Ucr: *Velyka Sachivnycja. Amerykans'ka persist' ta jiji stratehični imperatyvy*, Lviv-Ivano-Frankivsk 2000)
- BUKOVSKIJ, Vladimir
 (1999) *Gli archivi segreti di Mosca* (trad. it.), Milano: Spirali 1997
- Bulgakov, V.
 2001 *Henij Lukasenka, "Sučasnist"*., 2001, 4, pp. 84-87.
- Bullock, A.
 2004 *Hitler e Stalin, vite parallele*, Milano 2004.
- CAROTHERS, Th.
 1999 "Western Civil Society Aid to Eastern Europe and the Former Soviet Union", *East European Constitutional Review*, VIII, 4 (Fall).
- CIPKO, Serge
 1993 *Ukrainians in Russia: A Bibliographic and Statistical Guide*, Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, University of Alberta
- CONQUEST, Robert
 (2001) *Il secolo delle idee assassine*, Milano: Mondadori
- COURTOIS, éphane, et al. (ed)
 1997 *Le livre noir du communisme*, Paris : R. Laffont
- D'ANIERI, Paul, Robert KRAVCHUK, Taras KUZIO
 1999 *Politics and Society in Ukraine*, Boulder, Colo.: Westview Press
 Darden, Keith A.
- 2001 "Blackmail as a Tool of State Domination: Ukraine Under Kuchma", *East European Constitutional Review*, X, 2001, 2/3, (Spring/Summer)
- DA'KEVYČ Ja.
 1991 "Ukrajina na mezi miz Schodom i Zachodom (XIVXVIII)", *Zapysky Naukovoho Tovarystva im. T. H. Sevčenka*, CCXXII, pp. 28-44.
- DOROSCHENKO, D.
 1939 "Die Namen 'Rus', 'Russland' und Ukraine in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung", *Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin*, III
- DROHOBYCKY, María (ed.)
 1995 *Managing Ethnic Tension in the Post-Soviet Space. The Examples of Kazakhstan and Ukraine. A ReferenceGuide*, Washington: American Association for the Advancement of Science
- DYCZOK, Marta
 2000 "Is the Mass Media in Ukraine Indipendent?" (32nd National Convention of the AAASS in Denver, Colorado, 9-12 November).
- FARMER, Kenneth C.
 1980 *Ukrainian Nationalism in the Post-Stalin Era: Myth, Symbols and Ideology in Soviet Nationalities Policy*, The Hague ; Boston : Martinus Nijhoff Publishers; Hingham, MA: distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Boston
- FEDENKO, B.
 1948 *Mychajlo Dragomanov's Ansichten über das Nationalitätenproblem in Osteuropa und dessen Lösung*, Erlangen 1948
- FELGENHAUER, P.
 2003 "From Tuzla to 'Great Russia'", *The Moscow Times.com*. 30.X.2003.
- FELICE, Domenico (a cura di)
 2001 *Dispotismo, Genesi e sviluppo di un concetto filosofico*, Napoli: Liguori

- GLUCKSMANN, André
2002a *Dostoïevski à Manhattan*, Paris : Robert Laffont 2002
- GRACIOTTI, Sante
1996 "Ukrajins'a kul'ura XVII st. i Jevropa", in MYŠANYČ, Oleksa (a cura di), *L'Ucraina del XVII secolo tra Occidente ed Oriente d'Europa* (I Convegno Italo-Ucraino, 13-16 settembre 1994), Kyiv-Venezia 1996, pp. 1-33
- GROMADZKI, Gregor and Oleksandr SUSHKO et. al.
2003 "More than a Neighbour - proposals for the EU's future policy towards Ukraine", Warsaw-Kyiv
- GROSSMAN, Vasilij, Il'ja EHRENBURG
1999 *Il Libro Nero nei territori sovietici. 1941-1945*, Milano: Mondadori
- GUDZJAK, Borys
1996 *Crisis and Reform: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge, MA : Ukrainian Research Institute, Harvard University : Distributed by Harvard University Press, 1998.
- HARASYMIW, Bohdan
2002 *Post-Communist Ukraine*, Toronto-Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press
- HELLER, M.
1979 "Langue russe et langue soviétique", *Le Monde*, 5.VII
- HELMERICH, Martina
2003 *Die Ukraine zwischen Autokratie und Demokratie. Institutionen und Akteure*, Berlin: Duncker & Humblot
- HOLMES, St.
1999 "Can Foreign Aid Promote the Rule of Law?", *East European Constitutional Review*, VIII, 4 (Fall)
- HOLOVACHA, Je.
1992 "Osoblyvosti polityčnoji svidomosti: ambivalentnist' suspil'stva i osobystosti", *Politolohični čytannja*, 1, pp. 24-39
- 1996 *Transformirujusčeesja ob.sčestvo. Opyt sociologičeskogo monitoringa v Ukraine*, Kiev
- 1997 *Suspil'stvo, sčo transformujet'sja*, Kyiv
- HORAK, S.M.
1968 "The Kiev Academy: A Bridge to Europe in the 17th Century", *East European Quarterly*, II, 2
- HYRTSAK, Ya.
1995 "Shifting Identities in Western and Eastern Ukraine", *New School for Social Research The East & Central Europe Program Bulletin*, 5/3, 18 (February)
- HUNCZAK, Taras
1977 *The Ukraine, 1917-1921: A Study in Revolution*, Cambridge (Mass.): Distributed by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute
- HUNTINGTON, Samuel P.
(2000) *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti
- JANION, Maria
2000 *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa
2002 "Zanepad paradyhmy", *Sučasnist'*, 1, pp. 83-90.
- JAROC'KYJ, P.
1996 *Ukrajins'ka Cerkva miz Schodom i Zachodom*, Kyiv

- JAVORS'KA, H.
- 1995 *Mova totalitarnoho suspil'stva*, Kyjiv
- JEVTUCH, V.
- 1997 *Etnopolityka v Ukrayini: Pravnyčyj ta kul'turolohičnyj aspeky*, Kyjiv 1997
- KAPPELER, Andreas y Guido HAUSMANN, (Hrsg.)
- 1993 *Ukraine: Gegenwart und Geschichte eines neuen Staates*, Baden-Baden: Nomos
- KAS'JANOV, H.
- 1995 *Nezhodni: ukrajins'ka intelihencija v rusi oporu 1960-ch- 80-ch rokiv*, Kyjiv
- KEJDANSKIJ, K.
- 1997 "Me'ētničeskie otno'enija v Ukraine: tolerantnost. Protiv antagonizma", in *Êtničnost' na postsovetskom prostranstve: rol' v obsčestve i perspektivy*, Kiev
- KIS, R.
- 1998 *Final Tretjoho Rymu: rosijjs'ka mesijans'ka ideja na zlami tysjačolit'*, L'viv
- KŁOCZOWSKI, J.
- 1991 "L'expérience de pluralisme religieux et culturel des Ruthénes", in S. GRACIOTTI, Sante (a cura di), *Il Battesimo delle terre russe Bilancio di un millennio*, Firenze: L.S. Olschki.
- KRAWCHENKO, Bohdan (ed)
- 1983 *Ukraine after Shelest*, Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta; Downsview, Ont., Canada: Distributed by the University of Toronto Press
- KRUPNYC'KYJ, B.
- 1952 *Teorija III Rymu i Sljachy rosijjs'koji istoriohrafiji*, München
- KUNDERA, Milan
- 2002 "Tragedija Central'noj Evropy", in BULKINA, Inna (a cura di), *Apologija Ukrayiny*, Moskva: Modest Kolerov & "Tri kvadrata"
- KURNOSOV, Ju. O
- 1994 *Inakomyslennja v Ukrayini (60-ti - persa polovyna 80-ch rr. XX st.)*, Kyjiv
- KUTUEV, Pavlo
- 2000 "Development of Underdevelopment: State and Modernization Project in the post-Leninist Ukraine", *Thinking Fundamentals. Institut für die Wissenschaften von Menschen Junior Visiting Fellows Conferences*, IX, 10.
- KUZIO, Taras
- 1992 "Ukraine. The Unfinished Revolution", *European Security*, 16
- 2002a "Belarus', Ukraine", *RFE/RL Poland, Belarus, and Ukraine Report*, IV, 20, 21 May.
- 2002b "To Europe with Russia! Ukraine's Little Russian. Foreign Policy", *RFE/RL, Newsline*, VI, 103 (part I, 4 June)
- KUZIO, Taras et al.
- 2000 *State and Institution Building in Ukraine*, New York: St. Martin's Press
- KUZIO, Taras y Andrew WILSON
- 1994 *Ukraine: from Perestrojka to Independence*, New York : St. Martin's Press
- LIEVEN, Anatol
- 2001 "Poltergeist Economics", *The National Interest*, 64
- ŁUŻNY, Ryszarda, Franciszka ZIEJKI i Andrzeja KEPINŚKIEGO
- 1994 *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków: "Universitas"
- LYPYNS'KYJ V Vi'a'cheslav
- 1993 *Relihija i Cerkva v istoriji Ukrayiny*, L'viv

- 1999 *Religia a Kościół w dziejach Ukrainy*, Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu
- LYSENKO, N.
- 1993 "Strategii nasej bor'by", *Molodaja gvardija*, 9
- LYSJAK-RUDNYC'KYJ, I.
- 1994 *Ukraina Miz Schodom i Zachodom*, in Id., *Istoryčni ese*, I, Kyiv [cf. anche Rudnytsky].
- MACE, James
- 1999 "Ukraine on the Threshold of the New Millennium", in KIS, Theofil, Irena MAKARYK (ed.), *Towards a New Ukraine. Meeting the New Century*, Ottawa: Chair of Ukrainian Studies, University of Ottawa
- MARTEL, Antoine
- 1938 *La langue polonaise dans les pays Ruthènes, Ukraine et Russe Blanche (1569-1667)*, Lille 1983
- MIRČUK, I.
- 1959 *Istoryčno-ideoločni osnovy teoriji III Rymu*, München 1959.
- MORRISON, John
- 1993 "Pereyaslav and After: The Russian-Ukrainian Relationship", *International Affairs*, 69 (October)
- MOSHES, Arkadii et al. (eds)
- 2002 *A Slavic Triangle? Present and Future Relations Between Russia, Ukraine and Belarus*, Stockholm
- MOTYL, Alexander
- 1980 *The Turn to the Right: The Ideological Origins and Development of Ukrainian Nationalism. 1919-1929*, Boulder, [Colo. : East European quarterly] ; New York : distributed by Columbia University Press
- 1993 *Dilemmas of Independence: Ukraine after Totalitarism*, New York: Council on Foreign Relations Press
- MYDANS, S.
- 2003 "For Ukraine and Russia, a Tempest in a Strait", *New York Times*, 23.X
- NIMČUK, V.
- 1985 *Movoznavstvo na Ukrajini v XIV-XVII st.*, Kyiv
- NOLTE, Ernst
- (1999) *Nazional-socialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*, Milano: Rizzoli
- OHLOBLYN, O
- 1951: *Moskovs'ka teorija Tretjoho Rymu v XVI-XVII stol'*, München
- PACHLOVSKA, Oxana
- 1998 *Civiltà letteraria ucraina*, Roma: Carocci
- 2000 "Ukrainski istodesyatnyky: filosofija buntu", *Sučasnist'*, 4, pp. 65-84
- 2001 "Ucraini come minoranza in Patria", in PAVAN, A y G. GIRAUDO (a cura di), *Culture maggioritarie e culture minoritarie: incontri e scontri* (Atti del Congresso Internazionale, Cividale del Friuli-Trieste, 20-23 maggio 1999), II, Trieste, pp. 117-141
- 2003 "Kul'turnaja i političeskaja identičnost. Ukrayn v novych balansach Evropy: 'ukrainskaja ideja' kak épitomizacija 'evropejskoj idei'", in ALBERTI, A. M. GARZANITI y S. GARZONIO (a cura di), *Contributi italiani al XIII Congresso internazionale degli slavisti* (Ljubljana 15-21 agosto 2003), Pisa, pp. 466-513
- PASLAVS'KYJ, V.
- 1994 *Miz Schodom i Zachodom. Narysy z polityčnoji istoriji Ukrains'koji Cerkvy*, Lviv

- POLOKHALO, V.
- 1998 "Political Studies of the Post-Communist Societies in Ukraine and Russia", *Political Thought*, 2, pp. 8-22.
- POLONS'KA-VASYLENKO, Nataliya
- 1952 *Teoriya III Rymu v Rosiji protjahom XVIIIXIX st.*, München
- PRITSAK, O. et al.
- 1988 "Essays Commemorating the Millenium of Christianity in Rus.-Ukraine", *Harvard Ukrainian Studies. Special issue*, X
- PRYMAK, Thomas
- 1987 *Mykhailo Hrushevsky: The Politics of National Culture*, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press
- PUGLISI, R.
- 2003 *Economic Elites and Russian-Ukraine Relations*, New York
- PUTNAM, Robert
- 2002a *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, Harvard
- PUTNAM, Robert (ed)
- 2002 *Democracies in Flux*, Oxford; New York: Oxford University Press
- RIABCHUK, Mikola
- 2002a "Ambivalence to Ambiguity: Why Ukrainians Remain Undecided?" in *Centre d'Etudes et de Recherches Internationales* (on line), www.ceri-sciencespo.org/kiosque>)
- 2002b "Die Ukraine: ein Staat, zwei Laender?", *Transit*, (Wien), 23
- 2003 "Perilous Way to Freedom: Indipendent Mass Media in the Blackmail State", *Journal of Ukrainian Studies*, 2001 (pubbl. 2003)
- ROCCUCCI, Adriano
- 2003 "Il nodo ucraino", in PACINI Andrea (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, Torino: Garzanti
- RUBCOV, A.
- 1999 "Neototalitarizm", *Moskovskie novosti*, 9-15.XI
- RUDNYTSKY, I
- 1952a "Mykhaylo Drahomanov as a Political Theorist", *The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.* (New York), II, 1 (3)
- RUDNYTSKY, I (ed)
- 1952b "Mychaylo Drahomanov: A Symposium and Selected Writings", ibidem.
- 1981 "The Political Thought of Soviet Ukrainian Dissent", *Journal of Ukrainian Studies*, VI (trad. ucr. .Ratu.a. (L.viv), 1990, 3) [cf. anche Lysjak-Rudnyc.kyj].
- RUDNYC'KYJ, Ja
- 1951 *Termin i nazva "Ukrajina"*, Winnipeg
- SAVCHENKO, Fedir
- 1970 *The Suppression of the Ukrainian Activities in 1876*, Munchen: W. Fink.
- SCERBAK, Ju.
- 2003 *Ukrajina: vyklyk i vybir. Perspektyvy Ukrajiny v hlobalizovanomu sviti XXI stolittja*, Kyjiv
- SERIOT, Patrick
- 1985 "Analyse du discours politique soviétique", *Cultures et Sociétés de l'Est* 2, Paris
- SEVČENKO, Ihor
- 1984 *The Byzantine Roots of Ukrainian Christianity*, Cambridge, Mass.: Ukrainian Studies Fund, Harvard University
- (1996a) *Ukraine between East and West*, Edmonton-Toronto

- 1996b *Ukraina między Wschodem a Zachodem. Różne oblicza świata Piotra Mohyły.*
Polska w dziejach Ukrainy, Warszawa : Osrodek Badan nad Tradycja Antyczna w
 Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej Uniwersytet Warszawski
- SEVELJOV, Ju.
 1987 "Ukrajins'ka mova v persij polovyni dvadcjatoho stolittja (1900-1941): Stan i
 status", *Sučasnist'* (New York)
- SHERR, J.
 2003 "Russia probes Ukraine's Defences" [Intervista di S. Yeremenko], *Den'*
Newspaper, Oct. 28 (BBC Monitoring Service - United Kingdom, Oct. 30, 2003)
- SIČYNS'KYJ, Volodymyr
 1948 *Nazva Ukrayiny*, Augsburg
- SNYDER, Timothy
 2003 *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*,
 New Haven: Yale University Press
- STRADA, V.
 2003 "Conoscete Stalin? I misteri di un dittatore", *Il Corriere della Sera*, 2.III.
- SURMACZ, B.
 1996 "The International Role of Ukraine", in DUMAŁA, Andrzej, Ziemowit Jacek
 PIETRAS (eds), *The Future of East-Central Europe*, Lublin: Maria Curie-
 Skłodowska University Press
- SZPORLUK, Roman
 2000 *Russia, Ukraine, and the Breakup of the Soviet Union*, Stanford, CA: Hoover
 Institution Pr
- TARAN, S.
 2001 "Avtorytarne suspil.stvo ta joho vorohy", in Lazareva, A et al. (a cura di), *Presa i
 vlada: chronika protystojannja*, Kyiv 2001 (v. anche: *Presse et pouvoir:
 chronique des conflits*, Kyiv 2001)
- TERNON, Ives
 1995 *L'État criminel*, Paris: Seuil
- THOMPSON, Ewa M.
 2000 *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, Westport, Conn.:
 Greenwood Press (trad. pol. *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i
 kolonializm*, Kraków 2000).
- TINGUY, Anne (ed)
 2000 *L'Ukraine, nouvel acteur du jeu international*, Bruxelles: Bruylant; Paris: L.G.D.J.
- TODOROV, Tzvetan
 (2001) *Memoria del Male, tentazione del Bene*, Milano: Garzanti
- TOSO, Fiorenzo
 1996 *Frammenti d'Europa. Guida alle minoranze etnico-linguistiche e ai fermenti
 autonomisti*, Milano: Baldini & Castoldi.
- TRET'JAKOV, V.
 1998 "Possiamo tornare grandi", *LiMes (La Russia a pezzi)*, 4
- VALENTINI, Ch.
 2002 "Russia verso la NATO: L'amico Putin", *L'Espresso*, 30.V., pp. 161-166
- VERSTJUK, V. et al.
 1996-1997 *Ukrajins'ka Central'na Rada. Dokumenty i materialy*, 2 voll., Kyiv
- VIOLA, S.
 2002 "Bush e Putin, il vertice del consenso ma la nuova Russia non si
 fida", *La Repubblica*, 23.V.
- 2003 "Il potere senza limiti sull'onda populista", *La Repubblica*, 8.XII

VYNNYČENKO, V.

1920 *Vidrod'ennja naciji*, Wien-Kyjiv 1920 (reprint Kyjiv 1990).

WILLIAMS, George Huntston

1988 *Protestants in the Ukrainian Lands of the Polish- Lithuanian Commonwealth*,
Cambridge, Mass.: Ukrainian Studies Fund, Harvard University

WOLCZUK, Kataryna

2001 *The Moulding of the Ukrainian State*, Budapest Hungary; New York, NY: Central
European University Press

2002 *Poland and Ukraine: A Strategic Partnership in a Changing Europe*, London

ZARAKHOVICH, Yu

2002 "From Russia, with Hate: With skinheads and neonazis on the rise, the country is
bracing for a wave of xenophobic attacs", *TIME*, 22.IV

2003 "Bad News from Russia: NTV television loses its top news anchor . and its
independence . as Putin extends his control", *TIME*, 24.II



[Review]

La dimensión del sentir en la semiosis peirceana y su actualización en el debate contemporáneo*

ALEJANDRA NIÑO AMIEVA
UBA-UMSA-IIRS


Resumen:

Este trabajo presenta avances relacionados con la identificación en el legado teórico de Charles S. Peirce de una *semiótica de las pasiones* cuyo interés en la comunicación artístico-visual implica la consideración y actualización de un nivel de afección en las conciencias sígnicas interactuantes.

La convocatoria al diálogo en sentido bachtiniano a partir de la interpretación (creativa) de los textos y la apuesta a la reconstrucción (y resurrección) de sus sentidos involucra una dimensión estética y por ello ética en cuanto conciencia responsable de su deriva en la semiosis ilimitada y su eventual actualización y expansión de sus potencialidades.

En tal sentido, el interés de su puesta en juego en las imágenes, plantea cuestiones relacionadas con la dimensión del sentir involucrada en la concepción del término estética en nuestra cultura occidental y con ello la elisión de su reducción o simplificación a las tipologías clásicas de las pasiones y la posibilidad de sus configuraciones en la actualidad.

En cuanto dimensión estética de la comunicación y de la cultura susceptible de ser actualizada en un proceso interpretativo, conlleva asimismo la debatida cuestión de su sobreinterpretación; en este aspecto, comporta la actualización del planteo peirceano en la reflexión contemporánea acerca de las cuestiones expuestas.

Palabras clave:

Interpretación /sobreinterpretación – Ética – Pasión – Diálogo - Conciencia

Feeling dimension at peircian's semiotic and its updating at contemporary discussion
Summary:

This work presents advances related with the identification, at Charles S. Peirce theoretical legacy, of a "semiotics of passion", in which interest in artistic-visual communication implies a consideration and updating of an affection level in the interacting signical consciences.

The summoning to dialogue in a bachtinian sense –from creative interpretation of the texts and the bet on meanings reconstruction (and resurrection) - involves an esthetic (and for this reason ethic) dimension as a conscience which is responsible of its drift in the limitless semiosis and its eventual update and expansion of its potentialities.

In such sense, the interest on its use in images states matters related with the feeling dimension involved in the conception of the esthetic term in our occidental culture and with this the elide of its reduction or simplification to the classic passions typologies and the possibility of its current configurations.

As an esthetic dimension of communication and culture, susceptible to be updated in an interpretative process, it also entails the controversial matter of its overinterpretation; in this aspect, it bears the update of peircean state in contemporary reflection about the exposed matters.

Keywords:

Interpretation / Overinterpretation – Ethics – Esthetics – Dialogue – Conscience.

Introducción

El análisis y discusión del legado teórico de Charles S. Peirce ha aumentado considerablemente en las últimas décadas del siglo XX. Desde su inclusión en los estudios sobre pragmatismo y lógica, la producción bibliográfica peirceana ha avanzado en la comprensión y discusión de la propuesta semiótica en variados ámbitos de las ciencias sociales; la concepción, en ella, del proceso sígnico –creativo– en una semiosis ilimitada, la configura como perspectiva interesada de un modo privilegiado en la comunicación y en la delineación de una ciencia de la conciencia.

Por otra parte, las investigaciones que incluyen la dimensión del sentir o pasión como noción en estudio, adquieren relevancia en las décadas del ochenta y noventa del siglo XX, conformando un plexo de estudios semiótico-filosóficos, lingüísticos, antropológicos, filológicos, psicoanalíticos (entre otros *confr.* Fabbri 1995 y 1998, Zilberberg 2002, Bodei 1991, Vegetti Finzi 1995, Bordelois 2006, Laurent 2004).

El presente trabajo expondrá algunos avances relacionados con la identificación en un *corpus* de escritos peirceanos, de un núcleo de cuestiones que será denominado aquí *semiótica de las pasiones*. Este último enunciado remite de modo inmediato a los análisis desarrollados en el ámbito de la escuela hejelmsleviana y greimasiana; entre ellos podemos mencionar *De l'imperfection*, de Algirdas-Julien Greimas (1987) donde aborda "textos no verbales" y prácticas sociales en que la semiótica patémica adquiere un lugar preponderante. Con Jacques Fontnille en *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme* (1991), Greimas propone extender el análisis semiótico al universo afectivo y pasional; destaca así el nivel "tensivo" o mundo regido por el sentir (si bien concebido como universo precognoscitivo donde todavía no es posible conocer, sino solamente *ser sensible*). Asimismo, Herman Parret, en *Les Passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité* (1986), aboga por la apertura de la semiótica a la estética y la posibilidad de enriquecer la primera a partir de la modificación de su senda canónica, mediante una aproximación novedosa a la densidad del objeto semiótico. Ambos aspectos, la dimensión del sentir y la consideración estética de la semiosis, conforman ejes claves de indagación a los efectos de reflexionar sobre su entidad en la semiótica peircena, razón por la que justificamos la pertinencia de la denominación consignada, –al menos de un modo provisorio– como claramente indicativa de las problemáticas expuestas, con la salvedad del reconocimiento de las diferencias entre esta perspectiva y la que aquí leemos en Peirce.

Pasión es un término complejo y habitado:

Cáncer de la razón para Kant y enfermedades del alma para Platón: éas son las pasiones en la filosofía occidental. Pero “nada importante se realiza en la historia sin pasión” dice Hegel y Balzac coincide: “la pasión es universal. Sin ella, la religión, la historia, el arte, la novela no existirían”. En nuestra vida personal, los grandes virajes y los acontecimientos más decisivos también están signados por esa fuerza de intensidad abrumadora que puede conducirnos tanto a la felicidad como a la ruina. Y así el mito, la religión, la ciencia, la historia, el psicoanálisis, son a menudo interpelados como referentes fundamentales para nuestro saber acerca del origen y naturaleza de las pasiones (Bordelois 2006: 15).

La dimensión del sentir o pasión, será entendida aquí, como nivel de *afección* entre conciencias sígnicas interactuantes gravitante en el proceso de conocimiento tal como es concebido por Peirce. Su problematización en las investigaciones peirceanas y en la comunicación artístico-visual, configura una senda menos recorrida. En correspondencia con lo anterior, presentaremos aquí un corpus limitado de escritos, en los que estas cuestiones aparecen delineadas. En tal sentido, el presente avanzará sobre el interés de su puesta en juego en las imágenes, como estrategia para la interpretación creativa de las mismas en cuanto *apuesta* a la reconstrucción (y resurrección) de sus sentidos.

Asimismo, en tanto conocimiento creativo y por ello comunicación entre conciencias sígnicas, convocaremos a la noción de *diálogo* bachtiniano como pertinente en este análisis, presentando su íntima relación con la concepción peirceana de las Ciencias Normativas.

Finalmente, en cuanto dimensión estética de la comunicación y de la cultura susceptible de ser actualizada en un proceso interpretativo, se presentará aquí su relación con la debatida cuestión acerca de su interpretación y sobreinterpretación.

Conforme lo expuesto, y como conclusión preliminar, el presente avanza sobre las posibilidades de indagación acerca de estrategias de actualización interpretativa, centradas en la dimensión pasional. Su consideración en las expresiones artístico-visuales en cuanto textos entendidos como *inscripciones* en la cultura (Eco 1979:96 y ss.), comprometidos en la expansión semiótica entendida como diálogo y comunicación, presenta el interés de elidir las tipologías clásicas de la pasión y pensar sus configuraciones en la actualidad; y con ello, la posibilidad de reflexionar sobre la vigencia crítica del planteo

peirceano en la reflexión contemporánea acerca de las cuestiones aquí propuestas.

Continuidad y amor creativo

La serie de artículos publicados por Peirce en *The Monist*, entre los años 1891 y 1983,¹ conforman un cuerpo de reflexiones de interés para el presente. Su lectura exhaustiva posibilita advertir el nivel de análisis alcanzado por entonces en relación con sus primeros escritos, como su integración con los posteriores, en cuanto sintetiza y plantea cuestiones que estarán presentes hasta el final de sus días (al menos, en el material peirceano editado hasta la actualidad). En ellos aparece como central la idea de *continuidad* como principio regulativo de la acción mental,² y la noción de *amor creativo* o desarrollo *agapásico* como explicativa de la expansión de la semiosis.

Así, "La ley de la mente" (1892b, *CP* 6.103-63) y "La esencia cristalina del hombre" (1892c, *CP* 6.238-271) postulan la *continuidad* entre los eventos físicos y los psíquicos, (impugnando toda posibilidad de dualismo cuerpo-mente). En el primero de estos artículos, el abordaje propuesto es desde los eventos mentales a los físicos: Peirce parte de la aceptación de que las "ideas tiende a propagarse de forma continua y a afectar a otras determinadas que se encuentran en una relación peculiar de afectabilidad respecto de aquellas", (*CP* 6:104) fórmula que explica más adelante en los siguientes términos:

La idea afectada se atribuye como predicado lógico a la idea afectante en tanto sujeto. Así, cuando una *sensación* surge a la conciencia inmediata aparece siempre ya en la mente como una modificación de un objeto más o menos general. La palabra sugerencia se adecua bien a la expresión de esta relación. El futuro está sugerido por, o mejor, está influido por las sugerencias del pasado (*CP* 6:142) [el destacado es propio].

¹ Ellos son "The Architecture of Theories", *The Monist*, I, Enero, 1891, 161-76; "The Doctrine of Necessity Examined", *The Monist*, 2 1892, 321-337; "The Law of Mind", *The Monist* , 2, 1892, 533-559; "Man's Glassy Essence", *The Monist*, 3, Octubre, 1892, 1-22; "Evolutionary Love", *The Monist*, 3, Enero, 1893, 176-200.

² El carácter de "ley" de la continuidad, es en el sentido de principio regulativo y de ningún modo rígido; es decir ninguna acción mental parece ser necesaria o invariable y la incertidumbre de la misma le es inherente; lo contrario implicaría el fin de la vida intelectual (Confr. PEIRCE, Charles S., "The Law of Mind", *The Monist* , 2, 1892, 533-559, reproducido en *Collected Papers*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958, 6.148).

La mención del término *sensación*, convoca a sus escritos anteriores. En efecto, las cuestiones que nos ocupan involucran precisiones respecto a las concepciones de sentimiento o *sensación*, *intuición* y *emoción* en la teoría peirceana. Esto nos remite a "Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades", (*CP* 5: 264-317) artículo en el que aparecen problematizados algunos de estos términos. En tal sentido, Peirce distingue *sensación* de *intuición* (primera impresión de los sentidos); caracteriza la primera como aquella que surge de una multitud de otras impresiones: en cuanto sensación es meramente la *cualidad material* de un signo mental,³ pero además es también una representación: un predicado simple puesto en lugar de un predicado complejo (y cumple la función de una "abducción o hipótesis"). Ahora bien, en esta perspectiva hay sensaciones que no son predicado de algo "lógicamente determinado por las sensaciones que le preceden", y estas son las *emociones* (*CP* 5:292). Peirce afirma en este párrafo que las emociones son un tipo de cognición (y como tal, afección de uno mismo), pero presentan una característica: "son más dependientes de la situación accidental del momento del sujeto". Surgen en momentos en que nuestra atención se dirige a circunstancias "complejas e inconcebibles"; por ejemplo al no poder predecir nuestro destino surge el miedo, cuando algo que se espera no ocurre a pesar de las probabilidades de que ocurra, surge la ansiedad, cuando ocurre algo inesperado, el asombro. Este y otros ejemplos nos habilitan para afirmar el uso del término *emoción* como instancia del sentir y en cuanto tal, *pasión*. Pero además, aclara Peirce, "siempre que un hombre *siente* está pensando en *algo*" (en los ejemplos: ¿Qué pasará?, ¿Cuándo ocurrirá? Qué extraño que haya ocurrido). Por otra parte tales emociones se dan en un sujeto, en el cuerpo del mismo "e independientemente de su valor representativo, afectan fuertemente al flujo de pensamiento" (sonrojarse, parpadear, mirar fijamente, sonreír, fruncir el ceño, etc. y también otras acciones más complicadas, "que, en todo caso, surgen de un impulso directo, y no de la deliberación", *CP* 5:264-317).

La *emoción*, entonces, en tanto *sensación* particular, desata un proceso abductivo: podría leerse algunas claves al respecto en "A Neglected Argument for the Reality of God" (1908, *CP* 6:452-91). En efecto, la intención de Peirce de investigar "la cuestión de la realidad de Dios", le permite presentar algo que es central en su método científico, tal lo que podría definirse como una mezcla (continua) de razón y sentimiento, conformando algo más que una

³ Peirce, llama cualidades materiales de un signo a las características que le pertenecen en sí mismo, y que no tienen nada que ver con su función representativa, esto ya que un signo no es idéntico a la cosa significada.

argumentación lógica. El “argumento olvidado”,⁴ resulta una *creencia viva* por una parte y tiene la fuerza de una *experiencia vívida*. En tal sentido, todo conocimiento, para Peirce, tiene inicio en la “experiencia directa”, entendida esta última como producción mental completa no reductible a la impresión de los sentidos y posible a partir de un estado peculiar, que denomina *musement*, esto es, libre asociación de ideas, diálogo entre imágenes y palabras (1908, *CP* 6.458). Se advierte una línea coherente de ideas entre el artículo de 1868 y sus reflexiones hacia 1908, si bien más precisadas en este último.

En “La esencia cristalina del hombre”, volviendo a la serie publicada en *The Monist*, la continuidad es explicada desde los eventos físicos a lo mental, específicamente mediante el análisis de la constitución de la materia y la teoría molecular del protoplasma, cuyas características físicas asocia a los tres tipos principales de acción mental; y donde la función mediadora del hábito es destacada; “si el hábito es una propiedad primaria de la mente, debe serlo igualmente de la materia, como una clase de mente” (1892c), luego, toda mente participa de algún modo de la naturaleza de la materia y sus aspectos físicos y psíquicos nunca son absolutamente distintos, comportan más bien una diferencia de intensidad que no implicaría ninguna diferencia de naturaleza. En tal sentido, la ley física aparece como derivada y especial y sólo la ley psíquica es primordial. La materia dice Peirce en “La Arquitectura de las teorías”, es mente desvirtuada (1891, *CP* 6:29). Si toda materia es mente y toda mente tiene como ley o principio regulativo la continuidad, la expansión semiótica es posible por esta última; es decir, según Peirce “por una atracción inmediata hacia la idea misma, cuya naturaleza se adivina antes de la que mente la posea, por el poder de *simpatía*”, (1893, *CP* 6:307) qué solo puede darse entre conciencias afectadas.

En otros términos, se trata del desarrollo *agapásico* del pensamiento, o evolución por “amor creativo”; esto es, amor *agape*:

Supón, por ejemplo, que tengo una idea que me interesa. Es mi creación. Es mi criatura; como se muestra en el *Monist* del pasado julio [“La esencia cristalina del hombre”], es una pequeña persona. La quiero; y moriría por perfeccionarla. No es aplicando la fría justicia al círculo de mis ideas como las haré crecer, sino queriéndolas y

⁴ Peirce se refiere a tres argumentos: a) el humilde (*humble argument*): como creencia, surgimiento espontáneo en cualquier hombre, ante la contemplación de las puras ideas, de los hechos y del poder activo para conectarlos; b) el argumento olvidado estrictamente (*neglected argument*) en cuanto descripción de las operaciones mentales que posibilitan el argumento humilde y c) el tercer argumento (no lo desarrolla) lo enuncia como el “estudio de una metodeútica lógica iluminado por la luz de una familiaridad de primera mano con el genuino pensamiento científico” (1908 *CP* 6.452-91).

cuidándolas como lo haría con las flores de mi jardín (1893, *CP* 6.289).

La importancia de “Amor evolutivo” reside en su poder explicativo de la semiosis como proceso en el que la afectación mutua de las conciencias, a partir de lo que Peirce considera la ley general de la acción mental –esto es, la *continuidad*– posibilita su evolución (expansión) inclusive “en ausencia”; especialmente el artículo se concentra en uno de los tres tipos de evolución propuestos como modelos explicativos, esto es, el amor creador o evolución *agapástica*. Como ley “operativa en el cosmos”, remite a la distinción entre *eros* y *ágape* implícita en el artículo de Peirce, tal como lo ha señalado Asuman (1974); se trata de un amor (Peirce recurre a uno de los *hipersignos* de occidente) no subordinado a fines predeterminados y cuyo único interés es el desarrollo de las ideas: *queriéndolas* y *haciéndolas crecer*, esto es expandiéndolas creativa y novedosamente.

Este interés (sígnico) nos remite a la ciencia “de los ideales”, tal como Peirce define la Estética. Así concebida, no es un mero reflejo supraestructural, como tampoco el ámbito del experimento gratuito, libre y desinteresado; por el contrario configura el *núcleo de disputa por el principio de verosimilitud, que es un principio sígnico* (Mancuso 2005). En otros términos, es el espacio en el que se dirimen tales criterios y en el que se define la semiosis.

Estética como ciencia del interés signico

Los artículos reseñados, puestos en relación en la comunicación artístico-visual, posibilitan considerar a esta última como instancia de *afección* entre conciencias sígnicas interactuantes en la que interviene la dimensión del sentir. La continuidad entre los eventos psíquicos y físicos y la consideración de la materia como mente, remiten a la no dualidad entre esta última y el cuerpo sintiente.

Peirce lo afirma al definir la *emoción* como un tipo de cognición y como tal conciencia de la síntesis (1887, *CP* 1.354-416) es decir todo aquello que “involucra algo representado o de lo que somos conscientes, y alguna acción o pasión del mi-mismo [*self*] por el que ello se representa” (1868, *CP* 5.238). En cuanto *sensación* particular, involucra un proceso abductivo en el que las emociones o sentimientos tienen su lugar. El interés de esto último es el reconocimiento de la dimensión del sentir en el proceso de comunicación y

conocimiento; quizás esta particularidad está menos trabajada en la comunicación científica, pero como investigadores ¿no sentimos acaso emoción ante la conformación de una hipótesis, ante el encuentro de enunciados observacionales que la confirman o que la rechazan? ¿No se trata de esos momentos en que nuestra atención se dirige a circunstancias “complejas e inconcebibles”?

Aquí se pretende abordar el encuentro con estas circunstancias, así calificadas (“complejas” e “inconcebibles”), en la comunicación artística, esto es el encuentro de conciencias; es decir, se trata de indagar la relación dialéctica y agonística (Merrell 1994) entre la *intentio operis* y la *intentio lectoris* (Eco 1979) en la que sería posible actualizar la dimensión pasional puesta en juego en la primera, partir de su consideración en la segunda, en un proceso de *razonabilidad*, eludiendo la primacía de la razón en el conocimiento.

Un pasaje revelador de Peirce en tal sentido es el siguiente:

But are we shut up in a box of flesh and blood? When I communicate my thought and my sentiments to a friend with whom I am in full sympathy, so that my feelings pass into him and I am conscious of what he feels, do I not live in his brain as well as in my own -- most literally? (CP 7: 591).⁵

La concepción de la subjetividad en Peirce, es muy similar a la de Bachtin: esto es, ambos coinciden en un yo que es siempre *con* otro; si Bachtin acentúa el valor de la preposición *junto a*, Peirce además indaga de un modo más exhaustivo, en el carácter abierto y cognoscible del yo y del otro, siempre mediados por hábitos (en cuanto expectativas nunca rígidas) y en intercomunicación en función de la continuidad como ley operativa mental. Y en cuya relación prima un interés sínico, un ideal. De allí la inclusión de la Estética en su clasificación de las ciencias normativas, junto con la Ética y la Lógica.

La Estética, que en sus orígenes fue definida como “ciencia del conocimiento sensitivo” (Marchán Fiz 1982:49), emprende un recorrido azaroso en la Modernidad que deriva en disciplina filosófica “desinteresada” y en la que prima la no consideración del sentir, dos cuestiones que parecen ser cuestionadas por Peirce con bases sólidas. El interés –que es menos finalidad y

⁵ Pero, ¿estamos encerrados en una caja de carne y hueso? Cuando comunico mi pensamiento y mis sentimientos a un amigo con el que estoy en perfecta sintonía, de modo que mis sentimientos entran en él y yo soy consciente de lo que él siente, ¿no vivo en su cabeza tanto como él en la mía, casi literalmente?

más compromiso ético, en la Estética de Peirce (y diríamos también en la de Bachtin)– está puesto precisamente en la expansión creativa y novedosa de la semiosis (no su repetición obsesiva, redundante aunque también interesada). Esto es, el crecimiento de la misma posible sólo mediante el desarrollo agapásico, el amor creativo por la idea misma; en ese desarrollo y crecimiento, se definen los criterios de verosimilitud en una semiosis, mediante la fractura de hábitos, el cuestionamiento de supuestos implícitos y la institución de la semiosis (en términos bachtinianos) como “arena de la lucha de clases” (Voloshinov/Bachtin, 1929).

Volver, después de esta lectura a la concepción de emoción como experiencia en que nuestra atención se dirige a circunstancias “complejas e inconcebibles” y pensarla en la interacción sínica entre una enunciación artística y un lector, nos remite a la actualización de la dimensión del sentir, en cuanto estrategia puesta en juego en la comunicación. Claro que hay enunciaciones menos “apasionadas” que otras, pero con Peirce deberíamos admitir que la dimensión del sentir no sólo es cognoscible (en el sentido que no es mera interioridad) sino también inevitable; aún proponiéndose como “desapasionadas”, siempre habría la posibilidad de actualizar las pasiones en aquellos textos complejos, que desatan innúmeras asociaciones de ideas en un lector, o mejor en una cultura lectora.

Ahora bien ¿qué lugar ocupan las emociones en el encuentro de ese yo (que es *junto a* y siempre mediado) con el otro? Una primera aproximación que surge del análisis de los artículos expuestos, nos permite precisar que en su carácter de cualidad,⁶ y como tal simple en sí misma y pasible de ser representada, es en la comunicación artística donde se da su primacía:

(...) me parece que mientras que en el disfrute estético atendemos a la totalidad del sentimiento —y especialmente a la totalidad de la cualidad de sentimiento resultante que se presenta en la obra de arte que contemplamos— es, sin embargo, una especie de simpatía intelectual, un sentido de que hay ahí un sentimiento que uno puede comprender, un sentimiento razonable. No consigo decir exactamente *qué* es, pero es una conciencia que pertenece a la categoría de representación, aunque representando algo en la categoría de cualidad de sentimiento (Peirce 1903a, *CP* 5.113).

Y en otro pasaje aclara:

⁶ “Lo que distingue tanto a las sensaciones propiamente tales como a las emociones del sentir de un pensamiento es que en el caso de las dos primeras la cualidad material es algo prominente”(PEIRCE 1868, *CP* 5.294, 1868).

(...) Me parece que la cualidad estética es la impresión total inanalizable de una razonabilidad que se ha expresado a sí misma en una creación. Es un puro sentimiento, pero un sentimiento que es la impresión de una razonabilidad que crea. Es *la primeridad* que pertenece verdaderamente a una *terceridad* en su realización de *segundad*.

Peirce afirma que la *primeridad* solo puede ser una posibilidad (1903, *CP* 1:25) la que deviene *terceridad* (el arte como tal es un interpretante, una lectura) al realizarse como *segundad*. Es decir, si “una emoción es siempre un simple predicado sustituido mediante *una operación de la mente* por un predicado altamente complicado”; y consideramos que:

(...) un predicado muy complejo requiere de explicación por medio de una hipótesis, que esta hipótesis tiene que ser un predicado más simple que sustituya al complejo, y que una hipótesis, estrictamente hablando, es algo difícilmente posible cuando tenemos una emoción, resulta muy patente la analogía de los papeles realizados por la emoción y la hipótesis. Hay, es verdad, esta diferencia entre una emoción y una hipótesis intelectual, que en el caso de esta última tenemos razón para afirmar que con independencia de a qué pueda aplicarse el predicado hipotético simple el predicado complejo es verdad de ello; mientras que, en el caso de una emoción, esta es una proposición de la que no puede darse razón alguna, sino que está determinada meramente por nuestra constitución emocional (1868, *CP* 5:292).

Cabe preguntarse por las posibilidades de acceso a “nuestra constitución emocional”, interrogante que nos remite a la discusión sobre los obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia (que pudiese reflexionar, podríamos agregar, sobre el proceso y modos de constitución emocional). Daniel Dennet afirma que “a menudo se ve la conciencia como un misterio que está más allá de la ciencia, impenetrable desde afuera por más íntima que sea la relación que tenemos con ella desde adentro”(2005:39). En su opinión, esa idea, además de un error, es un “obstáculo para el desarrollo de la investigación científica, que *puede* explicar la conciencia con la misma profundidad y exhaustividad con la que da cuenta de otros fenómenos naturales (...)” (*ib.id.*).

Y uno de los obstáculos que considera Dennet son los *qualia* (plural de *quale*: cualidad), “constelación de supuestos sin analizar y desarrollos teóricos que se

apoyan en definiciones circulares”, de una entidad tal que dificulta negar su existencia (2005:97). El término, utilizado en la literatura filosófica (si bien no de un modo unánime) para referirse a los *aspectos fenoménicos de nuestra vida mental accesibles por medio de la introspección*,⁷ lleva a Dennet a preguntarse:

¿Cuán “accesible por medio de la introspección” tiene que ser un aspecto para que lo considere un quale? ¿Cuáles aspectos de la experiencia son “fenoménicos” y cuáles no? Por ejemplo *disfrutar* de una buena comida ¿es en *si mismo* un aspecto fenoménico de la experiencia, o es un efecto o una reacción a un aspecto fenoménico (el sabor, digamos)? Si se morigera el placer ¿el sabor seguiría estando presente aunque, tristemente, sin ser apreciado? (...) ¿Qué significa “fenoménico”? Los aspectos o propiedades “fenoménicos” suelen oponerse a las propiedades “funcionales” o “relacionales” de la experiencia, pero esa definición negativa es poco satisfactoria porque, al igual que cuando se dice que las “propiedades espirituales” de una persona son las que *no* son físicas, no es lo suficientemente informativa. (...) Mientras no contemos con una definición afirmativa del término “fenoménico”, no nos será posible evaluar afirmaciones sobre los aspectos fenoménicos y, mientras las definiciones de “fenoménico” y “qualia” remitan una a la otra, seguiremos sin saber con exactitud de qué estamos hablando cuando nos refiramos a los *qualia* (Dennet 2005 (2007): 97-98).

El Volumen 79 de *Cognition* –número especial dedicado a la neurociencia cognitiva de la conciencia– presenta interesantes artículos sobre la cuestión de “si queda siempre (o no) algo sin explicar”; Dehaene y Naccache (2001) afirman que “los contenidos de la conciencia perceptiva son estados neuronales complejos, dinámicos y polifacéticos que no pueden memorizarse ni transmitirse a otros en su totalidad” (cit. en Dennet 2005 (2007):175). Es interesante la respuesta de Dennet al respecto: tales *residuos* (lo que queda sin explicar) no son más que “otras mismas propiedades disposicionales que no se han catalogado (quizá porque son las más sutiles y, por ende, las más difíciles de encuadrar en una definición aproximada)” (Denett 2005 (2007):175-176). Su interés en definitiva se orienta hacia una mayor comunicación interdisciplinaria, en particular entre la neurociencia y la filosofía.

Aquí sólo quisiéramos dar cuenta de interés de este debate para una teoría semiótica del arte, inscripta en una semiótica general de la cultura que la

⁷ Entrada en la *Stanford Encyclopedia of philosophy*, cit. en Dennet (2005:96).

entiende también como conciencia. Y como proyecto de estudio a futuro, la lectura de Peirce de estas cuestiones no deja de tener importancia, particularmente por su impugnación a todo dualismo, metatexto implícito en toda esta discusión.

Es decir, es posible pensar estas últimas reflexiones resistiendo el hábito de diferenciación entre cuerpo-mente, actualizando la dimensión del sentir en el momento en que nuestra atención se dirige a "circunstancias complejas e inconcebibles", como puede serlo frente un texto artístico; si por otra parte se acepta que estas emociones como cualidades tuvieron la posibilidad de ser captadas en un texto artístico y están en él de modo inevitable, (como estrategia explícita o implícita) las posibilidades de actualizarlas y con ello hacer crecer el texto, la idea *que es* el texto, de modo novedoso y creativo, son menos lejanas. No se trata de una simple identificación de emociones, la actualización interpretativa como tal puede tener niveles como la propuesta de un texto artístico; esto es, una *posibilidad* de la lectura es, precisamente ser también artística (lectura de tercer grado). Y además, no se trata de una actualización inocua: en cuanto *intentio lectoris* interesada en las diferentes voces del texto, su lectura será menos una identificación de voces y más de los conflictos entre ellas que el mismo texto presenta. Si advertimos la misma operación en la *intentio operis*, el proceso se nos *muestra* en toda su complejidad, pues la dimensión del sentir puesta en juego es la de un yo que es siempre *con* otro, un yo histórico, mediado por el lenguaje, por los géneros, por los hábitos y dispuesto a reconocer su enunciación como parcial.

Si recordamos con Peirce, la calidad performativa del signo, su posibilidad de engendrar prácticas y operar en la semiosis, la enunciación y la lectura estética devienen éticas; en cuanto tales, existirá siempre la posibilidad de que sus sentidos sean recuperados, resucitados o actualizados. En tal aspecto es una apuesta al diálogo, nunca contemporizador, siempre conflictivo; esto es, alejado de un intercambio neutro de preguntas y respuestas, y más cercano a la postulación de la inevitabilidad del choque de sentidos como explicitación de diferendos (Bachtin [1997], Mancuso 2005].

Todo este proceso nos remite a la cuestión de los límites de la interpretación. El postmodernismo más acentuado defensor de la deriva libre, postula implícitamente la simetría sígnica (Eagleton 1996). En Peirce, la fuerza de los hábitos (de todos modos nunca rígidos) nos permite admitir que no actualizamos (interpretativamente) lo que queremos, sino lo que *podemos* y eso es algo que deberíamos reconocer de un modo más frecuente que lo habitual. Aun así el compromiso ético en la lectura es expandir los sentidos de un texto artístico y no usar un texto artístico para expandir sentidos que no están en él (Eco 1992). Un texto artístico es una enunciación de parte, que se

reconoce como parcial, conviven en él uno o más núcleos conflictivos, pero no todos los posibles. Un texto tiene límites y nos pide que los respetemos. Son esas voces, ese conflicto los que requieren ser actualizados, y esto es posible por el principio de continuidad de las ideas sintientes o del sentimiento razonable.

Conclusiones

La semiotica peirceana no es abstracta, y da cuenta de la complejidad de la cultura. Como conclusión preliminar de lo hasta aquí expuesto, el proceso de afectación mutua de las conciencias en la semiosis, constituye uno de los aspectos fundamentales del diálogo posible a partir de la enunciación artística. Tal afectación –en presencia o en ausencia– conlleva el riesgo de la impredecibilidad de su expansión y actualización de sus potenciales significados. Se presentó aquí una problematización de los alcances de la interpretación, se destacó que, cuanto característica de la semiosis (potencialmente ilimitada), comporta la problemática relativa a la relación dialéctica entre la *intentio operis* y la *intentio lectoris*. En cuanto lectores (creativos) la actualización de la intención de los textos mediante la conjectura acerca de las pasiones y su configuración en los mismos, podría darnos algunas claves para entenderlos desde sus particularidades mediante la apelación a estrategias que intenten reconocer la enunciación pasional en su doble juego, en cuanto afirmación de parte en lo social y enunciación social en lo particular.

La lectura de estos artículos, nos permite avanzar en esta particular concepción de la comunicación estética atravesada por lo que podríamos llamar, apelando a los propios términos de Peirce, *sentimiento razonable* o en otros términos, la dimensión del sentir, la emoción o pasión en cuanto interviniente en la afección entre conciencias. Peirce en pleno auge del positivismo, parece advertir el olvido de los *estésico* o la dimensión del sentir, espacio pasional por excelencia.

Esto explicaría la ausencia de abordajes metodológicos dispuestos a considerar lo pático en los proyectos artísticos o su reducción (simplificadora). Podríamos preguntarnos acerca de la pretensión científica implícita en la no consideración del sentir (su carácter particular, específico, histórico pudo haber sido esgrimido para desechar su análisis y sistematización; operación similar a la que consideró el *habla* no analizable por su igual carácter, por lo que focalizó sus intereses en la *lengua*). Sabemos (con Bachtin) que es posible una

lingüística del habla, en la que lo particular, único, irrepetible, convive con lo dado (géneros) (Bachtin 1952-3, Drucaroff, 1996) en igual sentido podríamos pensar un sentir único, particular irrepetible que convive con un sentir dado, previo. Asimismo, considerando esta perspectiva dialógica bachtiniana, podríamos pensar una dimensión pasional operando en todo texto, más allá de su intención desapasionada (anestética) o su lectura en el mismo sentido.

Crecer creativamente, crear, es también pasión; es ser afectado por ideas, por ideales. Tal afectación está menos relacionada con la noción de padecimiento y más con la de intercambio dialógico, responsable y responsivo, como *acontecimiento* de interacción de conciencias.

En la concepción de la Estética como “ciencia de los ideales” hay menos interés en la definición de los mismos, y más en presentarla como construcción cultural. En la semiosis de Peirce no hay ideales rígidos, universales, nada es irreversible, cualquier cosa puede convertirse en un ideal; y el arte es un espacio en que ellos se definen. En cuanto signos conforman programas de acción, de comportamiento, que “siempre nos hacen conocer algo más” (también del sentir) en una semiosis ilimitada. Como antes se consignó, el olvido de lo estético o su reducción simplificadora a tipologías naturalizadas, entre otras cosas nos impide indagar en nuestras configuraciones pasionales en la actualidad. Reconocerlas, problematizarlas no es un proyecto inocuo: sus posibilidades revulsivas configuran una oportunidad para descubrirnos y construirnos (creativamente) como cultura. ■

Referencias bibliográficas

- BACHTIN, Michail M.
[1997] *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Barcelona: Anthropos
1952-1953 "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982.
- BODEI, Remo
1991 *Geometria delle passioni*, Milano: Feltrinelli
- BORDELOIS, Ivonne
2006 *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires: Del Zorzal
- DELEDALLE, Gérard
1990 *Leer a Peirce hoy*, Barcelona: Gedisa, 1996
- DENNET, Daniel C.
2005 *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge: MIT Press (tr. esp.: *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Buenos Aires: Katz, 2006)
- DRUCAROFF, Elsa
1996 *Mijail Bajtin. La guerra de las culturas*, Buenos Aires: Almagesto
- EAGLETON, Terry
1996 *The illusions of postmodernism*, London: Transitions, (tr. esp.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires: Paidós, 1997).
- FABBRI, Paolo
1995 *Tácticas de los signos*, Barcelona: Gedisa
1998 *La svolta semiotica*, Roma-Bari: Gius, Laterza & Figli Spa (Tr. esp.: *El Giro Semiótico*, Barcelona: Gedisa, 2000)
- ECO, Umberto
1979 *Lector in Fabula*, Milano: Bompiani
1994 *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano: Bompiani
1992 *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge: Cambridge U.P
- GREIMAS, Algirdas J.
1987 *Del'imperfection*, Périgueux: Pierre Fanlac, 1987. (Tr. esp.: DORRA, Raúl (pres. tr. y notas) *De la imperfección*, México: FCE, 1997)
- GREIMAS, Algirdas J. & FONTANILLE Jacques
1991 *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, París: Seuil (tr. esp.: *Semiótica de las Pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, México: Siglo XXI, 1994)
- HAUSMAN, Carl R.
1974 "Eros and Agape in Creative Evolution: A Peircean Insight", *Process Studies*, 4: 11-25.
- LAURENT, Eric
2004 *Los objetos de la pasión*, Buenos Aires: Tres Haches
- MANCUSO, Hugo R.
2005 *Palabra viva. Teoría textual y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires: Paidós
- MARCHÁN FIZ, S.
1982 *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del estructuralismo*, Barcelona: Gustavo Gilli, 1982, 49.
- MERRELL, Floyd
(1994) "Agonística Paradigmática", *Ad-VersuS*, diciembre, 4-6: 13-34

PARRET, Herman

1986 *Les Passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles: Mardaga, 1986 (tr.esp.: *Las Pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*, Buenos Aires: Edicial, 1995)

PEIRCE, Charles S.

1868 "Some Consequences of Four Incapacities" in PEIRCE Charles S., [1931-1958], 5.264-317

1887 "A Guess at the Riddle", in PEIRCE Charles S. [1931-1958], 1.354-416 (parcial).

1891 "The Architecture of Theories", *The Monist*, I, Enero 1891, 161-76 (reproducido en: PEIRCE Charles S. [1931-1958] 6. 7-34)

1892a "The Doctrine of Necessity Examined", *The Monist*, 2 1892, 321-337 (reproducido en PEIRCE, Charles S., [1931-1958], 6.35-65)

1892b "The Law of Mind", *The Monist*, 2, 1892, 533-559 (reproducido en PEIRCE Charles S., [1931-1958], 6.102-163)

1892c "Man's Glassy Essence", *The Monist*, 3, Octubre 1892. 1-22 (reproducido en PEIRCE Charles S., [1931-1958] 6.238-271).

1893 "Evolutionary Love", *The Monist*, 3, Enero, 1893, 176-200 (reproducido en PEIRCE Charles S., [1931-1958] 6.287-317).

1903a, "The Reality of Thridness" (Lecture IV)", (reproducido en PEIRCE Charles S., [1931-1958] 5.93-119). Tr.esp.: "La realidad de la terceraidad (Lección IV)", en *Lecciones sobre el pragmatismo*. Dalmacio Negro (tr). Buenos Aires: Aguilar, 1978: 143-163

1903b "Principles of Philosophy" en PEIRCE Charles S., [1931-1958], 1.24-26,

1908 "A Neglected Argument for the Reality of God" en *The Hibbert Journal*, Oct., 7: 90-112 (reproducido en PEIRCE Charles S., [1931-1958], 6.452-91

[1931-58] *Collected papers*, Cambridge: Harvard University Press [Vols. 1-6 ed. by HASTSHORNE, Ch. & P.WEISS; Vols. 7 y 8 ed. by BURKS, A.W.]

VEGETTI FINZI, Silvia

(1998) *Historia de las pasiones*, Buenos Aires: Losada

VOLOSHINOV,V. (BACHTIN, M.),

1929 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid:Alianza, 1992.

ZILBERBERG, Claude

2002 *Ensayos sobre semiótica tensiva*, Lima: Fondo de Cultura Economica /Universidad de Lima, 2002.

* Versión corregida de la ponencia presentada en *X Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación Departamento de Ciencias de la Comunicación*. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan. San Juan. R. Argentina (19 al 21 octubre de 2006).



[Update]

Acercamiento semiótico a la fe como pasión

LUIS ALEJANDRO NITRIHUAL VALDEBENITO

Universidad de La Frontera

Temuco-Chile



Resumen:

El presente trabajo propone una lectura de la fe como acto pasional. Para exponer este trabajo, que sienta sus bases en una semiótica de la pasión con una metodología greimasiana, se utiliza la modalidad expositiva de empezar en lo general y concluir en lo particular. Lo general se instituye al considerar a la fe en un sentido amplio como un acto pasional fundamental en nuestras relaciones diarias. En lo particular, comprendemos a la fe en un plano restrictivo, propio de la religión, y que pareciera darle un lugar entre lo no estudiado en el "universo científico".

Debemos clarificar que esta investigación es necesariamente interdisciplinaria. No pretendiendo ser una investigación filosófica, roza problemas de la disciplina. De igual modo ocurre con la religión, donde una lectura cristiana permite, desde *La Biblia*, entender mejor el concepto de fe, en cuanto manifestación pasional esencial en el ser humano pues le permite escapar de la turbación de la duda.

Palabras clave:

Semiótica – Semiótica de la Pasión – Contrato – Confianza

A semiotic approach to the faith with passion

Summary

This paper addresses both ample and restrictive levels: The ample level, is understanding to the faith as everyday's acts. At an restrictive level the faith is peculiar to the religion. This would cause a place between "not scientific fact".

We must clarify than this research is necessarily interdisciplinary; because it touches concise and modestly religious and philosophical topics. On the other hand, the *Bibles* readings us let's comprehend what faith's concept is, therefore its use.

Keywords:

Semiotics – Passional's Semiotics – Contract – Trust

1. Breve introducción semiótica

La semiótica ha sufrido un vuelco trascendente en cuanto al objeto de estudio al cual puede accederse. Durante decenios se tenía claro que los límites de la disciplina estaban cerrados por lo que Umberto Eco llamó umbrales inferiores y superiores, los que no eran susceptibles de investigarse pues escapaban de los alcances de una "investigación científica" (Eco 2000).

No seamos malagradecidos y demos a la semiótica del código y del signo su valor como búsqueda incansable de la científicidad que atormentó a las ciencias sociales de manera general y a la semiótica en particular. Esta pesquisa de científicidad y objetividad (que se traduce a la larga en la metáfora del hermano perdido que lucha por ser reconocido) es un eje primordial al aportar fundamentos teóricos para un análisis como el nuestro.

¿Pero qué tan relegados quedaron algunos objetos, sacrificados en post de "lo objetivo"? No hay duda que fenómenos emocionales, ideológicos y religiosos, tuvieron que esperar pues estaban ubicados en los lugares de lo meramente pasajero, como fueron entendidas las emociones y pasiones.

Eso ha cambiado en las últimas décadas con el denominado giro semiótico (criticado o aplaudido). Lo que antes parecía impensado de estudiarse comienza a cobrar valor, tomando forma de "objetos semióticos" con toda propiedad. Se trata, en palabras de Paolo Fabbri (1998), de desplazarse desde el estudio del signo a los procesos de significación.

En este nuevo contexto, con las obras de Greimas (1975, 1983) Greimas y Fontanille (1991) o Fabbri (1995, 1998) entre otros, han cobrado valor las pasiones como estudio del sentido de las acciones humanas. También la religión (como las ideologías), se está observando con atención pues concurren en ella problemas teológicos y deontológicos vitales para el ser humano.¹ Pensando a través de una semiótica de la pasión, como la propuesta por Fabbri, observamos en la religión una pasión particular, con una propia discursividad: la *fe*, que es el hilo que permite reflexionar en torno al sentido de nuestras relaciones inter e intrapersonales.

Como veremos, planteamos que la fe puede entenderse desde dos definiciones posibles: (1) en un plano amplio, en el que la fe es una pasión que permite un estado de reposo, dada la constante tensión en que se encuentra existencialmente sumergido el ser humano; (2) en un plano restrictivo, en el

¹ Constatemos que Umberto Eco ha realizado una apertura intelectual en su línea semiótica, al tocar temas tan controversiales como los religiosos. En el intercambio epistolar con Carlo María Martini (1996), Eco indaga en cuestiones contingentes que eran imposibles de pasar por alto.

que la fe es entendida en el marco de la religión, específicamente cristiana.² Ambos planos se encuentran vinculados, pero pensamos que la prevalencia del segundo hace que se cargue de un “irracionalismo” la pasión de la fe; obedeciendo, dicho estigma, a la lógica dual: razón/emoción, certeza/fe, ciencia/religión.

¿Cómo podría plantearse un tema como éste en la semiótica? Para hacerlo precisamos las aportaciones de Greimas y Fontanille en torno al estudio de las pasiones como actos dadores de sentido (1991).

2. Desde la duda a la fe

Se hace imposible en este trabajo desmarcarse de la filosofía, que ha indagado por siglos problemas que abordaremos tangencialmente. Uno de ellos es la turbación que mueve al hombre, y que lo hace presa de un constante querer-saber. Fabbri (1998) llama acertadamente a esa pasión “duda”, y podemos concordar con él en considerarla verdadero motor del conocimiento; es una secuencia pasional de recorrido altamente intenso. Estamos constantemente colocados sobre posibilidades diversas y múltiples: qué decisiones tomar, qué descartar, ¿nos casamos con fulana?, ¿pedimos aumento de sueldo a nuestro jefe?, ¿creemos lo que nos dicen?, ¿nos levantamos en la mañana o nos quedamos adormilados sin ir al trabajo?

Sin entrar en grandes problemas metafísicos es claro que las turbaciones van desde lo doméstico a lo existencial. Fabbri (1998) destaca que esa posición de incertidumbre es la matriz generadora del conocimiento. De este modo, la “duda” es una pasión germinal, que se mueve hacia “algo”.

Ese “algo”, que permite anclarnos y alcanzar homeostasis, marca las diferencias entre las distintas actuaciones de los sujetos: entre un sacerdote y un científico varía la *forma* de escapar del apremio de la realidad, pero en el *fondo* es un *acto de bienestar* necesario para ambos. Se trata de una postura desacralizadora de la ciencia que destacan entre otros Feyerabend en *Against the Methods* (1974).

No pretendemos entrar en simplificaciones exageradas, pero concluyamos que los sujetos mantenemos principalmente dos actitudes que involucran técnicas y procedimientos discursivos distintos:³ (1) ante la turbación podemos entrar en

² Ejemplificar con esta religión particular se debe a delimitación y cercanía, pero no pensamos que se encuentre circunscrito sólo a ella.

³ Técnicas en el sentido de Foucault.

un proceso de búsqueda constante, interrumpida sólo con la muerte (escepticismo metódico); o (2) nos detenemos y calmamos nuestras dudas con dogmas inamovibles (religión).

La primera actitud corresponde al desarrollo filosófico que ha dado lugar a las más notables teorías metafísicas y científicas. Considerada de esta manera, por más o menos compleja que pueda resultar una teoría, se reduciría a un juego en que el héroe es el creador, quien se siente más o menos satisfecho con su propuesta. Se da también el caso de muchos filósofos que ni aún con la creación de una doctrina que explica total o parcialmente el universo logran calmar su angustia. Deviene en ellos entonces un pesimismo, que ya no sería sólo una doctrina filosófica (qué también lo es), sino un proceso emocional altamente somatizado.

En cuanto a la segunda actitud, nos hallamos con otra forma de encontrar un grado de homeostasis: la religión. Ésta, sobre la base de premisas incuestionables que constituyen el *dogma*, se hace cargo del problema de turbación existencial del hombre y también de problemas cotidianos. Notemos que se han rebatido de múltiples formas los argumentos religiosos, pero ninguno ha calado tan hondo como para acabar con ella. Esto puede deberse al papel esencial que entregar en el plano emocional.

2.1 Sobre la fe: su definición

Me gustaría empezar, siguiendo las proposiciones de Greimas, realizando un acercamiento desde el diccionario, el que nos entrega lo que el sentido común puede aportar al tema. Luego iremos descomponiendo la palabra, para alcanzar un grado de acuerdo sobre su significado.

Expongo algunas definiciones que del diccionario de la Real Academia Española para entender a qué nos referimos cuando hablamos de fe:

1. La primera de las tres virtudes teologales: luz y conocimientos sobrenaturales con que sin ver se cree lo que Dios dice y la Iglesia propone.
2. Confianza, buen concepto que se tiene de una persona o cosa.
3. Creencia que se da a las cosas por la autoridad del que las dice o por la fama pública.
4. Palabra que se da o promesa que se hace a uno con cierta solemnidad o publicidad.

5. Seguridad, aseveración de que una cosa es cierta.
6. Fidelidad, lealtad (RAE 1992).

Estas son sólo algunas de las definiciones que podemos encontrar en un diccionario y que nos habla de la dificultad que existe para establecer el significado de lo que conocemos corrientemente como fe, y que es un acto pasional cargado de sentido.

3. **Piano amplio**

3.1. *El acto comercial: el contrato*

Pensemos en la definición 4. En ella se indica que fe es “Palabra que se da o promesa que se hace a uno con cierta solemnidad o publicidad”.

Se trata a todas luces de un contrato que establecemos, en el sentido amplio de fe y no en el restrictivo propio de la religión, y en el que la palabra se convierte en un acto de conjunción con “algo” y con “alguien”.⁴

Ampliamos la idea de fe a un estado de espera en que previamente se ha establecido un contrato que estamos *seguros* el otro cumplirá. De este modo se obtiene que en una primera aproximación lexicográfica el clasema /seguridad/ resalta notoriamente. Es evidente que la definición presupone al menos dos sujetos en acción (S1 y S2) que en cierto momento se reúnen para establecer un contrato (c) a cumplir, una promesa.

3.2. *El acto de confianza*

Las conversaciones diarias suponen, para no caer en la paranoia, un alto grado de confianza en que el otro cumplirá lo que promete. De este modo, saltamos ya no de una visión restrictiva del concepto fe, nos anclamos en actos afectivos y emocionales básicos del ser humano.

⁴ Esto ha sido estudiado entre otros por Habermas (1981) y por las Teorías de los Actos de habla de Austin (1962) y de Searle (1979).

Ahora bien, la /confianza/ es otro sema que resalta en un análisis léxico y se encuentra expresamente indicada en la definición 2, que habla sobre este segundo sujeto (S2): "Confianza, buen concepto que se tiene de una persona o cosa" (RAE 1992).

Aclaremos que el diccionario está siendo restrictivo al suponer siempre interrelación. Ocurre que muchas veces nos encontramos con sujetos que no tienen /confianza/ en llevar a cabo sus propios actos. El prototipo del *inseguro* es aquel hombre que no tiene la /confianza/ suficiente en sus propios medios. Esto puede tener orígenes patológicos evidentes, pero en lo que a nosotros respecta es un movimiento de quiebre, que registra la imposibilidad del sujeto de operar adecuadamente sobre su estar-ser y estar-hacer. Se produce un impedimento de conjunción y de este modo el sujeto permanece en un estado de espera constante. Si la fe es el acto de /confianza/ en que "algo llegará", la inseguridad pone una traba en el recorrido virtual que carga de sentido nuestras relaciones tanto con el medio como con nosotros mismos.

Podemos precisar que la fe tiene un doble recorrido: exógeno y endógeno, que asegura la relación armónica del sujeto con el entorno y consigo mismo. Hemos escapado del plano restrictivo, que coloca a la fe como un hecho puramente religioso. Sin embargo, no puede desconocerse el papel fundamental que juega en la religión.

Edgar Royston Pike señala que fe "(...) en la terminología religiosa es el asentimiento firme de la voluntad a una verdad basada sola y únicamente en la revelación divina" (1966: 123)

La relación fe/religión no puede desconocerse y nos entrega valiosos elementos que ayudan a ampliar el concepto. (1) Se producen una serie de términos que se asocian por sinonimia y que dan cuenta de un proceso de desplazamiento de la fe a espacios restrictivos que tienden hacia él sin-razón.

Fe = Creencia

Si por *creencia* el diccionario define a un argumento imperfecto, entonces queda claro que el lugar que tiene la fe, como acto afectivo y cognoscitivo es bastante insignificante. Es un término opuesto a certeza, que en cambio se asocia a razón. Se concluyen los binarismos:

Fe, creencia / razón, certeza

Estas dicotomías impiden ver que en toda certeza, como acto cognoscitivo, hay un grado alto de fe, imprevisibilidad y confianza ciega.

4. Plano restrictivo

4.1. *La fe en la religión: de la duda a la confianza*⁵

Debemos reiterar que la duda es una pasión motor en el plano epistémico donde se vislumbra modalmente como un querer-saber. Pensamos que este papel, que ya advirtió Fabbri (1998), es ampliable a un querer-hacer; que busca hacerse cargo de lo que ya describimos como un proceso donde, en todos los planos, el hombre se encuentra en posición de deber-hacer.

En la religión la fe es vital. Pero ¿por qué es tan fundamental y qué distinción puede tener con la fe que hemos llamado de sentido amplio?

En la religión encontramos que la /confianza/ (sema ya advertido) se sitúa más allá de los umbrales del tiempo experimentable. Esto, si por fe entendemos lo que nos dice la definición 1 que entregamos en 2.1 y que dice expresamente:

La primera de las tres virtudes teologales: luz y conocimientos sobrenaturales con que sin ver se cree lo que Dios dice y la iglesia propone (RAE 1992)

Notemos que esta definición entrega al menos dos elementos vitales: primero, reitera lo que ya habíamos advertido sobre el sema /confianza/, "con que sin ver se cree", donde se advierte un contrato en el que aceptamos como verdadero lo que Dios nos dice. Y, segundo, el acto de confianza se sustenta en las promesas que entrega *La Biblia*, pero (punto importante) mediante la lectura validada que realiza la institución eclesial.

Nos gustaría destacar este segundo punto: la adhesión al *dogma*, que no podría ser tomado como sinónimo de fe, pues tiene relación con la parte de la definición que dice: "y que la iglesia propone".

Recordemos el caso de Baruch Spinoza quién fue excomulgado y declarado anatema. La causa: atreverse a formular una interpretación distinta de la impuesta por la institución que ejercía el poder. Esto lo situó fuera de las fronteras del código que circunscribe el "ser cristiano".

El *dogma* logra, o intenta hacerlo (en el caso de Spinoza es claro que no pudo y devino en cambios fundamentales al Cristianismo y la propagación de la doctrina Panteísta), calmar la perplejidad de los fieles nacida a causa de la

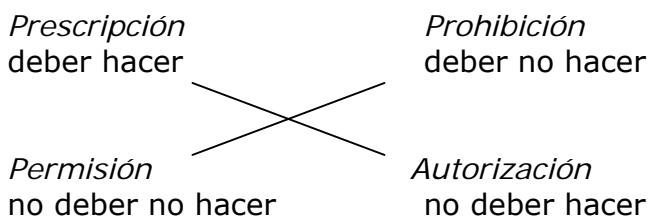
⁵ En todo momento daremos ejemplos basados en el Cristianismo.

duda. Se dogmatiza el universo sobre la base de premisas incuestionables. *La Biblia*⁶ nos entrega respuestas sobre lo que debe entenderse entonces por fe:

Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven (Hebreos 11:1).

En los creyentes la duda no desaparece, es coercitivamente apañada y tiene un componente modal de *deber no hacer* (*prohibición*) en lo fundamental, que es cuestionar el *dogma*.

Recurramos al cuadrado semiótico:



La fe es una pasión altamente modalizada que comporta un plano *prescriptivo* (deber-hacer) que ya se ha notado en las definiciones del diccionario. De hecho, hemos hablado de acto comercial y contrato establecido entre dos partes. En este caso el sujeto, sin entrar en mayores especulaciones, se encuentra sometido a la tensión de la duda y a permanecer como lo vio Heidegger (2005) como un "ser arrojado" y opta por aceptar libremente un contrato que rompe el límite temporal donde el hombre puede actuar.

Si el hombre, entendido como un actante de su propia historia, establece un vínculo comercial que no es, como puede pensarse utópicamente, con DIOS –incognoscible si pensamos sólo en los atributos que la misma *Biblia* señala, entre ellos la infinitud– queda la posibilidad de una entidad que ejerza el poder de manera plena y que cumpla la función de resguardar las promesas que se encuentran establecidas en *ella*. La Iglesia se transforma, de este modo, en una entidad garantizadora con la cual el fiel realiza verdaderamente el contrato, ésta le permitirá moverse en los límites fijados de antemano. De este modo, la fe está fuertemente circunscrita a relaciones de poder.

Sin lugar a dudas la promesa establecida en el contrato requiere de una /confianza/ notoriamente radical pues se establece "algo" fuera del tiempo y

⁶ Tomada de la versión Reina Valera (1909).

de las posibilidades vivenciales. Se hace cada vez más evidente que un núcleo sémico de fe es /confianza/. Tanto en el plano restrictivo, como en el amplio. Es evidente que debemos actuar con un alto grado de fe, que nos permita operar con /tranquilidad/; otro sema que resalta si pensamos en el verdadero sentido de esta pasión.

El gran problema que ha llevado a colocar la fe en el lugar del *irracionalismo*, es este fuera de tiempo en que se ubica la conjunción con el objeto. O sea, mientras la fe se deposita en un tiempo finito, que va de la muerte hacia atrás, cobra valor objetivo, luego pasa al lugar del sin-razón, es una simple creencia.

La fe militante, que se adquiere cuando se acepta el dogma, logra cargar de sentido las relaciones de los sujetos adscritos a la religión. No es que dejen de tener la pasión germinal de la duda, sino que por medio de técnicas y procedimientos logran tener /tranquilidad/.

Adquirida la fe militante, los sujetos pueden llegar incluso a expresar corporalmente la pasión. En las Iglesias Protestantes se da el caso de fenómenos como la glosolalia, en que el sujeto habla "lenguas angelicales" o danza. Lévi-Strauss (1949) mostró la *cura Cuna*, en que el Chaman logra por medio de la oración ayudar a una mujer parturienta. Son muestras del grado de corporalidad que puede manifestar esta pasión y que se encuentra, por cierto, más allá de hechos definibles como verdaderos o falsos, en el sentido científico.

Es interesante notar como esta fe militante logra capitalizar un compromiso que puede llevar incluso –es el caso de las sectas– al suicidio colectivo. El poder queda de manifiesto y es posible verlo modalmente como manipulación en la *performance* de los sujetos; donde la institución (S1) sería el sujeto operador de la manipulación y el fiel (S2) el afectado.

hacer-hacer (intervención)	hacer-no hacer (impedimento)
no-hacer no-hacer (dejar hacer)	no-hacer hacer (no intervención)

La institución de poder se caracteriza por un hacer-hacer, interviniendo las decisiones del sujeto y llevándolo a dónde ella propone y exige. El manipulador se convierte, de este modo, en un privador de libertad por cuanto el manipulado no-puede-no-hacer, y cuando decide querer-hacer (recuperación de la libertad) se encuentra fuera de los límites permitidos y es sancionado.

Cabe reflexionar un poco más sobre dos situaciones que dejaremos más como prolegómenos que como respuestas acabadas. Si S2 es un sujeto que cuando entra en el juego de la fe militante tiene una competencia modal de no-poder no-hacer (falta de libertad) entonces cabe preguntarse si esta falta de libertad es a causa de una tentación o seducción; o por el otro lado, de una intimidación o provocación.

Esto es vital, pues si al no-poder no-hacer se suma un deber-hacer (obligación) estamos hablando de intimidación o provocación. En cambio si al no-poder no-hacer agregamos un querer-hacer, se tratará de una seducción o tentación. Pensamos que en el caso de instituciones como la Iglesia se da un cruce de posiciones en las posibilidades planteadas por Greimas.

Greimas indica que cuando el manipulador opera con poder a nivel pragmático puede darse dos posibilidades: que actúe proponiendo a S2 objetos de valor positivos (valores culturales) u objetos negativos (intimidación, amenaza). En este caso puede pensarse que la dualidad se complejiza si pensamos, por ejemplo, en el discurso cristiano, que propone vida (post-muerte) y muerte (a causa del pecado). O sea, seduce e intimida al mismo tiempo.

4.2.- Un ejemplo de fe y su vitalidad en La Biblia

Hay una historia que es vital para poder entender lo que el plano restrictivo define por fe, se trata de la historia de Job. La vitalidad de este texto del *Antiguo Testamento* es clave pues contribuye a mostrar de qué hablamos cuando nos referimos a la fe.

Job es un hombre que tiene su /confianza/ puesta en Dios. Para Job no hay nadie que pueda protegerlo mejor que Jehová. En razón de eso, él agradece cada día realizando holocaustos; sabe que lo que pida se le concederá pues tiene como contraparte a un “Dios real”, que todo lo puede hacer. Su vida es descrita de esta manera en el comienzo del libro:

Hubo un varón en tierra de Hus, llamado Job; y era este hombre perfecto y recto, y temeroso de Dios, y apartado del mal (Job: 1)

¿Cómo es qué Job cae en desgracia si es un ser *perfecto y recto*?

La pregunta no es menor pues podría pensarse erróneamente que si Job es azotado tanto en lo material como en lo corporal, Dios tiene entonces una especie de sadismo y deja que Job sea maltratado por Satanás, quién desde el

comienzo se muestra como el perseguidor de Job. ¿Es Job simplemente una víctima y no tiene incumbencia alguna en lo que le ocurre? Nos esmeraremos para decir que no es así. Antes, dejemos objetivado que Satanás es, en esta historia, un actante activo:

Y Jehová dijo a Satán: ¿No has considerado a mi siervo Job, que no hay otro como él en la tierra, varón perfecto y recto, temeroso de Dios, y apartado del mal? Y respondiendo Satán a Jehová, dijo: ¿Teme Job a Dios en balde?. ¿No le has tú cercado a él, y a su casa, y a todo lo que tiene en derredor? (Job: 9-10)

La historia de Job es a nuestro entender más que una historia de confabulaciones, como puede pensarse a primera vista. Es mas bien un antecedente fundamental para terminar de comprender a la fe como acto pasional altamente necesario y presente en todas nuestras relaciones.

Como se plantea en el comienzo del relato del libro de Job, Satán esboza una interrogante a Dios: ¿Cómo no va a ser fiel Job si lo tiene todo, si todo lo que pide se le otorga? Esta pregunta nos lleva a un tema que ya habíamos advertido. Job sabe que mientras él cumpla su parte del trato todo lo que pida le será dado. ¿Por qué Job obtiene todo de Dios? Simplemente porque la /confianza/ de Job es absoluta. Está /seguro/ de lo que hace, cada día:

(...) levantábase de mañana y ofrecía holocaustos conforme al número de todo ellos. Porque decía Job: quizá habrán pecado mis hijos y habrán blasfemado contra Dios en sus corazones. De esta manera hacía todo los días (Job: 5).

Si la confianza de Job es absoluta, ¿cómo ocurre el proceso de su degradación y, siguiendo a Greimas, disyunción con todo lo que tenía? La solución puede encontrarse en Job 3: 21-23:

Y mis gemidos corren como aguas. Porque el temor que me espantaba me ha venido, Y hame acontecido lo que temía. No he tenido paz, no me aseguré ni me estuve reposado; Vinome no obstante turbación.

Es un pasaje clave del libro que nos muestra el principio de las desgracias de Job. Lo ocurrido con Job es ampliable no sólo a él sino a toda persona que

empieza a vivir en un estado de intranquilidad, como puede ser el caso del *hipocondríaco*, a quién le sobreviene lo que teme. Se desprende del texto anterior: (1) que hubo un tiempo en que Job estuvo tranquilo; (2) se produjo un momento en que Job empezó a temer, todo le pareció inútil (sus sacrificios, sus oraciones), entonces le ocurrió algo que sabía podía sobrevenirle:

Y hame acontecido lo que temía.

Fue presa de un estado pasional natural: la duda; ésta logró anclarse en su vida y desatar un nudo intenso de desesperación y desesperanza. La fe, que antes le alcanzaba para cubrirse –y a su familia– se traducía en /confianza/ absoluta en el contrato que tenía con Dios y fue minada poco a poco por la turbación que produjo la duda.

“Porque el temor que me espantaba me ha venido”

La *hipocondría*, ya como caso clínico y no meramente como hecho tragicómico, es el caso de la persona que empieza a vivenciar *mentalmente* una serie de acciones virtuales en su perjuicio. Es tal la vitalidad de las emociones que logra somatizar todo lo que pensó. Es un caso que da cuenta de lo que venimos planteando como fe en el sentido amplio, donde el ser humano permanece /tranquilo/ por actos de fe y por tanto de /confianza/ en él y su entorno.

5. Conclusiones

Se puede concluir que la fe es un acto pasional fundamental en el ser humano pues permite salir de la turbación esencial de la duda; que es una pasión motor que permite generar conocimiento y que mantiene al ser humano en un estado de tensión esencial.

Podemos entender el concepto de fe en un sentido amplio y en uno restrictivo. En ambos sentidos se mantienen ciertas constantes, pues al acercarnos con una metodología greimasiana observamos que los semas /confianza/ y /tranquilidad/ resaltan notoriamente. La fe es un acto altamente emocional en el que establecemos confianza, muchas veces, ciega.

La noción de contrato, nos indica que la fe es un acto en que intervienen, en el plano interpersonal al menos dos partes: una que propone y otra que acepta, pero esto ocurre de manera alternada en una recursividad de acciones.

También se da el caso de fe en las acciones propias; aquí suele hablarse de confianza, pero a nuestro juicio se refiere a lo mismo. De modo intrapersonal debe tenerse un grado de fe que permita la homeostasis del sujeto.

La hipocondría se ha visto, en este sentido, como un estado en que el sujeto sufre una imposibilidad de mantener cualquier confianza o acto de fe, ya sea en la vida diaria o en el plano trascendente, esto deviene también en estados de incertidumbres donde se produce una serie de situaciones *mentales* que llevan al sujeto a vivir en permanente estado de desesperación.

En el plano restrictivo, propio de la religión, puede entenderse la fe en el mismo sentido de confianza, pero esta vez radical. La diferencia pareciera establecerse en que mientras en la vida cotidiana establecemos contratos que suponen un objeto convenido con el cual conjuntarse dentro de un tiempo experimentable, en la religión la conjunción debería producirse fuera de lo cognoscible y esto hace que el lexema fe se cargue de un sema de /atemporalidad/ que lo invalida en los discursos "objetivos".

Puede precisarse que la relegación de la fe al plano de lo no-objetivo, opuesto a la certeza que otorga la razón, se debe justamente a su filiación con la religión. Pensamos que este dualismo es arbitrario pues nuestras relaciones diarias se encuentran plagadas de actos de fe, en que no tenemos "certeza".

Por otro lado, hemos llamado fe militante a aquella fe que se produce cuando el sujeto adscribe a una Iglesia o secta. En este caso es interesante notar que la pasión se complejiza pues las relaciones de poder permiten precisar una serie de consecuencias en el plano de la manipulación.

Este trabajo intenta, en último término, debilitar las fronteras tejidas entre conceptos que parecieran irreconciliables, pero que en la cotidianidad forman parte de una misma moneda: Fe/Certeza Emoción/Razón, se encuentran imbricadas y es posible comprenderlas de manera conjunta. ☩

Referencias bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola
 1961 *Dizionario di filosofia*, Torino: Unione tipografico-editrice torinese
 (tr.esp.: *Diccionario de Filosofía*, México: EFE. 1963, Vol. I yII)
- ABRIL, Gonzalo
 1982 *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid:
 Cátedra, 1999
- AUSTIN, John Langshaw
 1962 *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press (tr.esp.:
Cómo hacer cosas con palabras, Barcelona: Paidós, 1971)
- ECO, Umberto
 1996 *In cosa crede chi non crede?* (con Carlo Maria Martini), Roma: Liberal
 (2000) .Tratado de Semiótica General. Barcelona: Lumen
- FABBRI, Paolo
 1995 *Tácticas de los signos*. Barcelona: Gedisa
 1998 *La svolta semiotica*, Roma-Bari: Laterza (tr.esp.: *El giro semiótico*,
 Barcelona:Gedisa, 2000
- FERRATER MORA, José
 1980 *Diccionario de filosofía abreviado*, Argentina: Sudamericana
- FEYERABEND, Paul
 1974 *Against the Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Atlantic
 Highlands, N.J.: Humanities Press; London: NLB, 1975; Minneapolis: University
 of Minneapolis, 1979, (tr.esp.: *Tratado contra el método. Esquema de una teoría
 anarquista del conocimiento*, Madrid: Tecnos, 1986).
- GREIMAS, Algirdas Julien
 1975 *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris: Seuil (tr.esp.:
La semiótica del texto. Ejercicios prácticos. Análisis de un cuento de Maupassant,
 Barcelona: Paidós, 1983)
 1983 *Du sens II. Essais sémiotiques*, París: Seuil (tr.esp.: *Del sentido
 II. Ensayos de Semiótica*, Madrid: Gredos. 1989)
- GREIMAS, Algirdas Julien; Joseph COURTÉS
 1979 *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*,
 París: Hachette (tr.esp.: *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del
 lenguaje*, Madrid: Gredos,1982)
- GREIMAS, Algirdas Julien, Jacques Fontanille
 1991 *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*, París: Seuil (tr.
 it.: *Semiotica delle passioni. Saggi di analisi semantica e testuale*, Bologna:
 Progetto Leonardo, 1991)
- HABERMAS, Jürgen
 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HEIDEGGER, Martin
 2005 *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- LEVI-STRASUSS, Claude
 1949 "L` efficacité Simbolique", *Revue d` Histoire des religions*, at 135, n. 1
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE)
 1780 *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Espasa Calpe, 1992₂₁

RESÉNDIZ RODRÍGUEZ, Rafael

2003

"De la manipulación"en *El oficio de comunicólogo* [en línea],
México: HyperMedia Ediciones (citado julio de 2007), disponible en
<http://hyperlab.politicas.unam.mx/oficiodecomunicologo/pag2.htm>

PIKE, Edgar Royston

(1966) *Diccionario de religiones* (adaptación de Elsa Cecilia FROST) Mexico: FCE, 2da ed.

REINA VALERA

1909 *La Santa Biblia*

SEARLE, John

1979 *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge,
Eng.; New York: Cambridge University Press



[Elzeviro/Handout]

Preguntas acerca de tecno ciencia y globalización

JACQUES DERRIDA
[1930-2004]

El escrito que sigue, traducido directamente del manuscrito inédito francés, es una edición de los borradores inéditos de la ponencia de Derrida para el Congreso *Deconstruction et Science* (Castries – Languedoc, julio 2001).

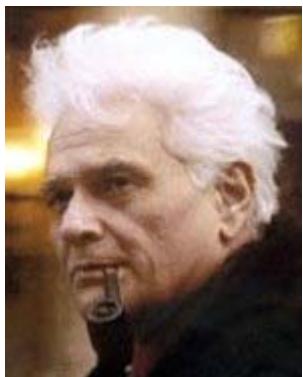
El texto final de la conferencia efectivamente dictada no fue literalmente éste sino relativamente más extenso como consecuencia del desarrollo expositivo real, pero en lo substancial coincide con estos apuntes que conservan, por otra parte, el insuperable interés del pensamiento *in nuce*.

La desgrabación de la conferencia dictada, asimismo, junto con las restantes ponencias de los demás participantes, está por ser publicada con el título “Pensier ce qui vien” por la editorial francesa Sotck en el volumen homenaje *Derrida pour les temps á venir* (Paris 2008). El manuscrito consultado tenía como único título “Apuntes para la conferencia de julio”, por lo que se le ha dado uno genérico que hace referencia al tema central desarrollado en el Congreso y en la ponencia en particular.

La traducción ha sido meticulosamente atenta en conservar el peculiar uso terminológico y sintáctico propio del autor. La raya encerrada en corchetes indica los puntos dónde la exposición de la ponencia desarrolló, explicó o exemplificó la idea central contenida en el borrador que, repetimos, contiene todos los núcleos temáticos efectivamente enunciados.

Se agradece la publicación de la traducción de éste manuscrito a Marguerite Derrida, dejándose expresa constancia de que se trata de una edición académica, no comercial y sin ningún interés de lucro.

HUGO R. MANCUSO



Jacques Derrida

La pregunta kantiana responde (en efecto una pregunta, siempre, ya responde) a aquello que Kant llama el interés de la razón. Un interés que es al mismo tiempo especulativo y práctico y une entre ellos tres preguntas: “¿Qué cosa puedo saber? (*Was kann ich wissen?*), pregunta especulativa; “¿Qué cosa debo hacer? (*Was soll ich tun?*), pregunta moral que, en cuanto tal, no pertenece precisamente a la crítica de la razón pura; y “¿Qué cosa me está consentida esperar?” (*Was darf ich hoffen?*), pregunta que es al mismo tiempo práctica y especulativa.

[--]

Pero si la pregunta acerca de la esperanza se liga a lo que viene como “lo que debe acaecer”, si ésta no sólo está siempre presupuesta, implicada ya por la pregunta especulativa del saber y por la práctica del “¿qué cosa hacer?” sino que une éstas últimas entre sí, sabemos también que en otro contexto Kant subsume estas tres preguntas a una cuarta. ¿Cuál? Aquella acerca del hombre. (¿Qué cosa es el hombre?) y, más recientemente, del hombre como ser cosmopolita, como ciudadano del mundo, al disminuir las regulaciones objetivas que lo impedían o dificultaron por siglos.

[--]

Es útil subrayar que hoy el horizonte regulador se ha casi de-construido a sí mismo, es más indeterminado que nunca, así como lo es la respuesta, quizás por anticipación y suposición, a la pregunta “¿Qué cosa es el hombre?”; para no hablar de la pregunta que se refiere al mundo, al hombre como ciudadano, como algo que se puede ligar o no, la democracia al Estado y a la nación.¹

La pregunta acerca de la esencia del hombre no es una pregunta de especulación metafísica abstracta para filósofos de profesión: es una pregunta que se presenta en la urgencia concreta y cotidiana, al legislador, al estudiioso, al ciudadano en general: cada vez que se trate el problema de los problemas inherentes al genoma llamado “humano”, al capital, a la capitalización y a la apropiación, estatal o no, del saber, del saber tecnológico contenido en las bases de datos.

Es, precisamente, enorme el problema de la capitalización y del derecho de apropiación que queda aún intacto ante nosotros, con la cuestión de la propiedad en general y de la propiedad del “propio cuerpo”: cuestión biotecnológica del trasplante, de la protesiología (*prothéticité*) en general, de la inseminación artificial, de la madre prestadora de su útero, de la diferencia

¹ Nótese el sugestivo uso de mayúsculas y minúsculas del texto original: el Estado es un sustantivo propio, una entidad de una entidad superior a la democracia y a la nación (N.d.T.)

sexual y del derecho que tiene la mujer de disponer del propio cuerpo, de la inteligencia artificial, de la historia de los conceptos que definen los derechos del hombre, el sujeto, el ciudadano, las relaciones entre hombre y tierra, hombre y animal, el inmenso debate llamado ecológico, etc. Más aún, se podrían explicitar otras muchas otras cuestiones al infinito.

[---]

Es por ello que hoy no sólo es necesario pensar (pensar es mucho más urgente que nunca y no se reduce al solo ejercicio del saber o del poder); sino que este pensar deberá presuponer un control suplementario sobre esta cuestión en particular; pues es necesario pensar que los desafíos del pensamiento deben imponerse en cada instante, cotidianamente, inmediatamente, a cada paso, en cada frase, como no ocurrió nunca antes a nadie. Y este desafío se impondrá en particular a aquellos que pretenden ejercitar encargos de responsabilidad política, en los magisterios o ministerios (hombres políticos de cualquier género, legisladores o no, hombres y mujeres de ciencia, enseñantes, profesionales de los *mass media*, consejeros e ideólogos de cualquier campo, en particular de la política, de la ética y del derecho).

Todas estas personas serían particularmente incompetentes no porque, paradójicamente, están adelantados como creen casi siempre, qué cosa es el hombre, qué cosa es la vida, que cosa quiere decir "presente", que cosa quiere decir "justo", qué cosa quiere decir "ir", es decir aquel que llega, el otro, la hospitalidad, el don... Sino que serían incompetentes, como, habitualmente, sostengo que lo son, porque están en condiciones de saber y sin embargo son incapaces de articular estas preguntas y de aprender a formularlas. No saben ni dónde ni cómo han sido formuladas, y no saben tampoco dónde o cómo aprender a re-formularlas.

Habría querido proponer un argumento análogo a aquel del *¿Qué hacer?* de Lenin, escrito entre 1901-1902, pero el tiempo falta. Recordemos lo que en aquel texto, como en el texto de Kant, hoy no resulta envejecido: la condena a la "disminución del nivel teórico" en la acción política, la idea de que cualquier "concesión" teórica, según el término de Marx, sea nefasta para la política, la condena del oportunismo (es necesario pensar y actuar contracorriente), la condena del espontaneísmo, del economicismo y del chauvinismo nacional (lo que no suspende los deberes nacionales), la condena de la "falta de espíritu de iniciativa de los dirigentes" políticos, o sea revolucionarios, que deberían saber arriesgar y romper con las facilidades del consenso y de las ideas preconcebidas (es lo mismo que propone Alain Minc en un libro en el fondo muy leninista). Está aún menos envejecido el análisis que hace de lo que liga la internacionalización, la mundialización del mercado, como de la política, de la ciencia y de la técnica. Todo esto se une en el *¿Qué hacer?* de Lenin.

[---]

Puesto que no es mi intención hacer una apología de Marx o de Lenin, y aún menos del marxismo-leninismo en conjunto, deseo solamente situar brevemente el punto en el cual Lenin sutura a su vez y la pregunta del “¿Qué hacer?” y la posibilidad radical de disyunción, sin la cual no existe ni la pregunta “¿Qué hacer?”, ni sueño ni justicia, ni relación hacia lo que viene como relación hacia el otro. Esta sutura o saturación, condena a la fatalidad totalizante y totalitaria de los revolucionarismos (SIC) de izquierda y de derecha. El hecho es que Lenin juzga el desfasaje con el metro de la “realización”, del cumplimiento adecuado de lo que él llama el contacto entre sueño y vida. El *telos* de esta adecuación suturante –que, como he tratado de demostrar, cerraba también la filosofía o la ontología de Marx– cierra el devenir de lo que viene. Impide pensar aquello que, en la justicia, supone siempre inadecuación incalculable, disyunción, interrupción, trascendencia infinita. Tal disyunción no es negativa, es la apertura misma y es la chance del devenir, es decir de la relación con el otro como lo que viene y viene aún y siempre. ☰

(trad. H.R.M.)



[Interview]

El personalismo nihilista y errático posmoderno

DANILO CASTELLANO

Universita' di Udine



El pasado año la Editorial *Edizioni Scientifice Italiane* (ESI) de Nápoles publicó en el mes de junio 2007, en su colección "De re publica", una obra intitulada *L'Ordine politico-giuridico "modulare" del personalismo contemporaneo*. El autor, Danilo Castellano, es Profesor Titular de Filosofía de la Política en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Udine. La obra dedica un amplio espacio a esa especie de cuadratura del círculo que había caracterizado los debates, muy ricos intelectualmente, de la Asamblea Constitucional Italiana de 1947, cuando se pretendió fundar la unidad de la sociedad sobre un pacto entre dos fuerzas políticas e ideológicas antagonistas, temporalmente unidas en una misma resistencia al fascismo. Esta parte (capítulo II) incluye numerosos pasos de análisis filosófico-políticos que vuelven de nuevo, precisándolos, sobre puntos ya abordados en una obra previa con el mismo editor (2004), *De Christiana Republica: Carlo Francesco d'Agostino e il problema politico (italiano)*. Pero la parte esencial de este nuevo trabajo supera la consideración del caso italiano: la introducción, el largo primer capítulo referente al problema del Personalismo en política, tal como se introdujo en el crisol católico liberal durante los años 1930, finalmente el tercer capítulo sobre las legislaciones en materia de bioética, son reveladores de las contradicciones personalistas. D. Castellano concluye que, en el *Weltanschauung* dominante, "a la persona se la disuelve dentro del lenguaje, en el comunidad lingüística, en un consenso cultural o social, en un sistema jurídico, en el seno del cual 'se dice' como imagen o representación de sí y dentro del cual ella encuentra codificados sus 'derechos' en el plano sustancial de las costumbres" (2007: 157)

AdVersuS: Su último libro se refiere a algunas de las consecuencias más recientes del Personalismo. Pero es, creo, un tema lo que usted ha explorado desde hace tiempo, ¿no?

DANILO CASTELLANO: Sí, en efecto, comencé a interesarme en este tema en los años 1970, con una primera monografía consagrada al filósofo belga Marcel de Corte. La pregunta de la persona se planteaba entonces a partir de los errores de la gnosis idealista. Proseguí la investigación profundizando en los aspectos teóricos del Personalismo contemporáneo —se había organizado un coloquio internacional sobre el tema en 1988 en la Universidad de Udine— y estudiando a continuación la concepción de la persona tal como se deduce de la lectura de las Actas de la Asamblea Constituyente de la República Italiana, y también la extensa cuestión de los derechos humanos. En consecuencia, me ocupé varias veces del problema desde el punto de vista de la ética (en particular considerando las cuestiones de la responsabilidad moral) y también sobre todo relacionada con los problemas planteados por el marco jurídico de las distintas “concepciones” de la persona.

–¿A qué conclusiones arribó?

–Y bien, a la conclusión de que el Personalismo no es más que una forma radical del individualismo que vacía de sentido la moral y rechaza toda ley, que sea natural o positiva, por poco que no coincida con el consentimiento de la persona. El personalismo pone las premisas de una disolución del ordenamiento jurídico, y si se lo aplica, hace imposible todo proceso educativo.

–Si le sigo, ¿el Personalismo sería la negación de la persona?

–El Personalismo es una interpretación particular y errónea de la persona. Lo escribí claramente en mi último libro, la cuestión del Personalismo no debe confundirse con la de la persona. La persona es un individuo (según el sentido clásico, agustiniano), un individuo sustancial de naturaleza racional—según la famosa e insuperable definición de Boecio—y, en tanto tal, un sujeto dueño de sus actos, y en consecuencia responsable de éstos. Mientras que el Personalismo reivindica la irresponsabilidad como condición *sine qua non* de la libertad que, a su vez, es entendida de manera negativa: para él la libertad no existe si no se ejerce independientemente de todo criterio. El Personalismo pretende exaltar a la persona, pero al final de cuentas, la vuelve vana.

–¿Puede precisar, para comenzar, en materia moral?

–El Personalismo, en el ámbito moral, de manera muy coherente confinó la ética al interior de la sola conciencia, reduciendo al mismo tiempo ésta a una pura facultad sensitiva: la de una expresión subjetiva, en un momento dado, del sentimiento de lo que está bien o mal (lea a Rousseau, por ejemplo).

Pero es éste el fin de la moral, y de la propia conciencia en tanto que juicio de la razón práctica que aplica la Ley *hic et nunc*.

-¿En qué sentido?

-En el sentido que la moral, si se siguen estas teorías, es una palabra privada de sentido en cuanto ha perdido toda normatividad objetiva. La conciencia se identifica con el impulso vital, la espontaneidad, lo que entraña la disolución del propio sujeto que, por naturaleza, está llamado a "filtrar" los instintos, las pulsiones y las pasiones por medio de la razón. Las teorías personalistas niegan, en último análisis, que la acción humana pueda someterse a una naturaleza reguladora del actuar, a esto que los juristas llaman una "causa" (por ejemplo, la venta tiene como "causa" la necesaria transferencia de la propiedad de un bien, aunque los "móviles" que empujan a vender pueden ser los más diversos). Y esta naturaleza debe necesariamente ser considerada por la conciencia, ésta no puede pretender por sí sola ser constitutiva de la moralidad del acto (haciéndolo depender de la sola intención) ni reivindicar el derecho de separarse de la realidad objetiva de éste.

-¿En otras palabras, ni kantismo ni nihilismo?

-Exactamente.

-¿Muchos debates introducidos hoy en el mundo católico son así falseados?

-Cuando estos debates son abiertos en vistas de afirmar lo que se llama los "derechos de la conciencia" sobre la base de los principios iniciales del Personalismo contemporáneo, sí, no hay duda de que son falsos. Todo lo que exige la persona no es *ipso facto* un bien! Si tal fuera el caso, el problema del bien y del mal se deduciría al del respeto de la libertad entendida en un sentido gnóstico: el bien sería la posibilidad de una autodeterminación absoluta, el mal, la imposibilidad de la autodeterminación de la voluntad.

-Por supuesto, eso no se refiere más que a abstracciones. Las repercusiones prácticas son innumerables y afectan a todos los ámbitos...

-Ciertamente. Por no tomar más que un ejemplo, vea cómo en el mundo occidental, en particular en los países de tradición católica, se ha visto imponerse durante las últimas décadas un debate en torno a la objeción de conciencia. Por último, después de múltiples incertidumbres y perplejidades, la objeción de conciencia fue objeto de una reglamentación en el marco de los distintos sistemas jurídicos. Es significativo que estas incertidumbres y perplejidades hayan versado tanto sobre el contenido como sobre la oportunidad de su legalización. Muchos liberales, y numerosos católicos

liberales, alimentaban en efecto dudas a este respecto. En cualquier caso, de hecho, la objeción de conciencia se impuso en todos los sistemas jurídicos que se inspiraban en la doctrina personalista contemporánea. El personalismo volvió imposible de hacer una distinción entre la objeción de la conciencia (negarse a ejecutar una orden legalmente dada, pero ilegítima en sí, por fidelidad a la Ley superior e inmutable), y la objeción de conciencia (reivindicación de un derecho a ser coherente con las opciones individuales del momento). Lo que postula el personalismo contemporáneo es obviamente el derecho a la objeción de conciencia, cuya invocación más que el reconocimiento legal no debe justificarse: debe solamente registrarse.

–Lo que prima es entonces la voluntad del individuo.

–Sí, es eso. La voluntad individual prevalece siempre sobre el orden jurídico. Sólo contradiciéndose en que éste puede bloquear ciertos ámbitos a la objeción de conciencia. Y no solamente eso. El Personalismo requiere que la objeción de conciencia tenga un estatuto puramente formal. Lo que quiere decir que no se trata solamente de poder hacer objeción a algo de preciso (eso es posible pero sigue siendo secundario), sino a la posibilidad permanente de objetar, incluso contra su propia objeción anterior. En Italia, se pudo, por ejemplo, ver el caso de un objetor al servicio militar que quiso posteriormente presentarse a un concurso de admisión a un cuerpo de policía urbana armada. No admitido al concurso debido a su calidad de objetor de conciencia a la portación de armas, que la ley le había reconocido, impugnó la decisión delante del TAR (Tribunal Administrativo Regional) porque había cambiado de parecer. La objeción de conciencia es pues evolutiva, puede cambiar con el tiempo. Permite al sujeto hacer siempre valer la última opinión en la fecha, la del momento actual. Se trata efectivamente de nihilismo moral. Políticamente, es la introducción de la anarquía en las instituciones. Jurídicamente es la negación de todo orden, incluidos el orden convencional y positivista de la “legalidad”.

–Es lo usted llama en su libro un orden político-jurídico “modular”. Pero aunque sea modular, ¿no sigue siendo un orden?

–El orden político-jurídico “modular” a donde conduce, en última instancia, el Personalismo contemporáneo es peor que el orden “anárquico” de los Estados modernos, porque ni siquiera consigue ofrecer el parecido de estabilidad y de certeza del Derecho que éstos permitían. A este respecto, aunque sin sentir nostalgia por el antiguo Estado moderno (que era el fruto de un error de fondo), se debe reconocer que éste era superior al Estado-no Estado que se apoya sobre las doctrinas políticas norteamericanas. Y no hago sino alusión a las doctrinas radical y explícitamente individualistas sino también a las

doctrinas comunitaristas que están fomentando actualmente tantas ilusiones en el mundo católico.

—¿Piensa usted que haya aquí un vínculo con las ilusiones cultivadas en su tiempo por Maritain?

—La cultura católica actual comete más graves errores aún. Maritain, en el fondo, era víctima de la oposición católica al Estado moderno, oposición por otra parte moralmente obligatoria e inevitable, que no distinguía, o no lo suficiente, entre Estado moderno y Estado como comunidad política. Él fue también víctima del clericalismo de la cultura católica—entiendo aquí el clericalismo en el sentido utilizado por el filósofo católico italiano Augusto Del Noce, es decir, como búsqueda de un acuerdo con lo que se supone es el sentido de la Historia con el fin de mejor insertarse. Por una parte, por lo tanto, Maritain reevaluó al individuo (y el influjo que ejerció sobre él el pensamiento protestante lo ayuda) no en un sentido agustiniano, sino en el de Rousseau. La afirmación parece paradójica, lo sé bien, puesto que Maritain había visto en Rousseau uno de los “tres reformadores”; pero en Rousseau, vio justamente un reformador, y no un revolucionario. Por otra parte, Maritain intentó “recuperar” la democracia moderna, relativista por esencia, el único régimen político al cual el personalismo contemporáneo pueda conferir una legitimidad. La operación maritainiana conservaba pues aún una intención de recuperación. Mientras que la cultura católica contemporánea va a lo opuesto: acoge como buena en sí y por sí la doctrina política del Personalismo contemporáneo. Se tiene la prueba no sólo a nivel práctico, sino también a nivel teórico. Basta con pensar en los sistemas jurídicos vigentes en los países de tradición católica y a las invitaciones presentadas por voces autorizadas, recientemente aún, a acoger la “nueva laicidad”.

—¿Supongo que usted hace alusión a un reciente libro del cardenal Scola, presentado con sospechoso énfasis en la primavera pasada, en el cual el patriarca de Venecia promueve una suerte de pacto de buenas maneras en el marco del pluralismo de los “valores”?

—Sí, por supuesto. El cardenal Scola, en este libro intitulado *Una nuova laicità* [Marsilio, Venecia, marzo de 2007], retoma, poniéndolas al día, las viejas tesis del modernismo político, pero al renovarlas las empeora aún más. Por detenerme en el problema de la persona, se observará que él la hace depender de la relación: en otros términos, la persona no es para él el *ens* (con su identidad ontológica) a la vez necesariamente en relación y en consecuencia condición de esta relación, sino el ser contingente, un “acontecimiento”, un puro producto de la relación de la que depende. Esta tesis a la vez dogmática y gnóstica, entre otras cosas no explica el problema de la subjetividad que sigue siendo insoluble en todas las doctrinas que, en

vez partir de la experiencia real, lo hacen depender del sistema extravagante que construyen.

—El personalismo contemporáneo tal como usted lo describe me parece debe mucho a Maritain, a Mounier y a algunos otros autores franceses...

—Mi opinión es que la cultura francesa ha puesto varias premisas de la cultura católica en su condición actual. Ésta es la base de la reviviscencia del modernismo ético, político y jurídico de nuestro tiempo. La cultura católica contemporánea sin embargo fue más allá. Ella ha integrado completamente el gnosticismo que caracterizó la cultura filosófica alemana y que impregna ahora la cultura norteamericana. Mientras que la cultura francesa intentaba aún una mediación. Entiéndaseme bien: esta mediación era imposible, hasta el punto que si un resurgimiento se produjo, tomó la forma de un “paso” en la dirección de la cultura que, en el fondo, se quería combatir. Hoy debemos constatar no sólo la heterogeneidad de los fines a las cuales arribó la cultura francesa, sino también el error propiamente dicho de las posiciones adoptadas por la cultura católica contemporánea. Bajo el término de “persona” (propio de la cultura clásica y especialmente cristiana y católica), se ocultan en efecto las mayores absurdidades reivindicadas como derechos por el nihilismo occidental contemporáneo. ☐



En busca de los radicales reaccionarios y los anarquistas de la puerta de enfrente¹

BILL KAUFFMAN

Soy un patriota estadounidense. Un descentralizador jeffersoniano.² Un localista fanático. Y soy un anarquista. No una pálida rata de ático que fabrica traducciones piratas de Proudhon,³ ni un miliciano catequizado por la versión en historieta de los "Diarios de Turner";⁴ sino que soy un hijo natural de Henry Thoreau⁵ y Dorothy Day,⁶ concebido entre las flores de otoño del interior del Estado de Nueva York. Como muchos de los personajes de este libro, soy también un reaccionario radical, lo que es decir que creo en la paz y la justicia pero no creo en bombas inteligentes, guarderías, supermercados, televisión o bebés de probeta.

Los "reaccionarios radicales" son aquellos estadounidenses cuyo radicalismo político (con frecuencia inspirados en los principios de 1776 y la cultura de los viejos Estados Unidos) se combina con –de hecho, fluye de—un profundo "conservadorismo" social. Éstos no son radicales que sueñan con tirar abajo instituciones venerables y crearlas desde cero: están, de hecho, en las antípodas del belicista cabeza de huevo descrito por (el reaccionario radical) Robert Lee Fros:⁷

*With him the love of country means
 Blowing it all to smithereens
 And having it all made over new
 Look Homeward, America*
 (Con él el patriotismo significa /
 volarlo todo en pedazos /
 y hacer todo de nuevo /
 mira hacia adentro, América.)

Estos reaccionarios radicales –una amplia categoría en la que incluyo a Dorothy Day, Carolyn Chute,⁸ Grant Wood,⁹ Eugene McCarthy,¹⁰ Wendell Berry¹¹ y un ejército de otras figuras culturales y políticas—han buscado

romper lo que es artificial y ficticiamente impuesto por fuerzas remotas y con frecuencia coercitivas, y en cambio cultivaron lo que es local, orgánico, natural y está centrado en la familia. En nuestra inservible taxonomía política, algunos son etiquetados como “de derechas” y otros han sido puestos en la izquierda, pero en realidad son una familia: encarnaciones de una tendencia político-cultural estadounidense que está toda ella enraizada y basada en el amor a la familia, la comunidad, el gobierno local y el respeto por las verdades permanentes. No los encontramos en las “encrucijadas sangrientas” del cliché, sino en las vibrantes conjunciones fructíferas: piensa en Robert Nisbet¹² junto a Christopher Lasch¹³, o en Russell Kirk¹⁴ con Paul Goodman.¹⁵ Piensa, siempre, en cosas volviendo al hogar.

No es que nunca me haya perdido de casa. Desde Alaska hasta Dakota del Norte, desde visitas con manifestantes pacifistas hasta pintores neo-confederados, he buscado todo lo vital, vivo, sabroso y sedicioso en la vida política estadounidense. Comencé a sueldo de Pat Moynihan,¹⁶ el progresista intelectualmente más impresionante de entre los demócratas estadounidenses de posguerra, y he terminado en un anarquismo casero fuertemente teñido con el grano nativo, como un tipo de máquina de escribir agraria que, en forma bastante insospechada, hornea pan con ajo y pepinos, de alguna manera como el bendito viejo Henry Thoreau llevando su ropa para lavar desde Walden Pond a lo de Mamá los fines de semana.

Mis Estados Unidos favoritos es la de los locos lindos y los radicales del patio trasero, los Estados Unidos de excéntrica voz que rara vez se escucha en la televisión por cable. Son los Estados Unidos de los terceros partidos, de pequeños ahorristas liberales, de ateos pueblerinos y del partido “cristiano conservador anarquista” cuyo fundador y único miembro es Henry Adams.¹⁷ Son los Estados Unidos que están siempre desapareciendo pero cuyo renacimiento está escrito en la cara de cada niña que aprende a leer y escribir en su casa, de cada poeta en sus campos de trigo, de cada niño que elige el baseball en vez de Microsoft, la construcción de casas de pájaros sobre el Ejército de los Estados Unidos. Son los Estados Unidos de quienes atesoran la loca idea de que la cultura media estadounidense podría aportar algo más que la obra de Dean Jones.¹⁸

Si bien me encanta tener una división maniquea limpia tanto como al fanático de al lado, realmente creo en forma algo tonta que la culpa de los estadounidenses promedio recae sobre nosotros mismos, como aprendí hace unos años durante una travesía por Columbus, Estado de Mississippi. Condujimos dentro de este bello pueblo de mansiones construidas antes de la guerra y avenidas de magnolias, deteniéndonos en un comedero local. Soy un

romántico esperanzado y pensé encontrar viejos hombres negros característicos esculpiendo artesanías con sus navajas sentados en hamacas, lacónicos vagabundos durmiendo tranquilamente en las escaleras de los tribunales y una Nelle Harper Lee¹⁹ algo machona jugando a las escondidas entre los matorrales. Bueno, no bastante, Bill. El primer columbiano que vimos fue un malhumorado joven como salido de un programa de televisión para adolescentes, escuchando música corporativa de porquería en su reproductor de CD. Entramos al restaurante y nos sentamos detrás de cuatro señoras que conversaban con su acento melifluo de Mississippi. Pasaron la siguiente media hora contándose el argumento del episodio de "Friends"²⁰ de la noche anterior, esa vulgar y tonta comedia de la NBC²¹ por la que los arqueólogos algún día condenarán nuestra civilización. Quise confrontarlas, rogarles: "Miren. Aquí están, ciudadanas del estado económicamente más pobre de la Unión a la vez que el más rico en cultura, el estado que nos dio a Eudora Welty,²² el "blues" del Delta,²³ William Faulkner,²⁴ Muddy Waters,²⁵ Shelby Foote,²⁶ y aún así no sólo consumen sino también añoran los productos empaquetados de codiciosos coicanómanos de las Costas Este y Oeste que los desprecian como ignorantes cuellos rojos²⁷ y estúpidos locos. ¡Ponte de pie, Mississippi!"

Bueno, no dije eso, marcado como estoy por la timidez típica de la gente del interior del Estado de Nueva York. Pero sentí cada palabra que no dije. Hasta que los estadounidenses no tomemos la ruta empinada del rechazo a las remotas y pestilentes instituciones que nos significan un daño y elijamos las instituciones libres, locales, dadoras de vida y anárquicas, los columbanos se pudrirán como columbinos.²⁸

Intercalo mi trabajo con memorias y comentarios personales al margen del mismo modo en que mi mujer agrega ajo a su cocina: con liberalidad y abundancia, y la convicción de que los ingredientes y las especias hacen al sabor y el gusto. Pero un poco de ajo extra nunca ha herido a nadie. Excepto a los vampiros.

Comienzo mi libro *Look Homeward, America* (*Mira hacia adentro, Estados Unidos*) con dos demócratas católicos, el senador Eugene McCarthy y mi antiguo jefe el senador Daniel Patrick Moynihan. McCarthy, al que entrevisté varias veces, era un progresista constitucional en tiempos de progresismo extra-constitucional. Él era el vínculo entre los viejos progresistas del norte del Medio Oeste²⁹ —jeffersonianos boreales—y los progresistas de los Estadounidenses por la Acción Democrática (ADA);³⁰ con el pasar del tiempo y elemerger de su perfil, McCarthy probó estar más cerca de Bob LaFollette³¹ que de Adlai Stevenson.³² La extraordinaria carrera de Pat Moynihan informó —dio forma— a muchos aspectos de las corrientes que han retorcido y

arremolinado al Partido Demócrata y que, al final, me expulsaron del progresismo. Él fue tanto un Casandra como un cobarde, una torre y un colador. En su mejor momento, Moynihan fue una mezcla de radical y reaccionario, de la misma forma que los grandes patriotas literarios de la posguerra: Edmund Wilson,³³ Gore Vidal,³⁴ Norman Mailer,³⁵ Dwight Macdonald,³⁶ Paul Goodman.³⁷ Como Eugene McCarthy, fue precoz en su crítica al efecto devastador en la vida estadounidense del Sistema de Autopistas Interestatales.³⁸ Percibió (y denunció), con considerable anticipación, la virtual expulsión de los demócratas católicos devotos del partido, y el modo en que esta purga privaría a los demócratas de su anclaje en los vecindarios. Fue también un escéptico tardío en cuanto al Imperio Estadounidense, como convenientemente ignoran sus hagiógrafos.

En el medio... bueno, seguramente tuvo buena prensa. Pero volveremos sobre esto más tarde. Oh, Pat, apenas te conocí, aún así estoy seguro que sabía que no quería ser como tú. Disgustado por la timidez y la falta de imaginación de los demócratas progresistas, encendido con la fe en la libertad absoluta, crucé el gran salón de la política estadounidense... No, eso no está bien: Mejor es decir que dejé el palacio y seguí el ruido hasta la casucha en el bajo del río Laissez. Salté al neo-liberalismo como editor de "Reason",³⁹ la más vieja y grande revista liberal y un heraldo de los adoradores del mercado que tomarían el control –dando vigor brevemente, pero luego debilitando— a los Estados Unidos de fines del siglo XX.

Si tan sólo los neo-liberales buscaran simplemente la máxima libertad personal: legalizando las drogas y criminalizando los impuestos. Clara inversión la de ellos. Y claramente parte del *zeitgeist* (espíritu de los tiempos), para dar uso a un término favorito del movimiento. Pero en realidad, el movimiento, y "Reason" en particular, han estado infectados desde el nacimiento por la novelista misántropa Ayn Rand,⁴⁰ quien chistó a William F. Buckley Jr.,⁴¹ "Sr. Buckley, usted es demasiado inteligente para creer en *Gott*". El único dios de la sacerdotisa Rand era el egoísmo, el cual presenta como una "virtud" en el título de uno de sus ilegibles coágulos de palabras no ficticios.

Mi confesión informal –exageración, en realidad—de que era "un buen católico joven" me ganó la enemistad del fundador randiano de la revista, uno de esos inmigrantes de Europa Oriental que hablan el inglés como su cuarta lengua y que han abandonado su país natal sólo para traernos el espíritu del régimen soviético, à la Dr. Strangelove,⁴² Edward Teller,⁴³ que se la pasaba apestando a los estadounidenses idiosincrásicos con la recomendación de aceptar el gris, aburrido y antihumano sistema métrico decimal. De cualquier modo, nuestro inmigrante liberal inquirió con urgencia macartista (de Joe,⁴⁴ no Gene

McCarthy) en una misiva confidencial, “¿Han notado si Kauffman mezcla sus ideas teístas, éticas altruistas y políticas con sus decisiones editoriales y opiniones?” Bueno, uh, sí, supongo que lo habré hecho, pero también, por la gracia de ese Gott que junta sub-editores que congenian, excéntricos y patriotas, mormones polígamos y economistas belicosos, y aprendices de Pizarro que complotan para colonizar Titán, la mayor luna de Saturno, como un puesto de avanzada del liberalismo extraterrestre. No puedo pensar en los neoliberales sin reírme, y aún así, respecto al gran tema del momento, estaban completamente muertos. Diagnosticaban la maldad homicida del siglo XX: el Estado todopoderoso, que en nombre de los trabajadores del mundo, la raza elegida, e incluso buscando hacer al mundo más seguro para la democracia ha masacrado a decenas, bah cientos, de millones de seres humanos cuya mala suerte consistió en ir en contra de las ideologías que detentaban el poder estatal.

Luego caí en la extraña compañía de los “paleo-conservadores”, esa intoxicante (y a veces intoxicada) mezcolanza de ultraliberales, conservadores tradicionalistas y *hippies* reaccionarios, cuya revista de bandera, “*Chronicles*”,⁴⁵ se convirtió, tal vez por un lustro, en la publicación periódica estadounidense más galvanizante, furiosa y brillantemente escrita. Por un momento, los viejos límites parecían haber caído; conformándose bizarras alianzas: confederados judíos, católicos de Misa latina, ecologistas a lo Ed Abbey,⁴⁶ empresarios radicales admiradores de Jerry Brown⁴⁷ y cuáqueros homosexuales que hacían campaña por Pat Buchanan.⁴⁸ Mezcla todo eso y obtienes a Ross Perot.⁴⁹ A quien –a pesar de... tú sabes quién—no prestaría ni mi gorra. Los paleos provocaron más retratos bruscos y denuncias vomitadas que cualquier otro movimiento político desde la Nueva Izquierda.⁵⁰ Como un caminante de su ala izquierda, estaba de acuerdo con algunas de sus críticas al mismo tiempo que lamentaba la práctica moderna de demonizar a quienes disienten como si fuesen criminales. ¡Qué glorioso guisado eran estas gentes! El gurú de los paleos liberales, el economista combativo e iconoclasta alegre Murray Rothbard,⁵¹ era un judío incrédulo enano que adoraba las catedrales; aclamaba a los Panteras Negras⁵² mientras que también recordaba con orgullo haber sido el fundador, presidente y casi el único miembro de la asociación de estudiantes de la Universidad de Columbia que apoyó a Strom Thurmond⁵³ en las elecciones presidenciales de 1948; y que una vez despertó a su mujer JoAnn de un dulce sueño para declararle con un grito jubiloso, “¡El bastardo de Eli Whitney⁵⁴ no fue el inventor de la hiladora de algodón!”

Los paleos atravesaban todo el espectro político, desde neo-izquierdistas de Port Huron⁵⁵ hasta seguidores de John Birch,⁵⁶ y los políticos estadounidenses casi se mueren cuando un ex-defensor de Nixon y halcón⁵⁷ de los tiempos de

la Guerra Fría, Pat Buchanan, adoptó las propuestas de los paleos aislacionistas en su campaña presidencial y estremeció al Partido Republicano en las elecciones primarias de Nueva Hampshire. No podía durar. Los paleos se disolvieron –o mejor, erupcionaron—en biliosos y borrachos golpes de puño. Sin embargo, la tímida introducción en la política de esos pequeños estadounidenses anti-globalistas a los que dieron voz y forma es probable que crezca (tal vez incluso florezca) como la alternativa electoral más intelectualmente rigurosa y sentimentalmente atractiva a nuestro actual sistema de dos partidos al precio de uno. En su mejor momento, cobijó al anarquismo gentil, sorprendentemente tolerante y vecinal que hace tan dulce a los Estados Unidos de los pequeños pueblos.

Mi búsqueda me ha llevado desde el flanco populista del progresismo al ala agrarista del neo-liberalismo individualista, a la izquierda de amor y paz del paleo-conservadorismo, lo que quiere decir que siempre he estado en las afueras –un forastero incluso entre los forasteros—atraído por el espíritu de estos movimientos pero nunca me he sentido realmente confortable dentro de ellos, nunca incluso estuve dispuesto a llamarme con sus nombres. Cuando me preguntaban, era simplemente un independiente. Un jeffersoniano. Un anarquista. Un (ialegre!) enemigo del estado, un reaccionario amigo de la libertad, un fanático del fútbol amante de la paz. Y, como “*Gerry and the Pacemakers*”⁵⁸ cantaron, aquí es donde me quedaré. Mira hacia adentro, Estados Unidos –y sí, el eco de Thomas Wolfe⁵⁹ y George McGovern⁶⁰ es intencional—ofrece una alternativa al Imperio Estadounidense que algunos no verdaderamente estadounidenses quisieran ser. El mío es un patriotismo estadounidense promedio profundamente anti-imperial basado en el amor a la música, la poesía, los lugares, las costumbres y las vulgaridades, los crochés históricos, los locos lindos y las personas eminentes de Kansas. No es el falso patriotismo de quien canta “Dios bendiga a América”⁶¹ sentado en su sillón frente a la televisión viendo caer bombas, o el halcón que ama poco de su país más allá del poderío militar.

Celebro, afirmo el americanismo refractario pasado de moda, el espíritu hogareño rebelde que inspira a los anarquistas y los reaccionarios a salvar los nogales de quienes pretenden ampliar las autopistas y las escuelas rurales de la monstruosa masificación de las consolidaciones, y que camina por el pacífico camino de un patriotismo fresco cuya oposición a la guerra y al imperio se basa en un amor simple a la patria.

Sí, lo sé, “no podemos atrasar el reloj”. (¿Pero alguna vez te preguntaste si tal vez tu reloj dice mal la hora?) ¡Esto son los Estados Unidos, la tierra del progreso: no podemos ir para atrás! Dios, cómo lo sé. Pues me he quedado una oscura tarde lluviosa sorbiendo una cerveza amarga en el restaurante

mexicano de moda de Springfield (Estado de Illinois) leyendo "La ciudad de mi descontento" de Vachel Lindsay⁶² mientras la fonola tocaba "¿No me quieres, nena?"⁶³ y miraba por la ventana el suelo lunar de concreto moteado donde Lincoln paseaba en las noches.

Springfield fue urbanizado como Gejena. Los vagos de Sherman⁶⁴ no podrían haberlo hecho mejor. Pero la fe demostrada por el pobre loco de Vachel perdura. Diablos, me anima.

Ahora bien, yo no pretendo ser el estadounidense arquetípico. Si mi mezcla étnica es típicamente mestiza, yendo de Italia a Irlanda, lo mismo son mis ideas políticas una mezcla del "*Catholic Worker*",⁶⁵ el liberalismo de la Vieja Derecha,⁶⁶ el trascendentalismo norteño⁶⁷ y el localismo delirante. De ese modo, mi historia es singular pero también extrañamente representativa. Vivimos en una era en que los estadounidenses por millones han perdido la fe en un sistema que parece, como mucho, alienar, en el peor caso, reprimir. Yo, también, comencé en la corriente principal, pero la encontré plácidamente siniestra, así que tomé un viaje por los tributarios, a izquierda y derecha, y bajé las cataratas, hasta que forjé una fe renovada en la América más vieja, más simple y más radical. Robert Frost puso su fe en los "americanos insubordinados", aquéllos que disienten a los gritos y los que se obstinan en las tradiciones, aquellos estadounidenses que rechazan el Imperio; que conservan la mejor América, la América real; que no pueden ser quebrados por el Departamento de Seguridad Interior,⁶⁸ que no se someterán a la Ley Patriótica,⁶⁹ y que harán la tierra amarga y brillante con el olor y la llama de documentos de identidad quemados⁷⁰ cuando pasemos –si es que pasamos— la puerta de Orwell.⁷¹ Éste es aún nuestro país, sabes. No dejes que el Gran Hermano y los imperialistas nos lo quiten. ☐

NOTAS DE LA EDICIÓN Y TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

¹ Nota de la edición y traducción española: el título original es *Look Homeward, America: In Search of Reactionary Radicals and Front-Porch Anarchists*, Wilmington: ISI Books, 2006, 230 pp.

² En referencia a Thomas Jefferson (1743-1826), tercer presidente de los Estados Unidos y uno de los autores de la Declaración de Independencia. Los jeffersonianos procuran la limitación de los poderes del estado y la interpretación estricta de la Constitución estadounidense. El principal rol del estado debe ser salvaguardar la propiedad y los derechos de los ciudadanos. Al mismo tiempo, todos los ciudadanos tienen derecho a estar bien informados de todos los asuntos públicos.

³ Uno de los primeros teóricos del anarquismo socialista (1809-65), famoso por la frase "la propiedad es un robo".

⁴ *The Turner Diaries* es una novela futurista de 1978 de William Luther Pierce (alias Andrew MacDonald). En ella ocurre una revolución en los EE.UU. liderada por los blancos contra los judíos y las minorías raciales que controlan el gobierno.

⁵ Ensayista y novelista estadounidense (1817-62) que abogó por la vida simple en la naturaleza y la necesidad de la resistencia individual al gobierno cuando éste se aparta de la moral.

⁶ Periodista y activista social católica estadounidense (1897-1980) fundadora del Movimiento del Trabajador Católico y el periódico *Catholic Worker* que defendió la lucha pacífica por los derechos de los obreros frente a los métodos socialistas y anarquistas.

⁷ Poeta estadounidense (1874-1963), trovador de la vida rural de la Nueva Inglaterra y profundo conocedor de la naturaleza humana.

⁸ Escritora y activista populista estadounidense (nacida en 1947), muy identificada con la vida rural de la zona más pobre del oeste del Estado de Maine y el movimiento patriótico de las milicias.

⁹ Pintor estadounidense (1891-1942) centrado en la vida rural de la región del Medio Oeste.

¹⁰ Político, congresista y senador estadounidense católico (1916-2005) notable por su oposición a la Guerra de Vietnam y por sus proyectos para hacer más transparente la política de su país.

¹¹ Ensayista, poeta, académico y granjero estadounidense (nacido en 1934) famoso por sus posiciones en defensa de la agricultura tradicional, la ecología, la familia y las comunidades rurales, y su ataque a la globalización, el industrialismo y el progresismo social.

¹² Sociólogo estadounidense conservador (1913-96) crítico del centralismo, el estatismo y el individualismo, reclamó un mayor protagonismo para las "instituciones sociales intermedias".

¹³ Historiador político y social estadounidense (1932-94) muy crítico de las incoherencias de la izquierda sociológica y de los postulados del liberalismo de derecha

¹⁴ Pensador político estadounidense (1918-94) moldeador del conservadurismo en la posguerra.

¹⁵ Intelectual estadounidense (1911-72) muy original, provocador y anarquista.

¹⁶ Sociólogo, funcionario, embajador y senador estadounidense (1927-2003).

¹⁷ Historiador y periodista estadounidense (1838-1918), nieto y bisnieto de presidentes de su país, que denunció el reemplazo del mundo tradicional cristiano por el industrialismo.

¹⁸ Actor estadounidense (nacido en 1931) que tras una carrera en musicales y películas de Disney se convirtió en un devoto cristiano militante.

¹⁹ Novelista estadounidense (nacida en 1926), autora de una única novela "Matar a un ruiseñor" por la que obtuvo varios premios; actualmente vive recluida y no da entrevistas ni asiste a actos públicos.

²⁰ Serie cómica televisiva estadounidense transmitida durante 10 años por la NBC acerca de un grupo de amigos de entre 25 y 35 años.

²¹ "National Broadcasting Company" (Compañía Nacional de Difusión) es una de las más grandes cadenas televisivas estadounidenses de alcance nacional

²² Cuentista y fotógrafa estadounidense (1909-2001) que vivió y trabajó en los estados del Sur de su país a los que dedicó enteramente su obra.

²³ Estilo musical originario de la zona del Delta del río Mississippi de la que habría derivado el "blues" moderno, especialmente entre los descendientes de los esclavos negros escapados a las islas del Delta.

²⁴ Nombre artístico de William Faulkner, novelista, cuentista y poeta estadounidense (1897-1962), modernista y rival de Hemingway, de una familia tradicional sureña y alcohólico empedernido concentró sus obras en los temas del mal y la corrupción.

²⁵ Nombre artístico de McKinley Morgan Field, padre del "blues" moderno o de Chicago (1915-83), originario de Mississippi, al emigrar a la industrial ciudad de Chicago en el Norte estadounidense, introdujo la guitarra eléctrica, el bajo, la percusión y la armónica.

²⁶ Novelista e historiador estadounidense (1916-2005), mostrando la visión sureña de la Guerra de Secesión, no desde una postura revanchista, sino comprensiva de las motivaciones en norteños y sureños.

²⁷ "Redneck" ("cuello rojo") es el nombre despectivo dado a la población rural blanca del Sur de los Estados Unidos y, por extensión, modernamente a los blancos del interior rural de cualquier región de los Estados Unidos.

²⁸ Naturales de Columbine, localidad del Condado de Jefferson (Estado de Colorado) donde ocurrió una famosa matanza en una escuela en 1999 protagonizada por adolescentes.

²⁹ "Midwest", región de los estados centrales del norte que incluye tradicionalmente a Illinois, Indiana, Iowa, Kansas, Michigan, Minnesota, Missouri, Ohio, Nebraska, Dakota del Norte y del Sur, y Wisconsin. Originalmente poblada por presbiterianos irlandeses, holandeses calvinistas, cuáqueros y congregacionalistas, a mediados del siglo XIX se incorporaron alemanes luteranos y católicos, judíos, suecos, noruegos, polacos y húngaros; y tras la Guerra de Secesión, numerosos alemanes, escandinavos, eslavos, afro-americanos sureños, irlandeses y polacos.

³⁰ Organización política estadounidense fundada en el seno del Partido Demócrata en 1947 con el fin de combatir a los elementos filo-comunistas dentro del partido. En la década del '60 se destacó en la defensa de los derechos civiles, el feminismo y la oposición a la Guerra de Vietnam. Actualmente la ADA califica a los legisladores estadounidenses según su mayor o menor progresismo.

³¹ Congresista y senador estadounidense (1855-1925), líder del movimiento "progresivista" que decía ofrecer respuestas modernas a los desafíos del industrialismo, creyéndose equidistante entre el socialismo y el conservadurismo.

³² Congresista y vicepresidente estadounidense (1835-1914), hijo de irlandeses protestantes y miembro del Partido Demócrata en el enclave republicano del Estado de Illinois, se ganó el apoyo de los inmigrantes católicos por su oposición activa al movimiento anti-católico (apodados "los que nada saben" por la absoluta impunidad con la que actuaban).

³³ Periodista y crítico literario estadounidense (1895-1972) cuya autoridad entre el público impulsó las carreras de Hemingway, Dos Passos, Faulkner, Fitzgerald y Nabokov, entre otros; su oposición a pagar impuestos federales y estaduales lo llevó a un célebre juicio que terminó en un arreglo.

³⁴ Novelista y político estadounidense (nacido en 1925), de una familia tradicional de políticos demócratas; sin embargo, sostuvo siempre posturas independientes a las de su partido como el aislacionismo internacional y la sospecha hacia el poder del Estado.

³⁵ Periodista literario estadounidense (nacido en 1923), de origen judío, incursionó con éxito en la novela, los guiones de cine, la biografía y el periodismo político; probó suerte en la política con la excéntrica propuesta de separar la Ciudad de Nueva York del Estado del mismo nombre.

³⁶ Periodista político y literario estadounidense (1906-82), a pesar de su abierto marxismo, pudo ejercer el periodismo en los principales medios periodísticos de su país; pero tras la Segunda Guerra Mundial, se pasó a un anarquismo conservador pero simpatizante del hippismo de los '60.

³⁷ Prolífico escritor estadounidense (1911-72), anarquista adscrito a la llamada "Nueva Izquierda", comunitarista y pacifista, fue punto de referencia obligado del movimiento contracultural de los '60.

³⁸ "Interstate Highway System", fue creado por una ley de 1956 propuesta por el presidente Eisenhower con fines militares. Pero como consecuencia de su construcción, impulsó el súper crecimiento de la industria automovilística estadounidense, así como la gran migración hacia la Costa Oeste, especialmente hacia el Estado de California, durante toda la segunda mitad del siglo XX; paralelamente, significó la muerte de muchos pueblos del interior.

³⁹ ("Razón") revista libertaria (ultra-liberal) estadounidense fundada en 1968 por Lanny Friedlander y adquirida dos años después por Robert Poole, Manuel Klausner y Tibor Machan.

⁴⁰ Seudónimo de Alissa Zinovievna Rosenbaum, escritora estadounidense de origen ruso judío (1905-82), atea racionalista ultra-liberal, cultora del egoísmo como virtud y del individualismo extremo que expuso en forma de novelas escritas para el público en general.

⁴¹ Escritor político y periodista estadounidense (nacido en 1925), de ideas conservadoras y liberales, fundó en 1955 la conocidísima revista "National Review" que durante la Guerra Fría fue lugar de encuentro de todo el espectro anti-comunista "duro" de su país.

⁴² Película de 1964 dirigida por Stanley Kubrick y protagonizada por Peter Sellers, conocida en América Hispana como "Dr. Insólito" y en España como "¿Teléfono rojo?, volamos hacia Moscú", burla de la Guerra Fría. El personaje del Dr. Insólito era un asesor presidencial de ideas nazis inspirado en el físico judeo húngaro Edward Teller.

⁴³ Físico estadounidense de origen húngaro judío (1908-2003), "padre" de la bomba de hidrógeno, famoso por sus acusaciones hacia otros colegas del Proyecto Manhattan que produjo la primera bomba atómica.

⁴⁴ Joseph McCarthy, senador estadounidense (1908-57), dirigió en los '50 una serie de investigaciones sobre supuestas infiltraciones comunistas en el gobierno. El periodismo acuñó el término "macartismo" para referirse a la supuesta persecución de oponentes políticos sobre la base de pruebas muy débiles.

⁴⁵ ("Crónicas"), revista mensual estadounidense, fundada en 1976 por Leopold Tyrmand y John A. Howard como órgano del Instituto Rockford. En 1985 la revista comenzó a ser dirigida por Thomas Fleming quien le dio su orientación ideológica característica, el paleo-conservadorismo.

⁴⁶ Novelista y ensayista estadounidense (1927-89), supuestamente inspirador del ecologismo radical; fue muy controvertido dentro del activismo ecologista y político de su país.

⁴⁷ Fiscal general del Estado de California, gobernador de ese estado y político demócrata estadounidense (nacido en 1938), como candidato a gobernador ha propuesto establecer una Academia Espacial estatal y ha liderado una rebelión contra los impuestos federales.

⁴⁸ Político y periodista estadounidense (nacido en 1938), fue precandidato republicano y candidato independiente; antes de su "conversión" había sido asesor de los presidentes republicanos de los '70 y '80; fundó la revista "The American Conservative" y la fundación Causa Americana, centro de las actividades paleo-conservadoras.

⁴⁹ Empresario estadounidense (nacido en 1930), fundador de EDS y, posteriormente, Perot Systems; en 1992 y 1996 se presentó a candidato presidencial independiente: sus propuestas iban desde el aborto y la ecología, hasta el proteccionismo y la libre posesión de armas.

⁵⁰ El movimiento de la Nueva Izquierda surgió en los Estados Unidos en la década de los '60 en las universidades. En el marco de la Guerra de Vietnam, la Nueva Izquierda abogaba por la contracultura y contra la alienación, anomia y autoritarismo tanto del capitalismo occidental como del comunismo soviético. Por el contrario, veía con buenos ojos los régimes de Mao, Ho Chi Minh y Fidel Castro

⁵¹ Economista e historiador estadounidense (1926-95), miembro de la escuela austriaca de Economía y Sociología que él denominó "anarco-capitalismo"; escribió un violento ataque de Keynes.

⁵² Organización de negros estadounidenses fundada en 1966 para la resistencia armada a la opresión social. Doctrinariamente, los Panteras Negras se autodefinían como socialistas con un programa de diez puntos que incluían el acceso a la vivienda, la justicia y la educación para todos los negros, así como promovían la deserción en las fuerzas armadas de los EE.UU.

⁵³ Senador estadounidense sureño (1902-2003) defensor del segregacionismo porque, según él, era un asunto estadual y no federal.

⁵⁴ Inventor estadounidense (1765-1825) al que se le adjudica la limpiadora de algodón ("cotton gin") y las partes intercambiables en la manufactura.

⁵⁵ Se refiere al *Manifiesto de Port Huron* (Estado de Michigan) de 1962, documento fundacional de la Nueva Izquierda estudiantil estadounidense.

⁵⁶ Misionero baptista estadounidense en China durante la Segunda Guerra Mundial (1918-45) que realizó tareas de inteligencia para su país, siendo asesinado por comunistas chinos. Considerado un mártir por algunos baptistas, fundaron la Sociedad John Birch en su honor, bajo el lema "menos gobierno, más responsabilidad y (con la ayuda de Dios) un mundo mejor". Durante la Guerra Fría solían denunciar supuestas conspiraciones comunistas.

⁵⁷ Los "halcones de la guerra" (*war hawks*) eran los congresistas estadounidenses que durante la campaña de Napoleón pretendían involucrar a los EE.UU. en una guerra contra Gran Bretaña. Actualmente, el término se aplica a todos los políticos que tienen una actitud agresiva y militarista en política exterior.

⁵⁸ Banda inglesa de rock and roll de los '60, originarios de Liverpool (Inglaterra), fueron considerados en un principio como la competencia de los Beatles. Sin poder adaptarse a los cambios de sonido y ritmo de mediados de los '60, terminaron desbandándose en 1966.

⁵⁹ Novelista estadounidense (1900-38) que alcanzó fama durante la Gran Depresión del '30; una de sus principales obras es "Mira hacia adentro, ángel" (1929).

⁶⁰ Senador y congresista estadounidense (nacido en 1922), siendo miembro del Partido Demócrata, se opuso a la Guerra de Vietnam, contrariando a su partido que lo tildó de populista irresponsable; sin embargo, con su candidatura presidencial, no pudo detener la avalancha que eligió presidente a Richard Nixon en 1972.

⁶¹ "God bless America" es una canción patriótica escrita por Irving Berlin que es considerada como el himno no oficial de los Estados Unidos.

⁶² Poeta estadounidense (1879-1931), conocido como el "trovador de las praderas" por su costumbrismo centrado en la región estadounidense del Medio Oeste. La poesía "City of my discontent" (también llamada, "Springfield Magical") fue incluida en *El general William Booth entra al cielo y otros poemas*.

⁶³ "Don't You Want Me, Baby" es una canción pop de 1981 del grupo británico *The Human League* (La Liga Humana). Es considerada un modelo de la canción pop comercial.

⁶⁴ Nombre dado durante la Guerra de Secesión al Ejército unionista bajo el mando del general William T. Sherman durante la famosa "Marcha hacia el Mar" (también conocida como la Campaña de Savannah) atravesando los estados de Georgia y de Carolina del Norte y del Sur. Aplicando la doctrina de la guerra total, Sherman ordenó la destrucción del poderío económico del Sur; pasaron varias décadas para que los territorios atravesados por los "vagos de Sherman" pudiesen recuperarse.

⁶⁵ "El trabajador católico" es el periódico del Movimiento del Trabajador Católico, fundado en 1933 por Dorothy Day y Peter Maurin. El mensual explicaba a los obreros los principios de la incipiente doctrina social de la Iglesia y difundía también las ideas de los distributistas británicos. Entre 1936 y 1939 alcanzó su pico de tirada, pero la posición neutralista sostenida en la Segunda Guerra Mundial le quitó numerosos lectores. Posteriormente, durante la Guerra Fría, las acusaciones de cripto-comunista para su jefa tampoco ayudaron a la publicación.

⁶⁶ La “Old Right” fue un movimiento político estadounidense surgido en la década de 1930 en oposición al “Nuevo Contrato” (*New Deal*) de Franklin Roosevelt. La Vieja Derecha integraba a intelectuales independientes individualistas y libertarios, demócratas anti-estatistas, republicanos y demócratas pro-empresarios, neo-agrarios anti-modernos, neutralistas y anti-intervencionistas, etc. En su época eran llamados simplemente conservadores y la designación actual proviene de los años '60 en que aparece la Nueva Derecha que lideró Barry Goldwater y, más tarde, Ronald Reagan.

⁶⁷ Movimiento religioso y cultural estadounidense surgido a comienzos del siglo XIX como una interpretación peculiar de Kant, en un principio dentro de la Iglesia Unitaria, en oposición al intelectualismo enseñado en la Universidad de Harvard tras los pasos de Locke. Los transcendentalistas (empezando por Emerson) sostenían que todo individuo intuye una idea espiritual que trasciende lo físico y empírico más allá de las iglesias establecidas que los acusaron de panteísmo. En el terreno moral los transcendentalistas sostenían una especie de socialismo utópico, mezcla de individualismo y comunitarismo. La popularidad que el Trascendentalismo había alcanzado a mediados del siglo XIX entre las clases cultas de los Estados Unidos fue fundamental en la aceptación de la necesidad de abolir la esclavitud. Un famoso transcendentalista fue Orestes Brownson, luego converso al catolicismo.

⁶⁸ “Department of Homeland Security”, es uno de los mayores (en presupuesto y personal) departamentos del gobierno federal de los Estados Unidos creado en noviembre de 2002 con el objeto de proteger al pueblo estadounidense en especial contra el terrorismo. Se compone de tres subsecretarías (Administración; Ciencia y Tecnología, y Protección Nacional), tres secretarías asistentes (Política; Inteligencia y Análisis, y Asuntos Médicos), y cuatro oficinas (Privacidad Civil; Detección Nuclear; Coordinación de Operaciones, y Lucha Anti-Narcóticos). Asimismo, de este departamento dependen varias agencias como Inmigración y Aduanas, Seguridad de Transportes, Administración de Emergencias Federales, Aduanas y Fronteras, Servicio Secreto, Centro de Entrenamiento Policial Federal y la Guardia Costera.

⁶⁹ “Patriot Act”, es el nombre popular de la Ley de Unidad y Fortalecimiento de los Estados Unidos para la Provisión Apropiada de Herramientas para la Intercepción y Obstrucción del Terrorismo de 2001. La ley, sancionada y promulgada tras los atentados a las Torres Gemelas en septiembre de ese año, permite a las agencias policiales federales de los EE.UU. tener acceso a todo tipo de registros telefónicos, electrónicos, médicos, financieros, etc. dentro y fuera del país si existe la mera sospecha de participación, directa o indirecta, consciente o no, en algún tipo de actividad terrorista.

⁷⁰ En los Estados Unidos no existe documento nacional de identidad y su sola proposición es considerada la apertura de una puerta a la implantación de una sociedad totalitaria. A falta de éste, los estadounidenses suelen recurrir al certificado de nacimiento, la tarjeta con el número de Seguridad Social, la licencia de conducir y el pasaporte para comprobar su identidad cuando les es requerido. Sin embargo, a partir de los hechos terroristas de 2001, se impulsa la unificación de las licencias de conducir según características definidas por el gobierno federal.

⁷¹ Seudónimo literario de Eric A. Blair (1903-50), periodista y novelista inglés que, tras militar en el comunismo, publicó primero *Animal Farm* (*Rebelión en la granja*) contra el Stalinismo y, más tarde, *1984* contra todo tipo de totalitarismo. Gran Hermano (en realidad, Hermano Mayor) es un personaje de ficción de esta última novela, dictador del país ficticio de Oceanía que pretendía vigilar constantemente a toda la población; por antonomasia se usa el término para referirse a todo estado totalitario que busca intrometerse por cualquier medio en la vida privada de las personas.



L'intercampo globalizzazione*

ANTONIO CHIOCCHI
 Director *Società e Conflitto*

1. Tra simbolica e semantica

Volendo indagare la globalizzazione avvalendoci della metacategoria di intercampo, è quasi d'obbligo far scattare l'analisi dal territorio arcano e, insieme, plurioffensivo e pluricomunicativo del simbolo. Del resto, non a caso, nelle società globali i processi comunicativi vedono alzarsi e complicarsi la loro soglia simbolica. Possiamo, in proposito, valerci di tre esempi oltremodo esplicativi:

- a) la caduta del muro di Berlino del 1989;
- b) l'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001;
- c) gli attentati di Madrid dell'11 marzo 2004.

Il registro simbolico di questi tre eventi ha finito per mettere in ombra tutte le altre componenti che, pure, nella loro formazione e realizzazione avevano giocato un ruolo primario. Con una differenza sostanziale: mentre il primo evento è stato vissuto come l'apoteosi simbolica della libertà, gli altri due si sono rovesciati nell'esperienza angosciosa e disperata della morte e della paura, divenute l'incubo proiettivo e materiale che pare ora avvolgere in un cono d'ombra terribile l'esperienza umana. La morte, la paura e l'angoscia si sono, così, fatte contrassegno primario della comunicazione simbolica. Ciò è vero tanto nella microstoria degli avvenimenti quotidiani che nella macrostoria degli eventi epocali. L'apoteosi della globalizzazione celebra, in una certa misura, la glorificazione dell'orrore e dello smarrimento che, con l'insediamento dell'amministrazione Bush jr., hanno trovato come loro habitat naturale i gironi

* Per un primo chiarimento del concetto di "intercampo", dalla cui impostazione discende, in gran parte, l'analisi che qui si inizia a proporre sulla complessa fenomenologia della globalizzazione, si rinvia ad A. Chiocchi, Il concetto di intercampo", *Società e conflitto*, 27/28, 2003.

infernali della guerra totale. Il securitarismo comunitario metropolitano,¹ le guerre di "pulizia etnica" e le "guerre umanitarie" della fine del secolo scorso,² per molti versi, sono da considerarsi come la coerente anticipazione di tali moduli. Ovviamente, questo complesso processo non è il portato ineliminabile della globalizzazione. Costituisce, piuttosto, un esito determinato storicamente dall'intreccio dei codici simbolici e culturali con cui la comunicazione ed il potere sono stati fino ad ora coniugati nelle società globali.

Il simbolico, nelle condizioni terrificanti che accompagnano le guerre globali che hanno inaugurato il XXI secolo, al primo impatto si espone e lascia percepire ed esperire come cifra del male e del demoniaco. Ammoniva il vecchio Kant: che il mondo si trovi precipitato nelle *condizioni del male* è una lamentazione più vecchia della storia, della poesia e della religione.³ Ma a noi, oggi, non si pongono interrogativi che si risolvono nella sfera etico-religiosa, del tipo: "Da dove comincia il mondo, dal bene o dal male? dove finisce il mondo, nel bene o nel male? siamo trascinati, davvero, verso la fine del mondo?". Le domande contro cui cozziamo sono meno apocalittiche e, al tempo stesso, più inquietanti. Mai come oggi, forse, il male è apparso nella sua maestosa mostruosità e mostruosa maestosità, cingendosi con una corona di sacralità impalpabile e facendosi esperienza quotidiana eterea e totale. L'orrido si spaccia come sublime: qui la storia che si fa *relitto*, diversamente da quanto ancora reperiamo in Kraus,⁴ pur non cessando di proiettarsi come *delitto estremo*, non è *impazzimento finale*, bensì stravolgimento di tutti gli *esiti* e, dunque, di tutti gli *inizi*. Dopo il silenzio di Auschwitz, Hiroshima e del Gulag, i poteri ambiscono alla *presa di parola totale*, evirando tutte le voci che, intanto, si erano levate contro di loro. L'ammutolimento qui si pone come parola, il delitto come azione edificante, il crimine come virtù. Se proviamo ad investigare da questa angolazione simbolico-antropologica lo spazio/tempo che abitiamo, ben presto, ci accorgiamo che le guerre globali ed i terroristi globali sono governati da questa *semantica capovolta*.

Tra simbolica e semantica, nella globalizzazione, si stabilisce un cortocircuito che i codici culturali dei poteri globali razionalizzano ed i terroristi globali, come loro variante spuria, teologizzano. Ciò insedia ed esalta su dimensioni scalari tutte quelle operazioni comunicative che spacciano la verità come menzogna e la menzogna come verità. Non si tratta più della semplice manipolazione delle coscienze e della mistificazione della realtà operata dagli apparati ideologici di Stato e dal mass-media system. E nemmeno

¹ Cfr. Ant. Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Napoli: Elio Sellino Editore, 2003.

² A titolo indicativo, si rinvia ai materiali ospitati dal 1989 sulla rivista *Giano*.

³ I. Kant, *La religione entro i limiti della religione*, Bari: Laterza (1980): 17.

⁴ K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Milano: Adelphi (1996).

dell'invenzione di una "neo-lingua" con cui riscrivere e falsare la realtà. Siamo di fronte a qualche cosa di inedito, di più capzioso e sottile.

I poteri globali tendono a *farsi mondo* e risolvono il concetto di umanità esclusivamente entro il *loro* spazio/tempo di azione. Non si annettono il mondo; ma si espandono, per risucchiare entro le loro viscere il mondo. Come il Leviatano, sono onnivori; diversamente dal Leviatano, espellono ciò che è, per loro, zavorra, superfluo. Come il Leviatano, ambiscono al governo totale; diversamente dal Leviatano, non riconoscono alcun diritto naturale e, meno che mai, diritti di cittadinanza.

I terroristi globali, per parte loro, insorgono contro il farsi mondo dei poteri globali, riservando per sé qualsivoglia pretesa di universalità. La scena sanguinosa tipica delle "guerre di religione" del XV e XVI secolo fuoriesce dall'ambito europeo ed è insediata, dai terroristi globali, sulla scacchiera internazionale. Con la differenza che, ora, lo sbocco non è dato dall'affermazione della superiore neutralità dell'autorità statuale; bensì dalla ridondanza del teologico. Non inventiamo una semplice riscrittura teologica del 'politico', come reperibile nell'onda lunga che va da Schmitt a tutto il pensiero decisionista e realista europeo; bensì registriamo una sussunzione del 'politico' ad opera del teologico. La circostanza indica anche quanto il rapporto Occidente/Oriente, sin da sempre, sia fatto tanto di scarti e cesure che di intrecci e contaminazioni. Le codificazioni dei terroristi globali, insistendo sul teologico, appaiono più dirompenti, ma non meno complesse e ambigue di quelle dei poteri globali, dei quali condividono la pulsione profonda dell'annichilimento dell'alterità.

Lo sterminio ed il genocidio assurgono al rango di regolarità della risoluzione del conflitto, irreparabilmente oltre le cornici fissate dallo *jus publicum europaeum* e dal diritto internazionale. Ciò rende i poteri globali vulcanici e, nel contempo, raggelanti; mentre i terroristi globali si fanno progressivamente più estremi, disperati e disperanti. I simbolismi reciproci che insediano ed accompagnano i poteri globali e i terroristi globali diventano sempre più intricati e sfuggenti: sopra di loro hanno un firmamento di piombo; sotto, una terra infuocata. La simbolica della globalizzazione si trincera nel teatro cosmico della guerra e cristallizza un pianeta in fiamme. Diversamente da quanto posto in faccia a Kraus, a noi non si presenta lo spettacolo degli "ultimi giorni dell'umanità", replicato all'infinito; bensì la messa in scena dell'umanità resa guerra. Non più l'*umanità in guerra*, ma l'*umanità guerra*. Non più gli *ultimi giorni*, ma l'*ogni giorno*. E l'ogni giorno nuovo della catastrofe, la polverizzazione dell'esperienza vitale, l'alba e il tramonto del massacro immanente annunciato, ma non per questo meno letale. L'umanità guerra si scopre nucleo caotico in cui convergono ed esplodono forze devastanti.

Simbolica e semantica si tengono ben avvinte in un abbraccio macabro e ognuna tende a trasformare in senso il non-senso allucinato dell'altra, cercando caparbiamente e subdolamente di convincere che questo orrore sia la normalità necessaria e l'unica libertà, ormai, a portata di mano.

Ma lo sguardo sanguinario della guerra sta già in quella pace che inclina all'offesa e all'ingiustizia. La guerra è il prolungamento della pace accecata dal potere, sorda e insensibile alle richieste di rettitudine. La semantica stessa della pace si mostra scarna e impoverita: pace non è e non può semplicemente voler dire: assenza di guerra. Non è ulteriormente tollerabile che la semantica della pace si costruisca per differenza dalla guerra. In questo campo semantico a doppio strato, pace e guerra sono parlate dallo stesso linguaggio, azionate dagli stessi codici, animate da una simbolica della vacuità, euforica o funeraria a seconda dei casi.

Terrore, paura, smarrimento, angoscia vivono già nelle pieghe della pace ed è da qui che trasmigrano e si organizzano come guerra. La filosofia, la simbolica e la semantica della pace e quelle della guerra appartengono ancora allo stesso albero genealogico. Differiscono negli enunciati sovrastanti, ma non nei codici sottostanti. Non è difficile sorprendere pace e guerra unite nella disintegrazione dell'esperienza umana e della sua inviolabilità. Basta volgere l'occhio alla storia, da quella antica a quella attualissima. Ben lo sapeva K. Kraus e nitidamente ce lo ha mostrato.⁵

La mobilitazione bellica non sarà mai estirpata, sino a che sarà essa a calare giù la maschera dal volto della pace, mostrandocela per quello che è: l'altra faccia della guerra; così come la guerra è l'altra faccia della pace. In questo gioco di rimandi perpetui, mai vi potrà essere vera pace: la guerra si ciba di pace, nel mentre, già per suo conto, la pace trascorre in guerra. Scaraventata in questo vortice, l'umanità smarrisce la memoria viva di sé. Diversamente dal Kraus de "Gli ultimi giorni", non possiamo limitarci a dire: "Tutto il suo sangue non era che inchiostro - ora si scriverà col sangue. Questa è la guerra mondiale".⁶ Ora dobbiamo cominciare a dire: "Questo è ora l'umanità: guerra". Parole che risuonano ancora più terribili. Di questa immane e funesta metamorfosi siamo tutti corresponsabili, come lo eravamo già al cospetto della guerra mondiale.

⁵ Questa interpretazione di Kraus è già proposta da R. Calasso, *La guerra perpetua*, saggio posto a conclusione di K. Kraus, *op. cit.*; cfr., in part., pp. 766-767.

⁶ K. Kraus, *op. cit.*, p. 618.

2. Una linea di attrito

Sotto molti aspetti, la cognizione critica che abbiamo premesso si colloca in una linea di attrito con alcuni capisaldi della cultura occidentale moderna: dal paradigma hobbesiano dell'ordine a quello freudiano del "disagio della civiltà". La critica di Jung al paradigma freudiano coglie nel segno: il disagio della civiltà non nasce dalla rimozione repressiva delle pulsioni, bensì dalla evirazione del simbolo e dalla conseguente nullificazione della sua azione decentrante e della sua eccedenza creativa; ma di questo si dirà più avanti. Al contrario, ad aver reso disagevole la storia della civiltà e della cultura non è stato tanto il controllo sistematico delle pulsioni, quanto e soprattutto il loro scatenamento. La stessa macchina artificiale dello Stato, gli stessi sistemi di disciplinamento e controllo sociale, le stesse tecnologie di introspezione e prospezione del sé, a ben guardare, mettono al centro della loro azione alcune pulsioni a danno di altre. Ogni freno inibitorio, ogni riconduzione all'ordine, ogni controllo altro non sono che il logos ciarliero di una repressione silenziosa che nasconde, per quello che può e fino a quando può, l'elevazione di un sistema di pulsioni, anziché di un altro, a centro dispotico della vita collettiva e individuale. Più il sistema delle pulsioni dominanti è razionalizzato e si capillarizza socialmente ed emotivamente, più risulta condiviso. Il risultato è che tanto più appare neutro, innocuo e scontato, ritenendosi che in esso si risolva l'ordine naturale e civile delle cose.

Ecco perché la guerra e la violenza non solo appaiono protesi naturali della civiltà, ma sono generate come macchine di riproduzione del legame sociale, così come esso è coniugato dagli schemi e dai poteri pulsionali dominanti. La guerra, isolatamente considerata, non è la rottura del legame sociale; così come non lo è la pace, considerata a sé stante. Se esaminiamo pace e guerra come elementi di un intercampo e, quindi, strette da una profonda relazione di coappartenenza, possiamo renderci conto che esse formano un insieme tanto articolato quanto indissolubile ed è, perciò, che insieme fondano, difendono, mettono in crisi e riproducono il *loro* legame sociale. Di conseguenza, sono poste come fulcro regolativo tanto del 'politico' che dei costumi sociali e dei processi emotivi. Questa immane e secolare costruzione della civiltà e della cultura a noi pare, oggi, un dato ontologico primario, un a priori storico-naturale: siamo a tal punto stati afferrati e plasmati dalle sue menzogne che non riusciamo più a vivere e scorgere la realtà, se non attraverso il filtro ingannevole dei suoi codici.

Gli archetipi della pace e della guerra dominano la civiltà e la cultura, fin dalla preistoria. L'esistenza umana ed il vivere sociale hanno cercato in essi le loro giustificazioni prime ed ultime. La simbolica e la semantica, fin dai primordi

della loro elaborazione concettuale, rappresentativa e definitoria, ruotano in gran parte intorno agli archetipi della pace e della guerra. Solo gli archetipi del bene e del male, della vita e della morte trovano un posto altrettanto rilevante nella comunicazione simbolica e nelle codificazioni semantiche. Non sfugge ad un'analisi appena più attenta, però, che gli archetipi di bene e male e vita e morte, in una certa misura, sono la traduzione e riscrittura degli archetipi di pace e guerra; e viceversa. Il simbolo ed il significato, allora, ruotano intorno a categorie chiave che si costruiscono come invarianti di senso e di segno. Ciò ci conduce direttamente nelle viscere dell'universalismo ed integralismo dei codici culturali e simbolici che hanno governato e governano il nostro essere, pensare, fare ed agire, costituendo una delle ragioni fondanti delle complicazioni e contorsioni con cui siamo soliti rapportarci o non rapportarci all'Altro.

L'ordine politico e l'ordine emotivo sono causa di disagio non tanto per il motivo che richiedono e impongono sacrifici e rinunce, quanto per il fatto che disseminano sistemi di paure e di insicurezze. L'ordine, qualunque sia la sua origine e la sua modalità d'essere, è sempre e prima di tutto governo della paura e dell'insicurezza che esso stesso ha suscitato. La riproduzione dell'ordine è invariabilmente creazione di paura e di insicurezza. Tuttavia, è altrettanto vero che paura e insicurezza sono tra le cause fondanti dell'ordine. Lavorare sul/contro l'ordine deve, quindi significare lavorare sulla/contro la paura e l'insicurezza; e viceversa, evidentemente.

Che il patto sociale si regga sulla paura e sull'insicurezza vuole dire che il governo delle umane cose è una proiezione esponenziale dell'insecurizzazione personale e collettiva.⁷ Il legame pattizio è l'elemento speculare dell'insecurizzazione: la richiesta di sicurezza e protezione orientata verso le istituzioni e le agenzie del controllo è, in un certo senso, formata e coltivata proprio da queste istituzioni ed agenzie. L'addomesticatore della paura e dell'insicurezza si pone come sovrano e la sua sovranità sulla paura è l'inconsapevole riconoscimento, da parte di se stesso, dell'organismo associato e dei singoli, che è esso il centro di irradimento principale delle paure. Avere sovranità sulla paura e l'insicurezza non può che significare essere il suscitatore principale della paura e dell'insicurezza. Il decisore sovrano si svela qui non come custode della costituzione (nel "caso di eccezione" o nella "normalità, a seconda delle teoriche di riferimento), bensì come custode della paura e dell'insicurezza.

⁷ Come è noto, la prima perspicua definizione di "insecurizzazione" si deve a J.-L. Mathieu, *L'insecurité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995. La categoria è stata molto presente nel dibattito critico italiano intorno al "comunitarismo securitario": cfr., in proposito, il testo di Ant. Petrillo citato nella nota n. 1.

Questo dispositivo di dominio reticolare, tanto ben incarnato nel corpo simbolico e materiale della società e dei singoli quanto sapientemente camuffato e celato, si svela solo nei punti a maggiore condensazione storica e nelle situazioni limite. La globalizzazione si caratterizza sia per essere uno spazio/tempo ad alta condensazione storica che una situazione limite. Suo malgrado, pertanto, non può impedire che salgano a galla i congegni primordiali, per lo più occulti, delle macchine di comando simbolico ed effettuale della realtà. La saturazione segnico-simbolica e informativo-comunicazionale delle società globali è l'ultima astuzia a cui i poteri ricorrono, per appiattire progressivamente il senso dei messaggi. L'imperante povertà di senso finisce, perciò, con il reticolare gli arcana imperii della globalizzazione. Niente meglio dell'impoverimento generalizzato del senso si presta a sottrarre allo sguardo l'ordigno, ormai emerso, entro cui si insediano gli archetipi e i codici simbolici dei poteri globali.

Non è l'eccesso di ordine a creare disagio e fare problema, dunque. Al contrario, è l'eccesso di paura e insicurezza il problema antico e sempre nuovo che l'ordine non patisce catastroficamente e che, per lo più, agisce ipertroficamente. Il problema non è dell'ordine in sé, ma si pone per chi lo subisce, per tutti coloro che non lo detengono e non aspirano alla conquista del potere regolativo. Il problema, in altri termini, è la riconiugazione dell'esperienza della libertà, oltre i deficit delle teorie/prassi classiche. Il collasso delle forme e dei soggetti dell'ordine a cui siamo stati storicamente assuefatti non intenziona, di per sé, la crisi dell'ordine in quanto tale; ne riscrive, piuttosto, la simbolica e la semantica. Queste, a loro volta, si depositano in nuove forme e nuovi soggetti che tendono a coagularsi come nuovi centri regolatori tendenziali della libertà. L'entropia dell'ordine è punto di passaggio e, insieme, base di formazione di nuovi paradigmi e ordigni prescrittivi e regolativi. L'ordine è sempre riscrittura complessa della libertà in conformità dei suoi propri schemi pulsionali e regolativi, sia che la amplifichi o che la restringa. Sul piano simbolico-semantico, il collasso dell'ordine che stiamo esperendo, più propriamente, significa la deflagrazione dei codici con cui siamo stati finora avvezzi a rappresentarlo; evidenza da cui tardiamo a trarre tutte le debite conseguenze.

Su questa china del discorso, alcuni (e radicali) interrogativi si ergono innanzi al nostro cammino: "In che misura la modernità appartiene per intero alla tradizione illuministica? in che misura, invece, il postmoderno si stacca da questa tradizione? in che misura, infine, dobbiamo separarci tanto dalla modernità che dal postmoderno?". Il procedere di tali domande è alquanto tendenzioso: rivela subitaneamente il punto di vista critico da cui muoviamo. Esso, in sostanza, tenta di saggiare e sottoporre a chiarificazione (non solo logica) il seguente interrogativo: "Quanto oggi siamo lontani dalla modernità e

dal postmoderno"? Condividiamo quel fermo convincimento che siano entrati in crisi tanto i codici della modernità pre-illuministica ed illuministica che le chiavi ermeneutiche del postmoderno.⁸ Cercheremo, ora, di argomentare in positivo le nostre tesi, lasciando trasparire sullo sfondo le teorie e gli approcci con cui saremo costretti a misurarcì.

3. Simbolo e guerra

L'agonia degli universali e dei fondamenti, tra fine Ottocento e inizio Novecento, segnala la crisi incontrovertibile tanto della razionalità illuministica e post-illuministica quanto della "ragione metafisica" e della calcolabilità misurante della rivoluzione scientifica e politica della modernità. È, questo, un percorso critico principiato con Nietzsche e continuato da Heidegger e che Wittgenstein, negli anni Cinquanta del secolo scorso, installa nel cuore stesso del linguaggio, ben prima del proliferare delle filosofie post-moderne. Del resto, all'alba del XX secolo, il campo scientifico e quello sociologico si qualificano rispettivamente con la "teoria della relatività" di Einstein e il "politeismo dei valori" di Weber.

Il concetto di universale cessa di essere depositario di una plusvalenza semantica assoluta, valida per tutti. I valori sussistono come portatori di universali determinati storicamente: essi, cioè, sono particolari universalizzati. Il dialogo, dunque, non può attecchire *sui* valori; bensì *tra* i valori. Ogni valore

⁸ Su una linea, a volte, di divergenza assoluta dalla prospettiva di indagine che stiamo qui cercando di costruire è la posizione (del resto, assai ben argomentata) di Giovanna Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari: Laterza, 2003. Per la Borradori, la globalizzazione si muoverebbe ancora nel framework universalistico inaugurato dall'Illuminismo. Responsabilità della filosofia sarebbe, quindi, quella di ritradurre i valori universalistici dell'Illuminismo nel mondo globalizzato. Filosofi, pur dissimili, come Habermas e Derrida vengono accomunati proprio all'interno del compimento del "progetto (incompiuto) della modernità". Non discutiamo la liceità dell'accostamento, del resto acuto, tra il razionalismo critico habermasiano ed il decostruzionismo derridaiano. Ciò che nell'approccio non convince è il presupposto: il postulato secondo il quale l'Illuminismo sarebbe ancora il nostro orizzonte di senso, contro cui combatte il terrorismo internazionale, nel tentativo di frantumarlo, per affermare i suoi valori teocratici. L'evidenza storico-culturale ci dice, all'opposto, che l'ideale illuministico è precipitato in crisi per ragioni fisiologiche e sotto l'urto di "pressioni interne"; non già a fronte di attacchi di "nemici esterni". Inoltre, proprio la razionalità illuministica non è disgiunta da dosi di autoritarismo non sempre illuminato; come già Kant, Hegel, Marx, la "teoria critica" e le ricerche post-strutturaliste di Foucault, per richiamare solo alcuni eminenti esempi, ci hanno ben mostrato. Ma non è questo il luogo, per discutere partitamente tali tematiche.

è un universale, entro il cui campo è impossibile che si dia il pieno riconoscimento dell'Altro: in realtà, come ci ha ben mostrato Jung, ogni valore esige per sé - e solo per sé - il *prevale*re. L'universale è il perimetro del simile e nella sua arena soltanto i simili comunicano. I non-simili o sono assimilati, oppure emarginati, rimossi, subordinati e incatenati. Il dialogo, allora, è *conflitto di valori*, sempre e invariabilmente segno e testimonianza di contraddizione. Il conflitto di valori come forma del dialogo deve obbligatoriamente allignare su una simbolica decentrata che, non limitandosi a rompere con l'universalismo, prende commiato dallo stesso pensiero della differenza, a misura in cui rimane prigioniero entro le spirali di un logos costruito simmetricamente all'identità.⁹

Questo snodo dell'argomentare ci impone di riprendere in esame il simbolo e la sua natura.

Per definizione, il simbolo è altro dal testo, anche nel senso che viene prima e rimane nascosto dal testo.¹⁰ E tuttavia, non è assimilabile ad un pre-testo. Un pre-testo rimane, sì, un universo simbolico; ma è troppo imparentato ed imparentabile col mito e con la religione. Dal nostro punto di vista, il simbolo precede il mitico ed il religioso, pur rimanendo fermo che mito e religione siano prevalentemente dimensioni simboliche.

Le ragioni della primarietà del simbolo stanno proprio nella sua non-testualità e non testualizzazione. Ed è, per questo, che esso parla e dice sempre della *nascita* che è sempre il *prima* della parola. La nascita, più propriamente, è l'*ante-parola*; mai l'*anti-parola*. In quanto tempo e luogo delle origini, il simbolo è terra nascosta al logos. Come ben sapevano Nietzsche e Jung (e ben ci ricorda Galimberti), non solo il logos non può, non sa e non vuole dire il simbolo; ma lo occulta recisamente. La genealogia deve fare immancabilmente i conti con il simbolo; nel contempo, è impossibilitata, in quanto logos, a dirlo. Sta qui il vulnus interno che divora le più nobili intenzioni genealogiche, da Nietzsche a Foucault fino al pensiero della differenza.

Il simbolo è un concerto di figure misteriose e qualche volta altere, un ricamo di segnali reconditi e allegorie complesse in continuo rifacimento che non sono testualmente costruibili e nemmeno decostruibili. L'*evocazione*, non già la *testualizzazione*, è la cifra più propria del simbolo. Solo un testo evocativo può

⁹ Si veda, sull'argomento e in generale, il recente e bellissimo libro di G. Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia della globalizzazione*, Bollati Boringhieri, 2003. Sull'esigenza di sporgere dal differente per entrare in contatto e vedere la differenza, cfr. altresì le acute osservazioni svolte da U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano: Feltrinelli, 2001.

¹⁰ Come, rifacendosi a Nietzsche e soprattutto a Jung, ci mostra con profondità e finezza U. Galimberti, *op. cit.*

avvicinarsi al simbolo, sperando di lambirne le suggestioni. Ma un testo evocativo è, per la precisione, un testo *emotivo*: cioè, un testo che si lascia afferrare dalla materia che tratta, fino a diventare il medium. Lasciarsi prendere dal simbolo, per diventare il medium, significa lasciarlo parlare, in tutte le declinazioni possibili. Farlo parlare, significa farsi interrogare. Il testo evocativo che si fa medium del simbolo rompe l'imperialismo del logos, per la precisa ragione che lascia parlare la nascita che precede la parola. Questa nascita ora ci interroga come atto primordiale e, insieme, complesso, spiazzando e decentrando tutti i nostri interrogativi.

Le nostre domande sono sempre domande sulle origini, perché abbiamo sempre sete di nascita e sempre vogliamo titanicamente conformarla e confermarla intorno ai nostri disegni e progetti di potere. Il nostro domandare è viziato in radice dallo sfrenamento della volontà di potenza. Il simbolo spiazza il nostro smisurato imperio di comando, con la potenza del suo carico di senso, a cui cerchiamo di sfuggire, razionalizzandolo e domandarlo con le nostre domande. Ecco che, quindi, accade che chi produce paura e insicurezza domina e governa sugli impauriti e sugli insicuri. Il logos del potere qui anticipa gli interrogativi del simbolo, trasformando in inquietudine il suo complesso portato di senso. Anche per questo il potere reca con sé e in sé un ineliminabile e insopportabile umore mortuario.

Dire il simbolo è impossibile. Quello che resta da fare è mettersi nelle condizioni di lasciarsi interrogare e far scorrere le sue domande, fluendo in esse. Nel flusso delle domande del simbolo la nostalgia della nascita, che ci afferra dal cuore alla gola, può specchiarsi nella sua paura narcisistica. Abbiamo sempre inteso il tempo ed luogo delle origini come il tempo ed il luogo dell'incontaminato e della perfezione. Così non è. Il simbolo ci dice che niente come la nascita è plasmato con lava tellurica. Niente è incontaminato, nemmeno la nascita è perfetta; non per questo, tutto è perduto ed è perdizione. La nascita medesima è armonia spezzata. L'amore stesso nasce da armonie che si spezzano. E si spezzano, perché si cercano e cercano un livello di intimità più penetrante.

Il simbolo, con i suoi interrogativi, si divincola dalle catene del logos e ci riconduce alla profonda unità del cosmo. Ma se ben ascoltiamo le sue domande, ci affranchiamo anche dai grandi miti delle narrazioni e delle fondazioni, le quali ci hanno sempre descritto un universo primordiale pacificato, in cui l'effrazione inqualificabile si origina con l'azione peccaminosa dell'uomo. Cosmo è anche, se non soprattutto, cosmicità delle differenze, delle contrazioni e delle scomposizioni. Una unità cosmica è una unità di conflitti cosmici. Il logos, con le sue restrizioni concettuali ed esistenziali, è incapace di pensare, dire e sostenere questa cosmicità. Per essere, si separa dal cosmo,

creandone uno di seconda natura e qualificandolo come interamente umano. Il cosmo di cui ci parla il logos è il cosmo dei soli umani. E nemmeno il cosmo di tutti gli umani, ma solo degli umani simili. Il *comune* del logos è la negazione del cosmo. Il *comune* è, invece, compresenza di Io e Altro: mente il logos ci allontana e separa dall'Altro, il simbolo ci riavvicina e riconduce all'Altro che è dentro e fuori di noi.¹¹

Su questo scarto originario, la ricerca filosofica moderna ha costruito l'estranchezza umana al cosmo e del cosmo all'umano; a partire, perlomeno, da "I Pensieri" di B. Pascal (1657-1662). Una estraneità specificamente fondata sull'impossibilità di conoscere ed essere conosciuti nell'ignoto e dall'ignoto che, già in questo inizio speculativo, è costruita come maschera ostile, minaccia proveniente dall'assenza e dall'assente, insostenibile pressione psicologica di mondi ed entità alieni. Il sentimento di solitudine cosmica finisce con l'avvolgere l'esperienza umana: si fa lamento disperato nella poesia eccelsa di Leopardi e sdilinquimento tecnico dei sentimenti e degli affetti nei vari codici di dominio approntati dal logos. La tecnicità dei sentimenti e degli affetti dovrebbe valere come immunizzazione dalle minacce, dalle paure e dal rischio. È, così, che il logos tenta di mettersi al riparo dal simbolo, costruendovi intorno una serie interminabile di figure paniche e antagoniste. Si consuma qui il disprezzo estremo del logos per il simbolo. In realtà, la messa in cattività del simbolo operata dal logos è l'inconfessabile condanna alla schiavitù che il logos eleva contro se stesso, a misura in cui si riduce a macchina di dominio.

L'immunizzazione cercata è, di fatto, una dichiarazione di belligeranza, avverso il nemico simbolico e gli avversari, di volta in volta, evocati e avvisati. La volontà di potenza del logos non è niente di diverso dall'autoisolamento imperiale. Ecco perché scatta e trascorre in guerra e risoluzione autoritaria del conflitto interno, con ciclica e tragica puntualità. Da questo punto di vista, è tanto vero che la guerra non è la mera continuazione della politica con altri mezzi, quanto evidente che una delle strade maestre lungo le quali è andata procedendo la storia dell'umanità è stata proprio da essa apprestata. Ma la guerra non elimina la minaccia; la perpetua all'infinito, perché è in essa che trova la sua giustificazione permanente. Mentre possiamo dire che la guerra sia regolata dalla minaccia, non possiamo assolutamente affermare che la guerra regoli la minaccia. Sarebbe un'ipocrisia: l'ennesima. La guerra eleva la minaccia al suo zenit, dal quale non intende discendere e sul quale costruisce e allarga il suo imperio. Così stando le cose, essa non è atto estremo o finale; bensì regolarità del logos, fino a che il simbolico sarà incatenato.

¹¹ Le considerazioni sui temi dell'"essere" e dell'Altro qui, come altrove nel testo, semplicemente enunciate poggiano sulle argomentazioni svolte in A. Chiocchi, "L'Altro. Del vivente e del morente" (prima parte), *Focus on line*, 25-26, 2004.

Ora, soprattutto nella guerra, il logos può rivestire i panni della razionalità politica o teologica; oppure, più spesso, quelli di una razionalità mista politico-teologica. Ma, anche nel caso di una razionalità a matrice teologica, la guerra rimane un evento che, tra le sue basi motivazionali, prevede la servitù della cosmicità creativa del simbolo. Da questa cattività e dallo scatenamento dell'azione bellica, soprattutto in epoca moderna e contemporanea, discende la simbolica della belligeranza che, nel percorso che ha condotto al secondo conflitto mondiale, si è declinata come *democrazia della morte*, come con efficacia tremenda ebbe a dire E. Jünger.¹² La guerra impianta una simbolica che ruota intorno ad essa. È, così, che può rappresentarsi come continuazione della minaccia. Ed è, perciò, che si regge sulla minaccia: la riproduce all'infinito; pena il suo eclissarsi.

Ma, oggi, la simbolica della guerra si declina in termini ancora più spaventevoli di quelli della democrazia della morte.

Ogni guerra ha avuto il suo vocabolario linguistico che, a sua volta, è strutturato da un complesso di simboli che, a sua volta, ordisce una trama emotiva e assiologica che, a sua volta, funge come selettore di identificazione e mobilitazione. Il fenomeno ha avuto coniugazioni di massa a partire dal primo conflitto mondiale. Se consideriamo la guerra come la risultante e, insieme, la causa rigeneratrice di questa intricata serie di codificazioni simboliche, dobbiamo inventariarla non solo dal punto di vista *ideologico*, ma anche e soprattutto da quello *escatologico*. In quanto stratificazione ideologica, essa è *elemento primo*; in quanto struttura escatologica, è *elemento ultimo*. Ciò ci fa dire che la guerra è sempre - ed insieme - "elemento primo" ed "elemento ultimo". Perciò, la guerra produce guerra ed anche la pace produce guerra.

L'escatologia della guerra non si racchiude nella trascendenza del contingente; ancora di più, chiama in causa il sostrato assiologico che la motiva e pone in circolazione. In ogni escatologia è insito un giudizio di valore assoluto: un *giudizio ultimo*. La guerra, secondo quest'ottica di ragionamento, è anche una apocalittica. Più prende il sopravvento il suo lato escatologico e più essa tende a somigliare ad un'apocalisse salvifica, dal cui punto zero dovrebbe riprendere inizio la catarsi palingenetica dell'umanità.¹³ L'ideologia della guerra è, in un certo senso, una subordinata della guerra come evento escatologico. Ecco perché i combattenti del proprio esercito sono trasvalutati nella figura dell'eroe assoluto; mentre il nemico è progressivamente sublimato come figura del male

¹² E. Jünger, "La mobilitazione totale", *Il Mulino*, 5, 1985 (ma 1930): 753-770.

¹³ Per una ricognizione sfaccettata degli aspetti ideologici ed escatologici insiti nella guerra, con particolare riguardo al primo conflitto mondiale, cfr. l'eccellente AA.VV., *Ideologa della guerra. Temi e problemi* (a cura di F. Masini), Napoli: Bibliopolis, 1987.

assoluto. Qui si fronteggiano figure disincarnate che si incaricano di mettere in scena la derealizzazione assoluta della vita e del mondo, a partire dalla vita dell'Altro e dell'altro dal mondo.

Le guerre globali che tengono sotto assedio il nostro presente trovano preformata la storia e le combinazioni mutevoli dell'ideologia e dell'escatologia della guerra che siamo venuti descrivendo. Riducono questa storia a linguaggio comune e ora lo planetarizzano come iper-discorso. In questa forma, insieme spettrale e invasiva, la guerra si trova iper-testualizzata. Possiamo dire: nella globalizzazione il *preformato* della guerra diviene il *performativo*. La guerra rende ora *eseguibile* il mondo, ridotto ad un mero iper-file. Non, certo, a caso, la tecnica militare di generazione tradizionale si incastra perfettamente con la tecnologia elettronica e telematica di generazione ultima. Nella testualizzazione e militarizzazione del simbolo si misura lo scempio che su esso la guerra globale consuma, oltre tutti i limiti finora pensati ed esperiti.

I risvolti più allarmanti, tuttavia, non stanno nella, pur tremenda, espansione della tecnica quale forza di proiezione del Sé e demolizione dell'Altro. È su un altro versante che si insediano gli esiti più destrutturanti: la trasformazione della guerra in *regolatore universale*.¹⁴ La simbolica della guerra qui destituisce il simbolo e si insedia al suo posto. Su un piano retro e sottostante, interviene un processo, se possibile, ancora più destabilizzante: la trasfigurazione totale della realtà che, da puro e semplice spettacolo fruibile languidamente, diviene *finzione terrific* autoriproducibile che si incardina sulla belligeranza. La belligeranza è qui simbolicamente agita come:

- a) minaccia esponenzialmente crescente contro il nemico reale e potenziale;
- b) rassicurazione esponenzialmente crescente del proprio schieramento: di quello direttamente in armi e, ancora di più, di quello civile che si intende mobilitare alla causa;
- c) attrazione esponenzialmente crescente delle forze neutre o indecise.

A questo stadio, la paura che si regge sulla paura ed il potere che si regge sulla paura celebrano il loro trionfo. Il potere, disincarnata la realtà, celebra la sua apoteosi come complessa *funzione di finzioni*. I soggetti in carne ed ossa, i problemi vivi e reali non esistono: sono, ormai, ridotti a variabili di funzioni e di finzioni. Ecco perché il valore della vita umana non è stato mai così basso

¹⁴ Per un'analisi ravvicinata della problematica, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, "La guerra come regolatore universale. La seconda guerra del Golfo e la prima guerra preventiva", *Società e conflitto*, 27/28, 2003; anche la categoria di "sovranità-mondo", più avanti richiamata, è stata elaborata in tale lavoro, in part. nel § 4. In seguito, il testo è stato inserito in A. Chiocchi, *Frontiere mobili. Guerra e relazioni internazionali dalla fine del XX secolo all'inizio del XXI*, Avellino: Associazione culturale Relazioni, 2004, di cui costituisce il cap. 3.

come nell'epoca attuale. Una vita che non rientra nel calcolo delle funzioni e delle finzioni del potere non ha alcun valore. Ecco perché i decisori della simulazione diventano i commutatori della realtà in finzione: potremmo meglio definirli come funzionari della finzione. Siamo ben al di là della *banalità del male*, pur profondamente e accoratamente denunciata da Hannah Arendt.¹⁵ Nel teatro cosmico della belligeranza il male non è più dissolvenza banale, senza cuore, senza anima e senza dignità, a misura in cui tenta disperatamente di sottrarsi ad ogni sfera di responsabilità. Si fa, invece, protetta comunicazione di morte, alla cui responsabilità non si sottrae, ma che, anzi, assume in tutte le forme simboliche e comunicative essenziali.

Si prendano come esempio le prigioni di Guantanamo, le torture sistematiche perpetrato in Iraq dalle truppe anglo-americane o le "esecuzioni mirate" e l'eccidio di civili portati metodicamente avanti dal governo israeliano. Ebbene, qui la morte dell'Altro è celebrata come trofeo e come necessità imperiosa, di cui si assume la piena responsabilità.¹⁶ Sulla questione della tortura, Bush non si è limitato tanto a difendere Rumsfield; in realtà, ha tenuto a ben valorizzare il lavoro di morte lì eseguito dagli Usa. Sharon e gran parte del mondo politico israeliano, per parte loro, si dichiarano pubblicamente responsabili del genocidio del popolo palestinese, ritenendolo un obiettivo cruciale nella loro strategia di potere.

Sul fronte opposto, dall'attentato alla Twin Towers a quello di Madrid, dagli "attentati-kamikaze" contro civili in Israele (e nel mondo) alla decapitazione, con lugubre sfoggio mediatico, degli ostaggi in Iraq e nell'area arabica, fino allo scempio dei resti mortali dei caduti (in Palestina e in Iraq), v'è una eguale e contraria celebrazione di furore simbolico. Anche qui la morte dell'Altro è ritenuta l'unica via di salvezza. Ed è in funzione di questa salvezza che viene assunta la responsabilità pubblica di quelle morti, come di quelle future promesse.

Ad ambedue i fronti della guerra totale, non ci si sottrae al male; lo si è a tal punto interiorizzato da ritenerlo il *bene*. Il bene del Sé è qui esattamente il male dell'Altro. Prima ancora di agire *per* il Sé, si agisce *contro* l'Altro. Il male si responsabilizza come portatore necessario del bene. Perciò, non è più banale. Tutti i decisori in questione si ritengono innocenti: colpevole è solo e sempre il nemico. Per Eichmann, invece, responsabili sono esclusivamente le

¹⁵ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano: Feltrinelli, 2001.

¹⁶ La semplice ammissione fatta dai militari anglo-americani ai rappresentanti della Croce Rossa Internazionale, in visita alle prigioni irachene, che il regime detentivo disumano riscontrato era previsto dalla "procedura" vale come una inequivocabile assunzione di responsabilità. Se la tortura diviene procedura, è chiaro che è "regola di trattamento" dei prigionieri. Ammettere di averla proceduralizzata, significa attribuirsi la pubblica responsabilità.

gerarchie superiori, ai cui ordini non ci può sottrarre. Eichmann, per salvarsi, elude il problema e lo trasferisce, proiettandolo in sfere di cui disconosce qualsivoglia paternità.

L'assunzione della responsabilità, nella guerra globale, attiva contestualmente un processo di transfert: fa slittare il male verso l'Altro categorizzato come nemico. Alla base opera quel processo, prima descritto, che riduce al proprio simile il campo dell'umanità. Il dissimile è concettualizzato come il nemico ed il male assoluto, proprio in ragione della sua (presunta) non appartenenza al campo umano. Il dissimile e l'altero, in quanto tali, sono ritenuti espressione di *subumanità e/o controumanità*. In tutte e due i casi, costituiscono delle radici velenose da estirpare. Più ancora degli indubbi interessi economici, strategici e geopolitici, sono questi archetipi profondi e questi codici simbolici a motivare alla guerra assoluta. Non casualmente, è questo *immoralismo escatologico* che i poteri globali tentano furiosamente di azionare, per costruirsi intorno un consenso planetario. Non sempre vi riescono. Anzi, incontrano crescenti difficoltà; ma non demordono. La pulsione di morte che li divora non li abbandona: fuori dalla logica della morte, per loro v'è la morte. La violenza su corpi inermi e il supplizio dei sentimenti trovano in questo centro cancerogeno uno dei loro massimi punti di motivazione ed implementazione. Se ogni guerra è una catena, la guerra globale è una catena globale, per il corpo, la mente e l'anima.

4. Sacro e profano

La guerra globale, più che una "guerra giusta", è una *guerra santa*. Ma "santa" in un senso completamente nuovo. Non in quello approssimato dall'escatologia religiosa della lotta contro i non-credenti; motivo successivamente ripreso dal nazionalismo reazionario, soprattutto tedesco di Ottocento e inizio Novecento¹⁷ (17). È opportuno ricordare che, semanticamente, in tale paradigma non-credente non significa "senza fede"; ma, più propriamente, professante una "fede diversa". Nella sequenza che va dalla secolarizzazione alla globalizzazione, passando per la complessità sociale, la fede ed il sacro si mondannizzano e, per converso, il mondano si sacralizza. Da una parte, assistiamo ad una commistione crescente tra poteri religiosi e poteri mondani; dall'altra, nuove e profane figure vengono ammantate di aurea religiosità. Così, dalla sacralità del 'politico' barocco trascorriamo alla sacralità del mercato,

¹⁷ Sull'argomento, si rinvia alle puntuali osservazioni di M. Mengens, "Idea di patria e coscienza di popolo nelle poesie di guerra dal 1817 al 1914" in AA.VV., *Ideologia della guerra*, cit.

della finanza e del calcolo di potenza. La nuova "guerra santa" non è più combattuta tra luce e tenebra, verità e menzogna, Dio e Satana; bensì tra teocrazia del mercato¹⁸ e teocrazia allo stato puro, tra teocrazia della performance democratica e teocrazia dell'atto incorrotto. Perciò, la Chiesa Cattolica si trova a mal partito in tale contesa, stretta in una morsa da cui non riesce a svincolarsi. Ondeggia tra il sostegno alle "guerre umanitarie", ogni volta che coniugano o ripristinano la logica di potere dei suoi propri valori confessionali, e la sconfessione delle guerre autocentrate sulla teocrazia del mercato.

La "guerra santa", oggi, non si pone come una "guerra di religione" e nemmeno come uno "scontro tra civiltà". Religione e potere sono talmente integrati da rendere ossoleta una "guerra di religione". Nell'intercampo della globalizzazione, a loro volta, le civiltà appaiono talmente contaminate che alcun scontro è tra loro ipotizzabile. Ciò che nella cronaca e nella comunicazione spicciola compare come "guerra di religione" o "scontro di civiltà" non è che uno specchio deformato, ammaliante e ingannevole nei suoi splendori e nelle sue miserie. Nello spazio/tempo globale, sacro e profano frullano/e sono frullati dalle medesime relazioni di potere. Non v'è più distinzione tra sovrano e sovranità, nel senso che la sacralità della sovranità si pone ora come corpo del potere sovrano. Il sacro ed il profano coabitano nello stesso corpo, definitivamente oltre ogni residua forma di conflitto. Prende vita e si anima mostruosamente una *sovranità amalgama*, incarnazione perfetta di un potere sublimamente orrido. Un potere non più dimidiato come il Centauro e nemmeno organologico come il Leviatano; anche qui registriamo il definitivo superamento del "momento machiavelliano" e la rottura del "cristallo di Hobbes". Qui il sovrano si caratterizza anche come "salvatore", guerriero e dispensatore della protezione del mondo, nella stessa misura in cui il sacro si immanenzia nel controllo assoluto del contingente. Non v'è più spazio di mezzo tra sacro e profano: vivente e non-vivente stanno sempre nello spazio/tempo globale, colonizzato da figure, fenomenologie e relazioni di potere miste che hanno, ormai, incorporato tanto i saperi profani che le ritualità del sacro.

¹⁸ Già Marx aveva qualificato l'oro come il "dio delle merci" (*// Capitale*, Libro I, cap. 1, Torino: Einaudi, (1975)). Nella globalizzazione, il mercato mondiale è assunto quale centro teocratico di regolazione del flusso non solo delle merci, ma delle informazioni, delle comunicazioni e delle stesse migrazioni umane. Le culture e i paradigmi politico-economici dominanti lo hanno trasformato in un vero e proprio fetuccio. Nelle teoriche e prassi che ne discendono, più che nel marxiano feticismo delle merci (*// Capitale*, Libro I), ci imbattiamo nella teologizzazione del mercato come autorità somma, in una combinazione perfetta di sacralizzazione e secolarizzazione.

Il sacralizzarsi del profano ed il profanarsi del sacro dettano le regole e costituiscono le mosse della guerra totale come "guerra santa". Non una religione contro l'altra, non una civiltà contro l'altra; bensì apparati mondano-sacrali che si contendono il possesso del mondo, in nome della teocrazia del denaro o della teocrazia dell'atto puro. Ma qui, come ancora nella geniale ricognizione di Benjamin intorno al "dramma barocco", il sovrano è ancora primo rappresentante della storia e, per questo, facultizzato a incarnarla e rappresentarla, tenendola in mano così come tiene lo scettro?.¹⁹

Uno dei portati più rilevanti della commistione di sacro e profano, di cui stiamo argomentando, è che la sovranità non può più elevarsi come garanzia di rappresentazione. Allora, si inabissa in un movimento di trasfigurazione totale della storia. Il sovrano, nella globalizzazione, disfa la storia, anziché rappresentarla. La sacralità che gli è ora intrinseca lo aiuta in questo tentativo estremo. Ma, forse, possiamo essere ancora più precisi: la sacralità immanente ai poteri globali fa sì che ora essi si *autorappresentino* al di sopra della storia, dissolvendone l'architettura mossa. La sovranità qui non si pone più come rappresentanza e rappresentazione; cerca, invece, di farsi immediatamente storia, linearizzandola in un movimento di dissoluzione/sostituzione. Il sovrano qui, più che tenerla in mano, *ingabbia* la storia. Il problema della sua rappresentazione diviene, così, un anacronismo concettuale. La teologia classica è qui sconfitta, esattamente come essa aveva sconfitto l'idea e la prassi dell'intangibilità della sovranità. Ci troviamo, di nuovo, ad un passaggio che capovolge la tradizione e ne riscrive la simbolica e la semantica.

Siamo, così, pervenuti ad una confluenza teorica decisiva e vertiginosa, ben esemplificata dalle figure di C. Schmitt e di W. Benjamin che, nell'opera che abbiamo appena richiamato, si rifà esplicitamente alla teoria schmittiana della sovranità.²⁰ Se lì la sovranità è decisione sullo e nello stato di eccezione, la sovranità *ora e qui* è immediatezza della catastrofe. Catastrofica non è la situazione d'eccezione, ma la sovranità. Nel senso assai preciso che ora essa esalta e, insieme, catastrofa il continuum storico, forzandolo e violandolo, per catturarla e costringerla nelle orbite che tenta di sovrimprimergli da *fuori* ('politico') e da *dentro* (simbolo e cultura). Ciò ben al di là di qualunque costituzione materiale e formale. Nasce qui la figura inedita del sovrano senza costituzione.²¹ Figura niente affatto assimilabile al monarca assoluto, la cui

¹⁹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino: Einaudi, (1980): 44, 47.

²⁰ Per la precisione, Benjamin rinvia alla schmittiana "Teologia politica: quattro capitoli sulla teoria della sovranità", poi in *Categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna: Il Mulino, (1972): 27-86. I riferimenti benjaminiani a quest'opera di Schmitt (del 1922) si trovano alle pp. 48 ss.

²¹ Questa linea di ricerca si basa sull'analisi condotta in A. Chiocchi, "Prigionieri della guerra. La geopolitica universalistica", *Focus on line*, 22-23, 2003; in part. il § 2. Successivamente il

sembianza esprimeva la rappresentazione della storia; e nemmeno alla teocrazia papale, la cui sembianza intendeva essere espressione diretta dell'escatologica della storia.

Il sacro, ora, non promana più dal contatto col divino; ma direttamente dall'essenza della sovranità. La metamorfosi è la scaltra depositaria di una astuzia simbolica e, insieme, filosofica, a misura in cui recide e rimuove il rischio comportato dal contatto con Dio, quale "completamente altro" dall'umano. Il sovrano, incorporando in sé il sacro, non è più l'estremo soggetto del rischio. Anzi, si proietta come comando sul rischio. Fuori dalla sovranità, qui, il soggetto è arrischiato e si arrischia. E dunque: il rischio viene estirpato, misurato e governato solo attraverso il contatto con la sovranità. Essa si erge come una deità mondana che ha immanentizzato il sacro e trascendentalizzato il profano. La separatezza del sacro è, così, superata. Adesso il sacro profanato è vicino; ma resta superiore. La sovranità è ora proprio la sacralità profanata vicina e, insieme, mondanamente superiore. Ecco perché la *sovranità-mondo* non ha più bisogno di servirsi di caste separate (sacerdoti e simili) e di luoghi di culto separati (templi e simili).

La sovranità resta una forza impersonale terribile; ma ora perde tutti i suoi residui attributi soprannaturali, per farsi interamente e tremendamente sacralità terrena. L'impuro, conseguentemente, non attiene più alla rottura della sfera del sacro; quanto, piuttosto, si riferisce alla invalidazione o mancata validazione della sacralità della sovranità. Con ciò, esso cessa di essere l'*altro del sacro*, per divenire compiutamente l'*altro della sovranità*. Fuori dal proprio comando, la sovranità non vede che nemici impuri. La teoria della sovranità del pensiero politico moderno, nei vari passaggi e mutamenti di forma resi necessari dalla riproduzione delle logiche del potere, non poteva che approdare a questo terminale di follia estrema.

Se il nesso sacro/profano non rinvia più ad una struttura oppositiva, ma ad una, invece, di tipo partecipativo, ne viene che il teatro e le dinamiche del conflitto culturale e sociale mutano radicalmente. Proprio perché ora la sovranità disloca solo entro le sue sfere relazioni di empatia attiva col potere, tutto ciò che rimane ad essa esterno viene classificato come estraneità non tollerabile. A tutto ciò che resta fuori dalla sovranità –che non è poco e nemmeno privo di interesse e valore ed è destinato a sicuri sviluppi di quantità e qualità– non resta che unirsi contro le pretese sovrane di dominio assoluto. L'estrema profanazione del sacro rende possibile, per quanto difficile e

lavoro è confluito in A. Chiocchi, "Frontiere mobili. Guerra e relazioni internazionali dalla fine del XX secolo all'inizio del XXI", cit., di cui costituisce il cap. 4. Per tutti i discorsi correlati sul carattere di dismisura della sovranità, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Dismisure. Poteri, conflitto, globalizzazione*, Avellino: Associazione culturale Relazioni, 2002.

complicata, l'organizzazione del *non-sovrano* e del *non-potere* contro la sovranità-mondo, fuori della quale si insediano ed espandono i territori e i soggetti della libertà. Tale possibilità squarcia il continuum della storia, al di là e ben oltre il *terrore* e la *paura*, riaprendo le opportunità e le occasioni stesse del vivente umano e non-umano. Ma di questo dovremo occuparci altrove.

5. Paura, minaccia e speranza

Ritorniamo alle figure/simbolo della paura e del terrore che s'accompagnano all'idea e alla prassi di sovranità; e della sovranità-mondo, in particolare. La situazione barocca appare chiara e ce lo ricorda Benjamin, ancora una volta magnificamente: "Dove c'è scettro, c'è terrore".²² E qui il terrore consta esattamente nella paura di perdere lo scettro, o per una congiura o sotto l'incalzare di sedizioni. Si insediano a questo livello di profondità antropologica le ragioni che fanno del Principe l'incarnazione perfetta, se non eccelsa, dello spirito melanconico. L'"uomo melanconico", fin dalle definizioni teoriche aristoteliche, è la personalità dualistica per eccellenza: carattere scisso e irrisolto tra genialità e cupezza, creatività e autodissoluzione, contemplazione e furia.²³

²² W. Benjamin, *op. cit.*, p. 143. L'espressione è di Gryphius e Benjamin la riporta, per sviluppare il suo discorso, assai profondo, sulla componente melanconica che caratterizza afflittivamente la figura del sovrano, partendo qualche pagina prima (p. 140) dalla "Melencholia I" di A. Dürer (1514). Inoltre, nella sua ricostruzione, Benjamin non omette di riferirsi ai "Pensieri" di B. Pascal (p. 142), in cui viene espressa la consapevolezza della malattia della meditazione che affligge l'esistenza, inclinandola verso uno status melanconico. È della complessa "esperienza melanconica" che Benjamin fornisce una penetrante descrizione, dalle prime definizioni aristoteliche all'alto Medioevo e fino all'epoca barocca (pp. 140-161). Non pare che Benjamin fosse a conoscenza dello scritto freudiano sulla melancolia, pubblicato per la prima volta in *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, n. 4, 1917. Rimane, però, da osservare che l'associazione freudiana della melancolia al lutto non rende il discorso attraente, da un punto di vista benjaminiano. La componente luttuosa precipita, in Freud, il melanconico nella "attesa delirante di una punizione" che diviene l'altra faccia della completa "perdita di interesse" per il mondo esterno. Nel profilo ripreso e ricategorizzato da Benjamin, invece, il melanconico non perde mai i suoi attributi positivi di "sovranità decisionale" e "creatività costruttiva", rimanendo prototipo della personalità scissa e dimidiata. Il saggio di Freud *Lutto e melancolia* si può trovare in *Metapsicologia*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 115-134.

²³ Soccorrono ancora le acute osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*. Sul punto, rimane ineludibile R. Klibansky-E. Panofsky-F. Saxl, *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino: Einaudi, 1983. Come è noto, i principali testi classici sulla melancolia sono: "Problemata XXX" attribuito ad Aristotele (trad. it. Aristotele, *La melancolia dell'uomo di genio*, Genova: Il Nuovo Melangolo, (1994)); R. Burton, *Anatomia*

Ma, ora, la melanconia si trova ad essere, in gran parte, revisionata e riadattata dalla dialettica dei poteri globali. Dallo strato antropologico profondo della melanconia viene rimosso il terrore, rielaborato nei termini dell'esperienza della perdita. A sua volta, la perdita viene simbolicamente asportata, attraverso l'estensione onniglobale della presenza. Nello spazio/tempo globale, i poteri globali si fanno onnipresenti ed è attraverso l'onnipresenza che ricacciano indietro e sublimano la paura e la perdita che ora tentano di agire unicamente come minaccia verso l'esterno. Nelle architetture del mondo esterno i poteri globali passano, quindi, alla costruzione e ricostruzione del nemico, la cui distruzione funge da rilevatore immediato della loro propria dismisura. Diventati onnipresenti, incutono terrore che ora agiscono unilateralmente, non essendo più disponibili a subirlo passivamente. Si trasformano, pertanto, in una macchina *ariflessiva* e *reattiva*. Ariflessiva, nel senso che viene in loro meno il pensiero e l'azione dell'autotrasformazione critica. Reattiva, nel senso che l'automodellazione avviene in loro prevalentemente per linee esterno/interno: gli input di comando diventano la risposta autoritaria agli output individuati come lacerazione o messa in crisi della dismisura sovrana.

Dalla paura alla minaccia: sta qui il passaggio chiave che la sovranità-mondo realizza a confronto della sovranità barocca. Detto in termini ancora più chiari: la paura interna (la detronizzazione) viene convertita in minaccia esterna (l'aggressione permanente). Per non avere più paura, i poteri minacciano e cercano di tenere in pugno il mondo sotto la spada dell'intimidazione. I minacciati sono ancora più intimoriti e arrischianti dei paurosi e degli insicuri normali. Alla normalità della paura e dell'incertezza si aggiunge il surplus dell'aggressione intimidatrice, dall'ambito simbolico a quello materiale. E tale surplus diviene status normale. Si delineano qui i contorni di una macchina di potere che riconduce invariabilmente la sua complessità e multiformità ad una struttura metapoitetica espulsiva. In prima istanza, rileviamo l'espulsione di questa struttura antropomorfa profonda e la sua proiezione verso l'esterno, per

della melanconia, Milano: Rizzoli, 1981 (ma 1621). Per studi più recenti, si rinvia indicativamente a: R. Wittkover, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Torino: Einaudi 1968; W. Lepenies, *Melanconia e società*, Napoli: Guida 1981; A. Brilli, (a cura di), *La malinconia nel Medio Evo e nel Rinascimento*, Urbino, Quattro Venti, 1982; J. Hillman, *Trame perdute*, Milano: Cortina, 1985; S. W J. Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano: Guerini 1990; F. Rella, *Negli occhi di Vincent L'io nello specchio del mondo*, Milano: Feltrinelli, 1998; A. Mancini, "Un dì si venne a me malinconia...". *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano: Angeli, 1998; P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna: il Mulino 1999; B. M. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma: Donzelli, 2001; R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano: Feltrinelli, 2003.

farle mettere radice nel mondo. In seconda, registriamo l'espulsione del non-conforme, dell'altero e del diverso da tale struttura che tenta di farsi mondo. La struttura metapoietica dei poteri globali si rappresenta nei termini dell'*assolutamente significante*, declinando ciò che le è esterno come *assolutamente insignificante* e l'ostile come *assolutamente irrilevante*. La sovranità non è più afferrata dallo smodato desiderio barocco di rappresentare la storia; ora, totalmente prigioniera dei suoi deliri, cerca di sostituirsi alla storia, per proteggersi dalla paura e agire attivamente la minaccia.

Nell'epoca della riproduzione virtuale del reale e della riproduzione reale del virtuale, la sovranità-mondo coniuga la storia come catastrofe perenne. Se la sovranità barocca aveva provveduto a dichiarare l'irredimibilità dello spazio/tempo storico, votato e vocato all'immanenza assoluta dell'assoluta caducità,²⁴ la sovranità-mondo cerca disperatamente di attribuire un senso alla esperienza del vuoto, tentando di surrogare l'assenza di trascendenza col pieno della sua presenza. Se già con la morte di Socrate e col barocco muore definitivamente la tragedia, per lasciar posto esclusivamente al dramma,²⁵ ora è il dramma medesimo che si volatilizza nelle sembianze della guerra, della paura, della minaccia e del terrore. Il dramma lascia ora il posto ad un'apocalisse senza redenzione. Della dialettica apocalittica viene conservato il giudizio universalistico; ma da essa è risolutamente espunta qualunque possibilità di transito verso il trascendente. L'apocalisse ora si quotidianizza come firmamento nero imperforabile e invalicabile.

Quella in cui l'umanità si trova inabissata non è una tragedia (non v'è catarsi) e nemmeno un dramma (non v'è melanconia); ma un'apocalisse senza cuore e senza orizzonte. La perdita dell'orizzonte si incarna in una terra cosmica ed una sovranità-mondo che, internandosi in sé, riconoscono solo il loro proprio confine, perdendo irrimediabilmente tutti gli altri. Ma questa perdita è un tremendo atto di forza e, insieme, una devastante pratica di violenza simbolica: è l'*hybris* negativamente categorizzata dalla sapienza greca. Terra e sovranità senza limiti significano esattamente potenza e violenza sconfinate. Niente può qui sconfinare, se non l'esercizio del potere e la sua violenza

²⁴ Si leggano, in proposito, le profonde e struggenti osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*, pp.162-253. Osservazioni che, dedicate all'allegoria e al simbolo, sono giustamente ritenute la parte teoreticamente più feconda del saggio, con il tentativo benjaminiano di definire una "teoria della conoscenza" aconcettuale, basata sulla "conoscenza per visioni" a mezzo dell'allegoria. Teoria che ha costituito anche per noi un riferimento prezioso.

²⁵ Decisive risultano, ancora, le analisi di Benjamin richiamate nella nota precedente. Qui Benjamin si aggancia alle considerazioni genialmente svolte da F. Nietzsche: *La nascita della tragedia* e *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, ambedue in *Opere 1870-1895*, 2 voll., Roma: Newton Compton, (1993). Acute osservazioni, su questo campo problematico, sono articolate da G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo: Sellerio, 1980; in part., pp. 205-212.

simbolica. Il momento escatologico, pur interno alla terra cosmica e alla sovranità-mondo, ripiega su se stesso e si implementa nei puri termini dell'autoespansione illimitata, subdolamente postasi come un immanente trascendentalizzato: cioè, come spazio/tempo infinito incontrollato e incontrollabile, non arginabile e inaggirabile. Allignano in questo sostrato simbolico-antropomorfo sia il paradigma della "fine della storia" (nelle sue varie declinazioni) che la teocrazia del mercato: tanto per fare solo due esempi macroscopici. Teoremi, questi, esemplificativi di un corollario ancora più esiziale: l'assoluta impossibilità ed inanità della ribellione. Il regime simbolico che dissolve in sé tutte le linee di confine trova giustificazione solamente alla sottomissione al comando ed al comando sulla sottomissione. Nuove forme di signoria e nuove forme di servitù si tengono strette in una danza lugubre.

Se il dramma mette in scena la storia che si mostra e avanza con la fisionomia allegorica della rovina,²⁶ la perdita dell'orizzonte trasforma il palcoscenico della storia in castrazione del simbolo. Siamo ora situati non al di qua e non al di là della bellezza, non prima e non dopo il sublime; bensì circondati da cataclismi simbolici, la cui multiversalità di senso ci viene fatta ingoiare acriticamente, non senza averla prima metabolizzata socialmente come sostanza lineare, amorfa e inerte. Paura e minaccia diventano gli strumenti primari e, insieme, ultimativi di tale metabolizzazione: esse agiscono come elementari forze di distruzione/ricostruzione simbolica che serrano l'umanità in un cappio, esaltando la dismisura della sovranità. Le macerie contro cui imbattiamo e con le quali conviviamo vengono contrabbandate come fato necessario, destinalità incombente e irreparabile, in forza di cui è richiesta una dismisura sovrana ancora più sproporzionalmente grande. Come direbbe Benjamin, qui il simbolo riassorbe in sé gli esseri umani, anziché rinviare agli altri (esseri umani) e alla infinita varietà di significato e di senso della vita. È, questo, lo stile della sovranità-mondo. Stile che va al di là della benjaminiana secolarizzazione del tempo come "preciso presente".²⁷ No, qui il presente è globalizzato come infinità: vale a dire, come tempo del continuum. Non è tempo preciso: cioè, tempo della trasformazione. Piuttosto, compare come uniformità accelerata e, insieme, dilazionata come calendario dell'iterazione di processi simbolici disanimati.

La castrazione simbolica che abbiamo appena descritto è il compimento catastrofico della logica unilineare con cui le culture occidentali prevalenti (da Parmenide in avanti) hanno codificato e metabolizzato il simbolo quale contrassegno dell'Uno e negazione dell'Altro. Ma, come sin dal XVI secolo ben

²⁶ W. Benjamin, *op. cit*, pp. 183-184 e *passim*.

²⁷ *Ibidem*, p. 204.

sapevano i Guaraní ed ha riscoperto Jung, il simbolo è "la terra dell'uno e dell'altro insieme".²⁸

Prendiamo, ora, "sul serio" i Guaraní, in una prospettiva di senso che si protende oltre il registro narrativo del discorso antropologico-psicoanalitico. Assumiamo, in prima battuta, il simbolo come *terra*. Immediatamente, ci tocca precisare che esso non è la terra dell'uno *divisa* dalla terra dell'altro; meglio ancora, è terra *non divisa*, perché terra che *non divide*. Innanzitutto, non è divisa dal suo opposto: il *cielo*. Il simbolo, allora, è confluenza archetipica di terra e cielo, luce e tenebra, giorno e notte, contingente e orizzonte. L'ambito entro cui insiste è di tipo cosmico: nascono da qui la sua polisemia di senso e la sua irriducibilità alla semantica.

Ma possiamo, con ciò, dire che il simbolo sia altro dal *conceitto*, il suo doppio, se non il suo opposto escludente? Se è vero che è la crisi del conceitto a far scattare il valore euristico del simbolo, altrettanto certo è che il pieno dispiegamento del simbolo non certifica la morte del conceitto. Piuttosto, ne doma la pretesa di onniscienza e onnipotenza, riconducendolo ad uno status di flessibilità normativa e fallacia epistemologica. Se il conceitto non può più essere elevato come sovrano demiurgico dell'architettura della vita umana, ancor meno lo può essere il simbolo. Nella terra "dell'uno e dell'altro insieme" rientrano sia il conceitto che il simbolo. Non fosse altro per l'evidenza che è, pur sempre, da una persistenza di tipo concettuale che deriva la necessità della giusta messa in valore del simbolo. Il conceitto come "regno del noto" non è opponibile al simbolo come "regno dell'ignoto"; e viceversa. Per l'essenziale ragione, che non è dato stabilire linee di confine certe tra noto e ignoto: noto e ignoto sono reciprocamente l'uno nell'altro e convivono nel medesimo intercampo.

Il simbolo non rivendica per sé una funzione ontologica e nemmeno intende istruire un primato. Anzi, svolge un'operazione di detronizzazione della sovranità del conceitto, di cui combatte l'onnipotenza e, insieme, lo spirito melancconico. La *desovranizzazione* del conceitto operata dal simbolo non è che il processo primordiale, se non archetipico, dello spodestamento del Principe e del Leviatano che governano, prolungando la paura in minaccia. Simbolo e conceitto riconquistano l'orizzonte l'uno e per l'altro: per il Sé e per l'Altro. Si giocano qui le possibilità della speranza di reagire alla melancolia, per uscire dal dispotismo dei segni e dei concetti che sta dietro, sotto e oltre la monopolizzazione del potere, comunque esercitata. Non rimane che lasciarsi andare alle infinite trame del simbolo e inventare nuovi linguaggi che si aprano

²⁸ Sull'argomento, cfr. le bellissime pagine scritte da U. Galimberti, *op. cit.* in part., pp. 13-32. Per la definizione junghiana del simbolo, oltre che all'opera appena citata di Galimberti, si rinvia, perlomeno, a C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Milano: CDE, 1990.

in discorsi ed aprano i discorsi, nelle forme del dialogo e del conflitto di volta in volta inventate e mutate. Qui i linguaggi che si fanno discorsi e i discorsi che non cessano di aprirsi stanno sempre tra noto e ignoto. Ecco perché, in tale prospettiva, simbolo (polisemico) e concetto (desovranizzato) giocano un ruolo assieme e non sono contrapponibili.

Come minimo, quanto appena detto comporta l'esigenza di ripensare quella "crisi della ragione" assurta a leit-motiv del dibattito epistemologico e filosofico degli ultimi decenni del secolo scorso. Ripensare quel dibattito, per conservarne gli umori creativi, accomiatandosi, invece, da paradigmi che, forse, troppo sbrigativamente hanno attribuito al concetto in quanto tale un'azione tirannica, demolitiva degli impulsi vitali ed espropriatrice della conoscenza vera e autentica.

Che la ragione non possa più valere come punto di riferimento privilegiato e orizzonte della vita umana e della stessa riflessione appare, ormai, un dato difficilmente controvertibile. Ma la crisi dei fondamenti e degli universali, a cui noi stessi abbiamo fatto positivo cenno, non comporta perciò stesso la vulnerazione delle facoltà razionali in quanto tali. Piuttosto, indica (questa volta, sì) la crisi della ragione speculativa, metafisica, calcolante, misurante e uniformatrice. Che queste siano le uniche modalità di esistenza della ragione è difficile a sostenersi. Con la crisi dei fondamenti e degli universali, si nebulizza non la ragione in quanto tale; bensì colano a picco i modelli di razionalità dominanti nella cultura occidentale, dall'antichità alla contemporaneità.

Su un versante per intero positivo, la "crisi della ragione" comporta la caduta euristica dei significati totalizzanti e del pensare e significare onniglobante. Con il che entrano in fibrillazione tutte le equipollenti identità organicistiche. Non a caso, "crisi della ragione" e "crisi dell'identità" si richiamano indissolubilmente e ognuna funge come causale di sovralimentazione dello stato di sofferenza dell'altra. Ma la perdita di identità dei significati della ragione metafisica e misurante non comporta, di per sé, la caduta di tensione di tutti i significati e gli enunciati razionali possibili. E questo è già vero con Eraclito, i cui modelli di razionalità e conoscenza sono stati sterilizzati, a partire dalla "teoria delle idee" platonica e dalla metafisica aristotelica.

Ma chiediamoci: "Quando la ragione occidentale pensa la sua crisi?". Allorché - e in maniera alquanto sospetta - dall'abisso in cui è precipitata misura, con il proprio, il fallimento della sua "struttura originaria", la cui catastrofe era ineluttabile.²⁹ Se questo è vero, qui si esprime non già la crisi della ragione in quanto tale; bensì lo scacco dell'itinerario trionfante della filosofia occidentale.

²⁹ Continuano a rimanere decisivi, sul punto, E. Severino, *La struttura originaria*, Milano: Adelphi, 1981; Id., *Essenza del nichilismo*, Milano: Adelphi, 1982.

Parimenti, viene qui alla luce la debolezza intrinseca della "struttura originaria" di quell'itinerario. Ne viene che occorre deviare sia dalla "struttura originaria" che dall'impoverimento unilateralizzante che di essa è stato progressivamente perpetrato. Parlare in questi termini di "crisi della ragione" appare più corretto e, insieme, produttivo: non liquida la razionalità e nemmeno la esalta; ne ricerca, semplicemente, le forme vive accanto e all'interno di altre forme di vita. Siamo dentro il labirinto: non soltanto del simbolo, ma anche del concetto.

Se ci ritriamo dall'esperienza coattiva della perdita dell'orizzonte, impattiamo frontalmente contro il labirinto dei concetti, dei simboli e delle pullulanti e proteiformi realtà dello spazio/tempo che abitiamo. Siamo di nuovo posti di fronte all'orizzonte. Riguadagnare l'orizzonte vuole propriamente dire tornare ad avere memoria del confine e del fatto elementare che viviamo sui e tra i confini. Una volta squarciata la corazza protettiva e intimidatrice che la fodera, ben presto, rileviamo che la globalizzazione è la gravitazione di un labirinto in espansione: confini che si squarciano, accavallano, intersecano, combinano, confliggono, scompongono, intrecciano ecc.. Vivere, abitare, comunicare e sperare significa essere gettati nel cosmo come forme gravitanti di questo labirinto di confini mobili. Del resto, ognuno di noi è mappa costitutiva di confini interni e si interpone relazionalmente e media socialmente come un *interconfinante*. La detronizzazione del sovrano e la desovranizzazione del concetto ci restituiscono alla memoria: cioè, ci riconsegnano alla esperienza interiore ed esteriore del confine. Ricostruiscono, quindi, il nostro rapporto di empatia con il dolore e la gioia che ci circondano, precedono e seguono. La caducità e l'inanità si discoprono in tutta la loro cruda insensatezza: figure e maschere del dominio. Riaffiorano ora gli infiniti possibili e gli infiniti confini: figure e metafore della libertà.

Nell'incontro e nella convivenza difficile tra il simbolo sovrabbondante (di senso) e il concetto desovranizzato, il flusso dell'esistere riprende e la vita ricomincia dalle sue possibilità occultate e conculate. Lo spazio/tempo riacquisisce le sue dimensioni simboliche, semantiche ed esistenziali. Il tempo chiuso si dischiude, per non essere più solo durata del dolore e dell'orrore; lo spazio globale perde il suo carattere onnivoro e ultimativo, per diventare topologia dei confini che intercomunicano senza invadenze. La speranza è il rientro nello spazio/tempo che ci è stato sottratto, per abitarlo. Rientrare nel mondo, per abitarlo, è esattamente lo sperare. Nel mondo si sta ora come abitanti; non più come entità senza un rilievo, un valore e un significato propri. Ce lo indica già Eraclito: risvegliarsi è rientrare nell'universalità, nel tutto governato attraverso tutto. Ma per quanto cammino si possa fare, ci ammonisce ancora Eraclito, non si potranno mai raggiungere i confini dell'anima. La speranza è la ripresa del cammino dell'anima e della voce del

cuore, dai punti/stanti più dolorosi della propria e dell'altrui vita e della vita del mondo. Essa è il risveglio del cammino.

6. Felicità, esilio e parola

Così definito il quadro di insieme, possiamo con maggiore puntualità affrontare alcune delle questioni più delicate fin qui sollevate e che, essenzialmente, trovano ancoraggio nei temi del dolore, del mito e della tecnica.

Per E. Severino, essere uomini significa essere *coscienti del dolore*.³⁰ E qui il dolore non compare tanto nella sua accezione fisiologica, quanto nei suoi attributi esistenziali. Il dolore, per gli umani, nasce dal carattere condizionato del loro essere. Si potrebbe dire: esso è intrinseco alla loro fragilità ed estrinsecato dalla loro limitatezza. Ma, ora, avere coscienza del dolore non significa affrancarsene: esso non è sradicabile dall'esistenza umana. Nelle società antiche, l'elaborazione del mito è stato lo strumento specificamente umano per l'elaborazione del dolore. Poiché il dolore è *irrimediabile*, la vita umana, nel suo primo vagito, si è costituita come *rimedio* al dolore. Le stratificazioni culturali riprodotte da tutte le formazioni sociali dell'antichità non fanno altro che disegnare e innovare il repertorio dei rimedi posti al dolore. Per millenni, le forme della vita umana sono state, in gran parte, determinate dai modi con cui gli umani hanno rimediato al dolore.

A questo livello di profondità, con acume, Severino scorge una prima rilevante frattura nella storia della cultura occidentale: il passaggio dal mito alla filosofia. Il mito pone in scena il carattere tragico della vita; la filosofia si incarica di occultarlo. L'occultamento del tragico (della vita) avviene attraverso la sua cacciata (dalla vita): la filosofia, soprattutto con Platone, si pone come la retta via che, attraverso la verità, conduce alla felicità. Con un'operazione di perfetto rovesciamento, verità e felicità rimpiazzano il dolore come attributi esistenziali della condizione umana. Di fronte al dolore, per vincerlo e ricacciarlo via, si erge il discorso giusto: la verità delle virtù che conducono alla felicità. Nella prospettiva aperta dalla filosofia platonica, la verità illumina e dà senso alla vita, strappandola dall'angoscia del dolore e dal sortilegio del male: diviene il mezzo che conduce al fine della felicità. Essa, cioè, guida gli umani verso la felicità.

³⁰ E. Severino, *Tecnica e architettura*, Milano: Cortina, 2003, p. 25.

La felicità, dunque, diventa il rimedio filosofico al dolore. Ma, come non manca di avvertire Severino, la verità come mezzo e guida del discorso filosofico è anche uno strumento tecnico: a ben vedere, è la *tecnica della verità* che guida e orienta il discorso della felicità. Solo dopo aver operato questo strappo originario, la tecnica può essere ritenuta il destino dell'Occidente. Possiamo anche dire che, in un certo senso, è la verità - l'illuminazione filosofica - ad aver tecnicizzato il mondo. Sembrano, perciò, unilaterali tutti quegli approcci che categorizzano il dualismo assoluto filosofia/tecnica.³¹ Il dominio assoluto della tecnica è stato insediato dal dominio assoluto dell'idea. Meglio ancora: l'ibridazione di filosofia e tecnica si è specificamente posta come rimedio soppressivo del dolore. Nascono anche da qui le sopravvalutazioni moderne e contemporanee intorno al farmaco come cura.

Con la scomparsa del tragico e del dramma viene, così, meno l'esperienza autentica e profonda del dolore. Per sciogliersi dalla stretta del dolore, gli umani si sono spinti nella braccia voraci della idea pura e della tecnicità perfetta. Rimosso il dolore dal loro orizzonte di aspettativa, si sono trovati, di colpo, precipitati negli incubi della vita quotidiana: dalla guerra di strada del medioevo alla guerra totale dell'attualità. Con la globalizzazione, questo processo di lunga lena mette in scena delle vere e proprie allucinazioni collettive. Rivolta alla tecnica la loro disperata invocazione di salvezza, gli umani si trovano da essa precipitati nel vortice del totalitarismo dell'implosione del senso.³² La tecnica è stata divinizzata e, proprio nella qualità di nuovo Dio, viene deputata della salvezza del mondo. Esattamente al contrario, la divinizzazione della tecnica edifica l'inferno sulla terra. Il senso implode; la tecnica esplode. Come già rileva Severino, teologia e tecnologia qui si incastrano perfettamente e, aggiungiamo, partoriscono dei mostri. La deificazione della tecnica è l'elevazione secolare della tecnologia alle forme del divino.

Il tentativo prometeico di guadagnare agli uomini la potenza della tecnicità assoluta degli dèi è la punta estrema verso cui ha potuto spingersi il sacrificio, di fronte al *dolore del non sapere* e del *non potere* degli umani. Il mito è questa narrazione tragica: dà voce e immagine all'impotenza della condizione umana e la rielabora, rendendola vivibile e riscattabile. In esso, il senso non implode; ma illumina e purifica. Grazie al mito, il dolore è attraversato dal riscatto. La messa in catene di Prometeo non significa

³¹ Sulla tecnica, oltre alle opere di E. Severino già richiamate, si rinvia al pregevole e assai profondo U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli, 2002. Non sempre il discorso di Galimberti converge con quello di Severino; come non sempre il nostro discorso converge con quello di Severino e quello di Galimberti. Per la sterminata bibliografia sul tema, si rinvia all'opera appena richiamata di U. Galimberti.

³² Sulla specificità di questo processo, cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit*, pp. 680-715.

l'onnipotenza del dolore e la sconfitta irrimediabile degli umani; piuttosto, segna il declino del titanismo del pensiero tragico. Dalla tragedia si aprono feritoie, per un pensiero ed una prassi che, fatto ritorno dagli dèi agli uomini, sappiano porre il cosmo al centro delle loro attenzioni. Il mito è anche una cosmogonia e, soprattutto per questo, ha aiutato gli umani a vivere nel e contro il dolore, elaborandolo come situazione ineludibile e problema irrisolvibile. È innegabile: come puntualmente colto da Jung, l'uomo del mito si è rivelato ben più saggio dell'uomo della tecnica.

Prometeo si stacca dalle tradizioni; agli occhi degli dèi, ciò costituisce la colpa estrema, poiché messa in discussione è la loro autorità suprema. Come dice Jung: in Prometeo, il più alto grado di coscienza di sé si traduce in colpa.³³ Come evitare la colpa, senza perdere in consapevolezza? Sta qui la domanda ricorrente, rispondendo alla quale fuoriusciamo dal mito, senza sconfinare nella tecnica della verità e nella verità della tecnica. Bene, questa domanda non bisogna mai smettere di porsela: si tratta di avviarsi oltre l'insana pretesa di trovare, per essa, risposte risolutive. Al fondo, è questo stesso domandare perenne a costituire le risposte mai ultimative e sempre in farsi che spostano in avanti, all'indietro ed in profondità la vita degli umani. L'errore tragico di Prometeo e del pensare/agire titanico risiede nella presunzione che la consapevolezza estrema di sé sia la porta di accesso all'attingimento pieno delle facoltà del divino. È, così, che egli cade nella colpa: pensare sé come dispensatore supremo del bene e l'umanità a immagine degli dèi. Così non era e non è. La generosità del sacrificio manca il suo scopo. La tragedia di Prometeo nasce da qui e qui si consuma e muore.

Il distacco dalle tradizioni non è la premessa per la scalata al cielo, in risalita e ridiscesa dall'Olimpo, allo scopo di deificare l'uomo e/o umanizzare il mondo; piuttosto, la mossa strategica che rende l'umanità compartecipe, non già superiore, al vivente umano e non-umano. Le tradizioni vanno superate e conservate, in un incessante movimento di *critica* e *cura*: le origini, costantemente rimesse in questione, non vanno mai perdute; come mai smarriti vanno gli approdi storici del possibile, continuamente ricostruiti e riposizionati. L'origine si riannoda con la meta e, in questo movimento, è modificata essa stessa, perché incessantemente mutano e si riaprono tutti i tempi e gli spazi della vita. La tragedia di Prometeo è la metafora del naufragio

³³ C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Milano; CDE, (1991): 278. Non a caso, l'ostilità dei Titani (non solo di Prometeo) a Giove è celebrata come "introduzione" alla storia del genere umano, già nella tradizione Orfica: cfr. K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano: CDE, 1987, pp. 174-175; tutto il cap. XIII del libro è dedicato a "Prometeo e il genere umano", pp. 174-191. Sul mito di Prometeo, evidentemente, il riferimento primario rimane Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tragedie*, Torriana (Fo), Orsa Maggiore Editrice, 1989, pp. 105-146.

di quel principio primo che si disloca contestualmente come principio ultimo, ponendosi come intrascendibile dell'esistente e sua regola di conformità.

Attraverso l'audacia di Prometeo e il suo tragico scacco la simbolica e la semantica del mito si confessano e, in un qualche modo, svelano l'inconfessabile sete di dominio progettuale dell'esistente che forgia la volontà degli esseri umani. Da questo punto di vista, Prometeo è il padre diretto dell'"oltre-uomo" di Nietzsche; evidenza che testimonia quanto il filosofo tedesco, nonostante i suoi intenti, non sia riuscito ad affrancarsi del tutto dall'epos greco. La tecnica fattasi verità e la verità fattasi tecnica, invece, esercitano un potere di condizionamento assoluto sulla simbolica e la semantica. Nel paradigma prometeico il simbolo soffre, ma parla; in quello della tecnica, è ridotto alla condizione di ancilla: tace e obbedisce. Su questo crinale, come ben ci avverte Severino, nella deificazione secolare della tecnologia si consuma una frattura ben più profonda di quella segnata dal passaggio dal mito alla filosofia: l'attribuzione alla tecnica del potere mitico della salvezza trasforma l'originaria *verità* in *fede*.³⁴ Ma quella della fede è una condizione di *non verità*: emerge, così, il carattere di non verità di ciò che, pure, si intende salvare.³⁵ La fede rimanda, invariabilmente, alla potenza: cioè, alla non verità del potere. La tecnica come *scopo* che *realizza scopi* è il nuovo Dio; la pura e semplice realizzazione di scopi è il ritrovato che cancella il dolore e si pone come surrogato della felicità e delle virtù.

Secondo Severino, la tecnica porta a compimento il destino nichilista dell'Occidente, sospingendo verso l'apice e sublimandola quella dialettica originaria che, dal *Sofista* di Platone, continuamente fa scorrere tutte le "cose"

³⁴ E. Severino, *op. ult. cit.*, p. 77. Il tema è toccato da Severino anche in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano: CDE, 1988, già nel primo capitolo che affronta, in termini critici, il tema dei "limiti dello sviluppo". Qui egli riconduce il concetto di *fede* alla nozione weberiana di "sopravvivenza dell'umanità", ritenuta (appunto) una "fede" che si scontra con altre "fedi" (pp. 24-25). Se tra "diritti uguali", come ben ci ha insegnato Marx, vince sempre il diritto del "più forte", nel conflitto tra fedi vince quella che ha più "forza" di persuasione e di colonizzazione. Il carattere di verità di una fede, fin dall'inizio, poggia sul potenziale di forza implicita che essa è in grado sprigionare. Riportiamo questo passaggio chiave di Severino: "In una situazione in cui domina la fede nell'impossibilità di una qualsiasi verità definitiva, ciò che fa decidere lo scontro tra le diverse fedi di cui quella dominante è cosciente non è la loro verità incontrovertibile - giacché esse sono fedi, proprio perché non sono verità incontrovertibili -, ma è la loro forza pratica, cioè, da un lato, la loro forza di persuasione, dall'altro lato la capacità del loro contenuto di persuadere che esso consente il dominio sulle altre fedi e sul mondo. Dove, come nella nostra civiltà, si crede che la scienza sia l'unica forma autentica di sapere, la fede più forte è quella nella cui maggiore forza si ha fede, E l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è appunto la fede nella cui maggior forza si ha fede e che quindi domina e conduce al tramonto ogni altra fede" (p. 25).

³⁵ *Ibidem*.

dal niente verso l'essere e dall'essere verso il niente.³⁶ La tecnica è qui nichilismo estremo ed alienazione perfettamente compiuta. Ed alienazione del soggetto umano medesimo, dalla tecnica asservito. Niente più della tecnica riduce gli "enti" a *prodotti*: cioè, creati dal nulla e verso il nulla condotti. Niente più della tecnica riduce i soggetti stessi in "enti": cioè, in prodotti. L'intuizione di Severino è fondamentale, poiché ci consente di demistificare uno dei luoghi originari della metafisica occidentale, entro il cui ambito è l'essere medesimo ad essere forgiato e concepito come *téchne*; il che segna anche un importante spartiacque rispetto all'ontologia esistenziale di Heidegger.³⁷ Da questo tratto originario, aggiungiamo, promana il carattere violento dell'ontologia dell'essere e di qualunque altra ontologia.³⁸ Possiamo dire: l'ontologia reca impressa entro di sé il marchio della violenza, in quanto è specificamente riduzione dell'essere a produzione: ontologicamente, la vita umana e non umana è un prodotto. L'Altro è, allora, ciò che non si lascia ridurre allo status di prodotto: in quanto tale, o non entra mai in produzione, oppure è da essa espulso. Ma, a ben guardare, la stessa rimozione dell'Altro è un'operazione produttiva: il processo tecnico attraverso cui si decide *quali* "enti" mettere in produzione è, contemporaneamente, *produzione dell'esclusione* dell'Altro, non semplicemente base della spirale consumistica. E l'esclusione dell'Altro si spinge ben avanti ed in profondità nel processo produttivo, fino a divenire produzione bellica. Col che, di nuovo, tutto ritorna con coerenza nel circolo chiuso essere/nulla, della cui raggiera, più che mai nella globalizzazione, traggono profitto la teologia del mercato e la teocrazia del terrore.

³⁶ Per una ricostruzione del quadro di insieme e delle linee di articolazione principali del pensiero di Severino, oltre alle opere già citate, si rinvia a: *Gli abitatori del tempo*, Roma: Armando, 1978; *Legge e caso*, Milano: Adelphi, 1979; *Téchne*, Milano: Rusconi, 1979; *Destino della necessità*, Milano: Adelphi, 1980; *La filosofia del futuro*, Milano: Rizzoli, 1989.

³⁷ La circostanza è acutamente individuata da U. Galimberti: "Qui Severino ha visto meglio di M. Heidegger, perché, a differenza di Heidegger, ha colto nella stessa concezione greca dell'essere, che l'essere era già pensato fin dall'inizio come *téchne*" (*Psyche e techne*, cit., nota n. 11, p. 349). Sicché non può meravigliare che, mentre per Severino la tecnica è coerentemente il campo dell'alienazione, per Heidegger costituisce ancora "l'ambito del disvelamento" (cfr., soprattutto, M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, (1976)). Se la critica severiniana ha, come crediamo, fondamento, non è "il regime della verità" e del "disvelamento" a caratterizzare la tecnica, come ancora reperiamo in Heidegger; al contrario, la verità che si costruisce come tecnica e, più ancora, la tecnica che si irradia come verità allestiscono il *regime del potere*: vale a dire, il dominio della non verità. Come ci ricorda, con efficacia, U. Galimberti: "... nell'orizzonte dischiuso dalla tecnica, la verità non è più *svelamento*, ma *pratica di dominio* (op. ult. cit., p. 349; ma, più in profondità, pp. 356-369).

³⁸ Sia concesso, per lo sviluppo di questo discorso, rinviare a A. Chiocchi, *L'Altro. Del vivente e del morente* (prima parte), cit.

Da questo angolo di osservazione, la produzione di massa costituisce l'astuzia più raffinata attraverso cui il dolore viene convertito in consumo ed il consumo in (pseudo)felicità. L'edonismo consumistico delle società ad alto coefficiente di sviluppo, soprattutto dagli anni '70 e '80 del secolo scorso, supplisce alla carenza di creazione poietica: là dove la vita è ridotta al produrre, è messa in catene la poiesi, intesa come attività creativa non riducibile alla strumentalità della produzione/riproduzione.³⁹ Ciò conferma e spiega meglio il processo di cattività del simbolo, di cui il logos si è reso protagonista. La schiavitù del simbolo e la messa in catene della poiesi sono due processi strettamente collegati, non separabili, se non per comodità di analisi ed esposizione. La dominazione tecnica del mondo nasconde la sua insensatezza e l'insensatezza del mondo in cui viviamo, falcidiando l'eccedenza del simbolo e sterilizzando la non strumentalità dell'agire poietico. Il non senso si fa, così, senso; o meglio: l'implosione del senso e la perdita dell'orizzonte si mascherano e diffondono come tempi e luoghi dell'umano e del non-umano. Il rapporto col mondo diventa di puro consumo; ma consumando, si smette di vivere e di riflettere. Il mondo che consumiamo, in realtà, ci consuma, senza che nemmeno ne avvertiamo il rischio tremendo. L'Altro è aborrito, proprio perché non è consumabile; soltanto quando lo abbiamo assimilato e neutralizzato culturalmente, siamo disposti a consumarlo e a farci consumare da lui. Tutto deve sempre rientrare nella spirale infernale del consumo, escrescenza estrema del cerchio essere/nulla. Nell'epoca presente, questa dialettica terribile raggiunge il culmine: come una colata lavica inarrestabile, intende sottomettere a sé lo spazio globale in tempo reale.

Stando così le cose, di fronte al dolore e al male che abitano il nostro tempo, la mistica della riconquista del senso si rivela un'arma troppo spuntata. Se non regrediamo dalla implosione del senso (e dal totalitarismo che ne è la causa) ai nascosti e sottostanti processi di schiavitù del simbolo e di cattività della poiesi, siamo destinati a rimanere prigionieri del cerchio infuocato del dominio della tecnica. Altrimenti detto: il senso non è salvabile, se non si fuoriesce dall'ambito dei meri mezzi e non si assume la consapevolezza estrema che è proprio il senso il *prodotto per eccellenza* della struttura metapoietica che domina il mondo oggi. Quando la produzione assume le modalità della *produzione di senso*, il mero appello al senso non costituisce e nemmeno prefigura opzioni valide. È nel senso medesimo, così come costruito dagli esseri

³⁹ Per l'argomentazione dell'assunto, sia consentito rimandare a A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino: Associazione culturale Relazioni, 1995 (in part., cap. 2, §§ 2, 10, 13); Id., "Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70", Mercogliano (Av), *Quaderni di "Società e conflitto"*, 1997 (in part., cap. 2, §§ 1-2). In tutti e due i testi, viene assunto come principale riferimento teorico G. Marramao, "Metapolitica", *Laboratorio politico*, 1, 1983.

umani sin dall'antichità, che va ricercato il limite estremo. Se dai Greci all'epoca romantica, il male è ancora una figura esterna, antagonizzata come "destino" o "fato", nell'epoca del dominio della tecnica le figure del male si interiorizzano nelle forme e nei mezzi stessi che l'umanità ha forgiato, per dominare il mondo: la tecnica è ora il virus dell'umanità.⁴⁰ In quanto ragione costitutiva dell'essere e della civiltà, la tecnica fa ricadere le ragioni e le regioni del male in un universo interamente umano: quello dei prodotti. È nel regno dei prodotti che ora si agitano e nascondono le figure del male che diventa, perciò, una presenza ancora più inquietante, sottile e metafisica. La produzione di massa, anziché generare i prodotti della felicità e/o la felicità come prodotto, irradia i centri diffusivi dell'angoscia, per eccesso di macchinismo e consumismo. L'angoscia contemporanea nasce, in gran parte, dal terrore ancestrale di perdere il possesso della tecnica e la fruizione dei suoi prodotti materiali e simbolici. L'umanità, soprattutto quella che abita le regioni dello sviluppo tecnologico, teme di essere estromessa dal circuito del consumo, interiorizzato come la "valle dell'Eden". L'infelicità, costruita con i codici simbolici della tecnica, è assunta per intero come indigenza, nel senso di mancato o insufficiente consumo. Il macchinismo consumistico è il surrogato della felicità o, per meglio dire, il velo di ignoranza steso sull'infelicità. Ecco perché oggi nel mondo della tecnica siamo tutti *in esilio*.

Si tratta di rompere, dunque, l'esilio della tecnica e cominciare a pensare/costruire la felicità dentro e oltre questo esilio. Ciò inizia a diventare possibile, se sradichiamo la riflessione e l'attenzione dall'essere. Si afferma, allora, l'urgenza di ripensare la storia dell'Occidente. E pensarla non più solo come "storia dell'essere" che tende al niente; ma anche come struttura del caos cosmico, di cui la metamorfosi vivente, non già la sequenza essere/niente, è la chiave di lettura principale. Anche essere e niente sono strutture della metamorfosi; ma strutture *posizionali* e non *transizionali*,⁴¹ in quanto riproducono all'infinito gli stessi regimi, variandone esclusivamente l'allocazione gerarchica.

Concentrando l'indagine sul campo simbolico, ci resta da precisare che l'esilio nella tecnica e della tecnica si stratifica culturalmente e storicamente come progressiva interiorizzazione e mondanizzazione della colpa, di cui il "peccato originario" biblico è l'archetipo. In questa tradizione teologica, come è noto, la sofferenza è l'emanaione della colpa: si soffre, perché si è colpevoli. Senza colpa non vi è sofferenza; bensì *angoscia*. La teologia cristiana, però, prevede anche l'angoscia innocente, quella senza peccato che, per molti versi, tormenta Giobbe. In genere, chi soffre ne conosce i motivi, perché sa di essere

⁴⁰ Cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit.*, p. 689.

⁴¹ Sul punto, sia concesso rinviare a A. Chiocchi, "Il concetto di intercampo", cit.

in colpa. Chi è angosciato, invece, non conosce i motivi del soffrire; non avendone cognizione, si sente perseguitato da entità ostili e superiori. Nasce da qui il dilemma dell'incolpevole Giobbe che precipita nella sofferenza, senza riuscire a ravvisare la colpa che ne è all'origine. Nondimeno, in Giobbe, mai viene meno la fiducia in Dio.⁴² Contestuale alla angoscia è, pertanto, la domanda: "Ma perché soffro? per quale colpa?".

Nel dominio incontrollato della tecnica si soffre non solo senza conoscerne i motivi, ma senza più nemmeno domandarsi il perché. La sofferenza si dilata angosciosamente e l'angoscia diventa condizione della sofferenza. Così, l'angoscia metafisica prende il sopravvento. Ciò in tanto avviene, perché rimesso è il problema della colpa. La sofferenza è qui la proiezione necessaria non della colpa interiore, ma la conseguenza possibile dell'aggressione esteriore. La tecnica è l'involucro ovattato che protegge dall'aggressione e, insieme, proietta nel mondo esterno un progetto di dominio totale. La colpa si interiorizza nella tecnica che, poi, la rimuove e, nel contempo, la mondanizza. Ne consegue un regime carente di vita così designabile: è colpevole chi non è premiato dal primato della tecnica. Si delimitano i contorni di una situazione, in un certo senso, metafisica, in quanto il meccanismo che esclude dal premio i colpevoli si afferma come orizzonte primo e ultimo, dimensione intrascorribile della condizione umana. Dalla colpa rimossa trascorriamo al "premio" corrisposto dalla rimozione: l'esilio nel dominio della tecnica; fenomeno, questo, anch'esso a sfondo "metafisico". Come è cancellata ogni traccia di colpa, così viene occultato l'esilio, a cui la tecnica costringe. Anzi, l'esilio viene esperito come felicità: più si è esiliati nella tecnica, più si crede di aver attinto lo status di felicità. Nella globalizzazione, essendo la rimozione della colpa incommensurabile, l'esilio è integrale. E dunque: la felicità, in quanto maschera dell'esilio, è solo degradazione e degenerazione. Più si consuma tecnica, più si è consumati da essa. In questo consumo, più ci si crede felici e più, invece, si è infelici: in esilio, nel cuore stesso della vita.

Il terrore a cui ricorrono i poteri globali ha questo solido terreno di coltivazione. Ciò illustra piuttosto bene anche i motivi che ne fanno un'entità sempre più impalpabile e difficilmente designabile, a misura in cui si carica di un sentimento di angoscia metafisica. Qui il rimedio non è fornito dalla metafisica, ma dall'identificazione (sociologica) dell'Altro come autore della minaccia angosciante, in virtù della quale, come Giobbe, si sente la propria vita appesa ad un filo. Il sentimento dell'angoscia viene agito dai poteri globali, esattamente, come devalorizzazione compiuta della vita umana (personale e collettiva). Essi fanno sapiente uso della tonalità filosofico-affettiva del

⁴² Intorno alla figura di Giobbe e al tema dell'angoscia, cfr. il bel libro di G. Mura, *Angoscia ed esistenza*, Roma: Città Nuova, 1982.

nichilismo: il *niente* apocalittico e metafisico è la migliore condizione di partenza, per l'affermazione su scala planetaria del loro dominio. Più il sentimento del niente invade il mondo, impossessandosene, più i poteri globali giustificano e alimentano la loro propria insindacabile sovranità, postulandosi come l'unico vero "essere" opposto al "niente" e, nel contempo, come il più terribile "essere" generatore del più terribile "niente". In tutti e due i casi, essi si mostrano come entità orribili: onnipotenti e spietate, capaci di produrre qualunque catastrofe e di neutralizzare qualsivoglia male. Sono diventati Behemoth e Leviathan insieme, rifusi e rifondati nella stessa figura antropomorfa e nella medesima unità di spazio e di tempo.

Sedizione (Behemoth) e ordine (Leviathan) sono le strutture che, fondendosi, incarnano la sovranità-mondo. Contrariamente a quanto sarebbe dato pensare, i luoghi entro cui questo bifrontismo massimamente si esercita non sono di ascendenza politica; bensì estetico-esistenziale. L'esilio della tecnica non solo crea pseudo-felicità di massa, ma declina e organizza a livello planetario l'*economia della felicità*. L'economia della felicità assurge alla dimensione di super branca dell'economia del consumo, sostituendo l'economia del benessere, dato che la customizzazione della produzione non si regge più sulla produzione di oggetti seriali *durevoli*. La felicità, al contrario del benessere, non è uno status durevole; ma una condizione precaria che richiede una riproduzione puntuale, attraverso l'offerta di prodotti e consumi gratificanti, di generazione sempre più evoluta. La globalizzazione accetta la sfida dei padri costituenti americani e la supera, stravolgendone il senso: in luogo del diritto della *ricerca* della felicità, subentra l'*offerta* della felicità che diviene il bene di consumo più ambito e riprodotto. Qui si è e si diventa felici soltanto all'interno del canale dell'offerta, consumandone i prodotti materiali/immateriali e l'arcano simbolico che li qualifica. La produzione di oggetti seriali *volatili* è la chiave di volta dell'economia della felicità: dalla cura del corpo e della mente alla cura del sé. Già oggi, l'economia della felicità fattura mille miliardi di dollari l'anno, superata soltanto dall'industria dell'auto e dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione.⁴³ In questi termini rinnovati, per i poteri globali, la felicità diventa la questione politica per eccellenza, quanto più si contrappone al "nulla" e, simmetricamente, si pone e viene posta come qualificazione principale dell'"essere".

Sull'abisso dello spettro della felicità offerto e imposto dall'esilio della tecnica, si erge la necessità impellente di un pensiero/prassi oltrepassante che è pensiero/prassi della speranza e, insieme, pensiero/prassi problematico. Situarsi oltre l'agonia della tragedia e i dilemmi dell'angoscia: questo il

⁴³ D. Taino, "Ma è possibile essere felici? Il tormento dell'Occidente (ricco)", *Corriere della Sera*, 5 luglio 2004, p. 16.

passaggio che si para innanzi a noi e che dobbiamo aprire e varcare. Dall'inferno dell'anima, dal dolore della carne e dalle contorsioni della riflessione occorre risalire, non solo per restituire il respiro all'oscuro, al simbolico, al mistico e all'irrazionale, soffocati dalla razionalità filosofica; ma anche e soprattutto per non rimanere prigionieri della nostalgia del *mai stato* o dell'*altrimenti possibile*. Occorre riaprire tutti i dialoghi interrotti o bloccati del tutto tra il certo e l'ignoto, tra l'Io e l'Altro. Diversamente, ci ridurremmo all'ennesima operazione di facciata che cambia gli enunciati, ma non i codici. Non basta strappare la parola al linguaggio, se, poi, essa non apre nuovi linguaggi; se essa medesima non si rivela inciampo, intralcio, perché parte più interna e vulnerabile del *male di esistere*. Per la parola - e sommamente per la parola poetica - tutto è mistero: il nulla, l'uno, il molteplice, l'origine, il silenzio, il sacro ecc.

La parola manca di visione: è vero. Ed è circondata dalla realtà: è parimenti vero. La parola, come gli umani, è sempre vista e mai vede. Come gli umani è, dunque, sempre perseguitata. Come, con profondo rigore, ci mostra Maria Zambrano, la persecuzione è la prosecuzione dell'*essere sempre visto*, senza *mai riuscire a vedere*.⁴⁴ La parola non sa mai niente e niente conosce. Essa non fa altro che rimediare a questa impossibilità. Al fondo, questa è la sua ragion d'essere vera. Dal nostro punto di vista, essa non è *rappresentazione*, ma *rimedio* conoscitivo del non sapere e del non potere. Allora, non è principio di individuazione, ma esposizione delle domande già inoltrate: non le identifica, ma le rende visibili. Tra identificazione e visibilità rimane uno scarto: ciò che è visibile, non per questo è identificato ed è identificabile. All'inverso, è proprio il visibile che, a volte, è meno identificabile dell'invisibile. Nella mancanza di identificazione che ne qualifica lo statuto la parola non è riducibile a domanda: non si forma davanti a qualcuno che può rispondere; è già risposta alle domande silenziose e inascoltate che tutti ci hanno indirizzato e che sono lì, in attesa del dialogo. Essa, cioè, è sempre sola, anche davanti a se stessa. Rompe la solitudine, con l'ascolto e la risposta; ben prima della domanda. La parola ascolta; perciò, chiede. Ascolto e domanda costituiscono il suo cuore vibrante e la ragione di tutte le sue sofferenze. Nell'ascolto/domanda che è proprio della parola si coltiva la speranza: ascoltare tutti significa rispondere a tutti, sperando che la risposta arrivi a segno e partorisca le domande nuove, in noi, in chi ci ascolta, in chi ci interroga e in chi interroghiamo. La parola, in estrema sintesi, chiama l'altro attraverso se stessa e se stessa attraverso l'Altro.

Ecco perché, per Ingeborg Bachmann, il mancare delle parole equivale al mancare del mondo e la mancanza di mondo indica la mancanza di parole

⁴⁴ Cfr. Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma: Ed. Lavoro, 2001.

nuove. La parola non è solo monologo dell'angoscia, ma anche dialogo della speranza. La poesia dice: "Lasciatemi morire!". Ma il verso, nel desiderio di morte, cova una insurrezione.

(...)

Non è morire, è insorgere
la parola. Senza comprensione
per lo sfruttamento
porre fine a questo sfruttamento: Venga la rivoluzione.
Venga, che venga dunque.
Io dubito. Ma venga
la rivoluzione. anche del mio cuore.

Ingeborg Bachmann⁴⁵

Nella parola che desidera morire sta la vita che rinasce e che ci chiama ad un cammino più difficile, attraversando oscurità impervie. La solitudine della parola cerca l'abbraccio della vita: sa bene che questa non è lo "smalto del nulla". Tanto più oggi, nel deserto dell'angoscia planetaria, la parola chiama all'ascolto di voci sotterranee e all'avvistamento di volti nascosti. Passa (anche) per la parola l'evocazione degli stranieri che ospitiamo dentro di noi e che, tuttavia, siamo restii ad accogliere senza riserve, pur essendo loro una delle sorgenti vitali intorno cui la nostra identità si è da sempre formata. Ben venga, allora, la rivoluzione del cuore ☰

⁴⁵ Ingeborg Bachmann, *Non conosco paese migliore*, Parma: Guanda, 2004, p. 13; i versi citati chiudono l'abbozzo lungo "Ingresso nel partito". Il libro in questione è una raccolta postuma di frammenti e abbozzi, scoperti dai due fratelli della Bachmann: dato alle stampe a Monaco nel 2000, è stato tradotto da Silvia Bortoli e appena pubblicato

Il relativismo, il cristianesimo e l'occidente *

MARCELLO PERA

1. Il tema

Quando Monsignor Fisichella mi invitò e mi lasciò libero di svolgere un tema di mio gradimento, presi al volo l'occasione per scegliere un argomento che da tempo mi preme, mi induce a riflettere, spesso a scrivere: lo stato dell'Occidente. Ho allora ripescato le mie riflessioni, ho deciso di abbreviarle, aggiornarle e sottoporle a voi. Perché proprio queste riflessioni e non altre, lo dichiaro in anticipo per presentarvi la cornice entro cui intendo muovermi e consentire a voi una migliore valutazione critica delle mie opinioni.

I "perché" sono tre. Perché ritengo che l'Occidente soffra di un grave stato di crisi culturale. Perché ritengo che questa crisi rischi di toccare, se non la dottrina, la predicazione della Chiesa cattolica. E perché –siccome, né per laici né per credenti, c'è Occidente senza cristianesimo– io ritengo che il cristianesimo possa contribuire in maniera decisiva a curare la sofferenza dell'Occidente.

Questa sofferenza di cui parlo ha un nome noto, relativismo, e da qui comincerò.

2. Un sintomo: l'autocensura dell'Occidente

All'inizio del suo celebre saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Max Weber si pose la seguente questione: «per quale concatenamento di

* [N. del E.] Lección magistral tenida el 18 de mayo de 2004, en la Pontificia Università Lateranense de Roma en ocasión de los 150 años de la fundación de la Facultad de Derecho Civil.

circostanze è avvenuto che proprio sul suolo occidentale, e qui soltanto, la civiltà si è espressa con manifestazioni, le quali –almeno secondo quanto noi amiamo immaginarci– si sono inserite in uno svolgimento, che ha valore e significato universale?» (M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Leonardo, Roma 1945, p. 1).

Weber parlava in particolare «della più grande forza della nostra vita moderna: del capitalismo», ma sono parecchie le creazioni e le istituzioni dell’Occidente alle quali può essere applicato il medesimo quesito. Qui non mi occuperò dell’aspetto storico del quesito. Ciò su cui invece desidero richiamare l’attenzione è un problema filosofico, culturale, di tipo nuovo e paradossale.

Si tratta di questo. Mentre tutte le spiegazioni che si sono succedute hanno mantenuto la genuinità del quesito di Weber, oggi –esattamente cento anni dopo la sua opera– è lo stesso quesito ad essere posto in questione. Il pensiero attualmente prevalente in Occidente a proposito delle creature universali dell’Occidente medesimo è che nessuna di esse ha valore universale. Sì che raccomandare le nostre istituzioni al mondo sarebbe un gesto di arroganza intellettuale. E sì che cercare di esportare queste istituzioni presso culture e tradizioni diverse dalla nostra sarebbe un atto di imperialismo.

Ognuno può facilmente convincersi di quanto questa convinzione sia diffusa riflettendo su un sintomo: quell’autocensura e autorepressione che si nasconde sotto le vesti di ciò che si chiama solitamente “linguaggio politicamente corretto”, una sorta di “neo-lingua” che l’Occidente oggi usa per ammiccare, alludere, insinuare, ma non per dire o affermare o sostenere.

Si consideri un fenomeno. Tutto si può confrontare e valutare dentro la cultura dell’Occidente –persino la Coca Cola col Chianti–, e molto è concesso di confrontare fra particolarità della cultura occidentale e particolarità di altre culture. Ma quando si arriva alle culture medesime o a raggruppamenti di identità superiore –come le civiltà di cui parlava Max Weber ieri e Samuel Huntington oggi– e queste culture o civiltà si vogliono mettere in gerarchia o anche solo ordinare sulla scala delle preferenze “migliore-pegiore”, ecco che scattano l’autocensura, la proibizione e le manette linguistiche. Con la conseguenza che, ove si trovi una cultura che non abbia o decisamente respinga le nostre istituzioni, non ci è consentito di dire che la nostra cultura è migliore di quella o anche solo preferibile a quella.

Questa forma di “rieducazione linguistica” a me suona inaccettabile. La respingo per ragioni intellettuali e la respingo per ragioni morali (cioè che, alla fin fine, è la ragione vera per cui si respingono le posizioni intellettuali). Comincio dalle prime, ma prima di dirne i motivi filosofici generali, considero un caso concreto.

3. Due paralisi dell'Occidente

Dodici anni fa, nel 1992, uno studioso francese di questioni islamiche, Olivier Roy, scrisse un libro intitolato *L'échec de l'Islam politique* (Editions du Seuil, Paris 1992). La sua tesi, detta con le sue parole, era che «l'Islam politico non resiste alla prova del potere (...) L'islamismo si è trasformato in un neofondamentalismo che si cura soltanto di ristabilire il diritto islamico, la sharia, senza inventare nuove forme politiche» (p. 9).

La prova di questa tesi Roy la trovava in una lunga serie di assenze o mancate risposte: l'Islam, a suo dire, non ha prodotto nessun modello politico proprio; nessun sistema economico particolare diverso da quelli noti; nessuna istituzione pubblica che funzioni in modo autonomo; nessuno spazio libero fra la famiglia e lo stato; nessun riconoscimento paritario della donna; nessuna comunità sovranazionale diversa da quella religiosa; eccetera. Insomma, uno scacco. Scriveva Roy: anziché aprirsi a sbocchi nuovi, «la parentesi islamista ha chiuso una porta, quella della rivoluzione e dello stato islamico» (ivi, p.11).

È vera o falsa questa tesi di Olivier Roy, e di molti altri che in Occidente pensano alla stessa maniera? E, se è vera, si può allora dire oggi che il modello occidentale è migliore di quello islamico, come ieri si diceva che la democrazia occidentale è migliore del comunismo?

La risposta alla prima domanda dipende soltanto da ricerche e analisi empiriche. La risposta alla seconda domanda non dipende invece unicamente da analisi, perché manifestamente esprime una valutazione ("migliore"). In proposito, una distinzione preliminare è fondamentale.

Si tratta della distinzione tra giudizio e decisione, cioè della distinzione tra affermare una tesi e assumere un atteggiamento. Le due questioni sono relate, ma, da sé sole, non sono relate dalla logica deduttiva. In particolare, affermare la tesi che il modello delle istituzioni democratiche e dei diritti dell'Occidente è migliore del modello dell'Islam non implica assumere alcun corso di azione particolare. Si può dire che l'Occidente è migliore dell'Islam e tollerare l'Islam, rispettare l'Islam, dialogare con l'Islam, disinteressarsi dell'Islam, oppure ostacolare l'Islam, confliggere con l'Islam, e così via, secondo la gamma degli atteggiamenti possibili.

Con un errore madornale, che però rivela il suo stato d'animo, la cultura dominante in Occidente invece pensa il contrario. Pensa che un "deve" discenda da un "è", per cui, se si sostiene che l'Occidente è migliore dell'Islam –oppure, per scendere nel concreto, che la democrazia è migliore della teocrazia, una costituzione liberale migliore della sharia, una decisione parlamentare migliore di una sura, una organizzazione internazionale migliore

della humma, una sentenza di un tribunale indipendente migliore di una fatwa, eccetera-, allora ci si deve scontrare con l'Islam. Un errore logico, appunto, che si aggiunge all'altro, quello di ritenere che le nostre istituzioni non abbiano diritto a essere considerate migliori di altre.

La conseguenza di questi due errori è che oggi l'Occidente è paralizzato due volte. È paralizzato perché non ritiene che ci siano buone ragioni per dire che esso è migliore dell'Islam. Ed è paralizzato perché ritiene che, se queste ragioni ci fossero, allora dovrebbe combattere l'Islam.

Personalmente, nego queste posizioni. Nego che non vi siano ragioni valide per giudicare se certe istituzioni siano migliori di altre. E nego che da un tale giudizio nasca necessariamente uno scontro. Non nego però che se, ad una profferta di confronto si risponde con uno scontro, lo scontro non debba essere accettato. Affermo piuttosto il contrario. Sostengo con convinzione i principi del dialogo, della tolleranza, del rispetto, ma sostengo anche che, se qualcuno rifiuta la reciprocità di questi principi e ci dichiara una ostilità o la jihad, allora dobbiamo prendere atto che è un nostro avversario e difenderci. In sostanza, rifiuto l'autocensura dell'Occidente. Spiego perché.

4. Il relativismo dei contestualisti

L'idea secondo cui non vi sarebbero buone ragioni per giudicare culture o civiltà è notoriamente l'idea del relativismo. Essa oggi prende vari nomi: "pensiero post-illuministico", "pensiero post-moderno", "pensiero debole", "pensiero senza fondamenti", "pensiero senza verità", "decostruttivismo", eccetera. Il marketing è vario, ma il target è sempre lo stesso: si tratta di far proseliti all'idea che non esistono prove o argomenti solidi per stabilire che qualcosa è migliore, o vale, più di qualcos'altro.

Il relativismo parte da un dato incontestabile: la pluralità dei valori, e da una posizione anch'essa difficilmente contestabile: la non componibilità di tutti i valori, nel senso che esiste sempre una circostanza in cui perseguire un valore (poniamo l'amicizia) è incompatibile con il perseguirne un altro (poniamo la giustizia). Si pensi al caso, da seminario di filosofia morale, in cui un amico abbia commesso un reato sotto i nostri occhi: si deve violare l'amicizia e denunciarlo o mantenere l'amicizia ed essere complici?). Ma da queste premesse il relativismo fa discendere la conseguenza disastrosa che gli insiemi di valori, come le culture e le civiltà, non possono essere giudicati l'uno a fronte dell'altro.

Le strade percorse per arrivare a questa conseguenza sono soprattutto due.

La prima strada è quella imboccata dalla filosofia del Wittgenstein delle Ricerche filosofiche con la sua tesi che ogni “universo linguistico,” quale è quello delle culture o delle civiltà, ha le proprie regole di costruzione, significazione e decisione. L’argomento a favore di questa tesi è che i contenuti non possono essere separati dai criteri con cui li si giudica. Il vero, il bello, il buono in una cultura sono tali secondo i criteri con cui li si definisce in quella cultura. I criteri sono sempre infra-, mai inter-culturali; essi sono contestuali.

Per criticare questa tesi, mi limito ad osservare che per giudicare se una cultura A sia migliore di una cultura B non occorre un meta-criterio comune ad A e B; è sufficiente che i membri di A e di B desiderino impegnarsi in un dialogo e sottoporsi alle critiche reciproche. Durante o alla fine del dialogo, un interlocutore si troverà in difficoltà con l’altro e a quel punto la tesi dell’altro sarà la posizione migliore. E migliore nell’unico significato che è concesso ai mortali di conoscere: migliore perché resiste alle critiche.

All’obiezione: “ciò che tu ci stai proponendo è la vecchia tecnica dell’elenchos, o della confutazione, di Gorgia, Socrate, Platone e Aristotele, e dunque un criterio buono solo dentro una cultura, quella occidentale”, si può replicare in tanti modi. Alla fine, con la “prova del nove”. Se i membri della cultura B mostrano liberamente di preferire la cultura A e non viceversa – se, ad esempio, i flussi migratori vanno dai paesi dell’Islam all’Occidente e non viceversa –, allora c’è ragione di credere che A sia migliore di B. E all’ulteriore obiezione: “ma questo è falso, perché la conversione di B ad A può essere frutto di indottrinamento, di propaganda, di un abbaglio”, si può rispondere: “se tu, che sei un relativista contestualista appartenente alla cultura A, parli di abbaglio, ti contraddici, perché, per riconoscere un abbaglio operante nella cultura B, dovresti avere un criterio di abbaglio comune ad A e B che consentisse di distinguere il reale dall’apparente in entrambe”. Ma se c’è un criterio comune a due culture, allora il relativismo cade. Volendo relativizzare tutto, il relativismo ha così tanto appetito che è autofagico.

5. Il relativismo dei decostruttivisti

La stessa autofagia mina l’altra strada percorsa dal relativismo, quella della decostruzione, il cui capostipite riconosciuto è Nietzsche.

Il filosofo Jacques Derrida, una delle voci più ascoltate dell’Occidente, ne è oggi un maestro riconosciuto. Con molta maestria, egli ha applicato la decostruzione ad una serie di concetti portanti dell’Occidente per mostrare che essi non resistono alla prova della loro pretesa universalità. Ad esempio, Derrida ha decostruito l’ospitalità, per mostrare che essa è una forma di

imposizione; ha decostruito la democrazia, per concludere che essa è un esercizio di forza; ha decostruito lo Stato, per mostrare che esso in quanto tale è una canaglia (cfr. Stati canaglia, trad. it. Cortina, Milano 2003). Alla fine, Derrida si è cimentato nell'esercizio rischioso di decostruire anche il concetto di terrorismo.

Ma anche qui il risultato è contraddittorio, e lo stesso Derrida ne ha fatto le spese.

Messo di fronte al terrorismo dell'11 settembre, prima comincia a decostruirlo («le 11 septembre, September eleventh, 11 settembre: alla fine, non si sa esattamente cosa diciamo o cosa chiamiamo»), poi, come tanti oggi fanno, si appella all'ONU, chiedendo che esso «disponga di una forza d'intervento sufficiente e non dipenda più, per mettere in opera le sue decisioni, da Stati-nazione ricchi e potenti, realmente o virtualmente egemonici, in grado di piegare il diritto a loro vantaggio o ai loro interessi» (Filosofia del terrore, a cura di G. Barradore, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 94 e p.123). Un'opinione politica forse corretta, ma -mi chiedo- come è possibile appellarsi all'ONU, dunque un'istituzione democratica, dopo che si è decostruito il diritto, la giustizia, la democrazia?

Derrida si rende conto di questa contraddizione e risponde: «continuo a credere che è la fede nella possibilità di questa cosa impossibile ... a dover determinare tutte le nostre decisioni» (ivi, pp.123-124). Dice proprio così: la fede. Né più né meno la risposta che un povero e tanto bistrattato e decostruito filosofo illuminista, messo alle strette, avrebbe dato.

Concludo sul punto. Il relativismo, anche se si può concedere molto alle sue premesse, non è sostenibile. Ha di contro i fatti. Contro il contestualismo, non nego la relazione (un tipico rinforzo reciproco) criteri-contenuti. Nego le celebri tesi di P. Feyerabend: «ogni teoria possiede la sua esperienza», o di T. Kuhn: «i sostenitori di paradigmi opposti praticano i loro affari in mondi differenti». Contro il decostruttivismo, non nego che i fatti non esistano senza interpretazioni. Nego la tesi di Nietzsche: «i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (F. Nietzsche, Frammenti postumi, in Opere, Adelphi, Milano 1964, p. 299); o la tesi di Derrida: «non c'è fuori-testo» (J. Derrida, Della grammatologia, Jaca Book, Milano 1969, p. 182).

Li si tiri e titilli come ci pare, ma i fatti restano un banco di prova ineludibile. Contro il relativismo nella scienza si possono far valere i fatti degli esperimenti: alla fine, neppure il tolemaico più ostinato poteva negare che Venere ha le fasi. Contro il relativismo delle culture, si possono opporre i fatti delle aspettative: alla fine, neanche Derrida nega che, per far fronte al terrorismo, sia auspicabile una decisione di organismi internazionali. E contro il relativismo delle civiltà, si possono opporre i fatti delle preferenze: alla fine, neanche il relativista

multiculturalista più spinto nega che tutti gli uomini, se lasciati liberi, preferiscono vivere in condizioni di sicurezza, tolleranza, rispetto, salute, benessere, pace.

Resta la fede, alla quale infine si appella anche Derrida. E se anche la fede fosse relativa? Questo è l'altro tema del mio discorso a cui ora mi rivolgo.

6. Il relativismo della fede cristiana

Ha scritto di recente il Cardinale Joseph Ratzinger che «il relativismo in certo qual modo è diventato la vera e propria religione dell'uomo moderno» (Fede, verità, tolleranza, trad. it. Cantagalli, Siena 2003, p.87), e che esso è «il problema più grande della nostra epoca» (ivi, p.75). Poi si è posto una serie di domande: «la forza che ha trasformato il cristianesimo in una religione mondiale è consistita nella sua sintesi fra ragione, fede e vita ... perché questa sintesi non convince più oggi? Perché la razionalità e il cristianesimo sono, al contrario, considerati oggi come contraddittori e addirittura reciprocamente escludentesi? Che cosa è cambiato nella prima e che cosa nel secondo?» (ivi, p.184).

Nella prima, la razionalità, – credo di poter rispondere – è cambiata la fede nei fondamenti, nelle prove, nelle buone ragioni. Nel secondo, il cristianesimo, – mi azzardo a dire – è cambiata la fede nella Rivelazione.

Da tempo il relativismo è penetrato anche nella teologia cristiana, ne ha conquistato una parte, e da lì, lentamente, sotterraneamente, si è diffusa fra i credenti, in particolare nel clero, dove, se non vedo male, ha agito, forse non tanto sulla fede, quanto sulla difesa della fede.

All'inizio, sta il pluralismo. Il teologo Paul Knitter ha posto la questione in questi termini: «Il presupposto fondamentale del pluralismo unitivo è che tutte le religioni sono o possono essere ugualmente valide. Ciò significa che i loro fondatori, i personaggi religiosi che stanno dietro ad esse, sono o possono essere ugualmente validi. Ma ciò potrebbe dischiudere la possibilità che Gesù Cristo sia 'uno tra i tanti' nel mondo dei salvatori e dei liberatori. E il cristiano non può semplicemente riconoscere una cosa del genere, o lo può?» (P. Knitter, Nessun altro nome?, trad. it. Queriniana, Brescia 1991, p. 44).

Incredibile a dirsi, per Knitter, lo può. È così per lui, come per John Hick e altri teologi, occorre ripensare la cristologia tradizionale. «Ego sum via, veritas et vita»; «extra Verbum nulla salus», «Gesù è l'unigenito Figlio di Dio»: «queste e altre affermazioni del Vangelo, secondo questi teologi relativisti, dovrebbero essere rivedute o intese diversamente.

Come? Ecco un esempio tratto dal medesimo Knitter. Quando il cristiano dice "Gesù è l'unico amore", ciò va inteso –egli scrive– nel senso «che un marito usa nei confronti di sua moglie (o viceversa): "sei la donna più bella del mondo, sei l'unica donna per me"» (op. cit. pp.155-56). Insomma, dire: "Gesù, ti amo" sarebbe né più né meno come dire: "Cara, ti voglio bene".

Ma perché il povero cristiano dovrebbe convertirsi a questa "neo-lingua" politicamente, o teologicamente, corretta? La ragione –come ha scritto ancora il cardinale Ratzinger– sta nel fatto che «il ritenere che vi sia realmente una verità, una verità vincolante e valida nella storia stessa, nella figura di Gesù Cristo e della fede della Chiesa, viene qualificato come fondamentalismo» (op. cit., p.124). E poiché il fondamentalismo è oggi un nuovo peccato capitale, meglio votarsi al relativismo, tanto più che –ha scritto ancora il Cardinale Ratzinger– «il relativismo appare come il fondamento della democrazia» (p.121).

Il Cardinale Ratzinger nega valore a questa tesi e anch'io trovo che sia contraddittoria, falsa, e controproducente per il cristiano. Contraddittoria: se, con il relativismo, si sostiene che non esistono fondamenti, allora neppure il relativismo può essere il fondamento della democrazia. Falsa: la democrazia si basa sui valori della persona, della dignità, dell'uguaglianza, del rispetto; togliete valore a questi valori e avrete tolto la democrazia. E controproducente: se, relativisticamente, una verità vale l'altra, a che scopo il dialogo? E se, nella fede, non esiste la verità, come ci si può salvare?

La mia risposta è: se non esiste la verità, allora il credente non si può salvare. Per il credente, Cristo è Rivelazione, è il Verbo che si è fatto persona. E questo Dio-persona è un fatto (il «fatto cristiano», come lo ha chiamato monsignor Angelo Scola; cfr. "Cristianesimo e religioni nel futuro dell'Europa", in L'identità dell'Europa e le sue radici, Edizioni del Senato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p.39). O lo neghi, questo fatto cristiano, e allora affermi il relativismo religioso, oppure lo ammetti e allora ti prepari alle conseguenze.

7. Il cristianesimo, il dialogo e l'Islam

Ma a quali conseguenze porta il fatto cristiano? Qui passo dalla critica teorica al relativismo alla critica morale.

È noto che, in teologia, l'esclusivismo oggi è caduto in disuso, e all'inclusivismo che gli è succeduto si è associato il dialogo su cui un'enfasi particolare pose il Concilio Vaticano II. Ma sul dialogo occorre porsi qualche domanda. Due, in particolare: dialogo per che cosa? dialogo su che cosa?

Cominciamo dalla prima domanda. Una prima risposta è: dialogo per la comprensione reciproca dei credenti nelle varie fedi. Questa risposta, che mostra il desiderio della Chiesa di parlare ai moderni, non solleva particolari problemi, ma non basta. Se non si vuole rinunciare alla missione della Chiesa, occorre aggiungere: dialogo per l'evangelizzazione. Ma che rapporto c'è fra l'una e l'altra finalità, fra la comprensione e l'evangelizzazione?

Francamente, nelle risposte a queste domande avverto il disagio di un'ambiguità. Nella *Redemptoris missio* (n. 55) si dice che «il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa», ma «non dispensa dall'evangelizzazione». Ma se «fa parte» e «non dispensa», cioè se fa parte indispensabile, allora il dialogo non è un elemento, ma uno strumento dell'evangelizzazione. Perché allora tanta reticenza ad usare la parola «strumento»?

Inclino a pensare che la risposta risieda in un timore: il timore –alimentato dal relativismo– che anche per la Chiesa il dialogo come strumento di evangelizzazione sia percepito come una forma di imperialismo.

Avverto la stessa ambiguità anche nella risposta alla seconda domanda: dialogo interreligioso su che cosa? Certo, non sulla Rivelazione, perché è la Rivelazione è Verità. Si potrebbe dire: su valori come la comunità, la fratellanza, la tolleranza, oppure la pace, la dignità, la promozione della persona, che sono comuni a molte religioni. Ma questi sono valori secolari; l'evangelizzazione cristiana non predica la secolarità, predica la trascendenza, la sua unica trascendenza. Ma se questa trascendenza è unica, come parlare allora di «elementi di verità e di grazia» (*Ad gentes*, n. 9) anche nelle altre religioni?

Di recente, padre Piero Gheddo ha risposto ad una provocazione di un sociologo americano (R. Scott Appleby, "Il Papa fra tre fuochi", in *Global Foreign Policy*, marzo-aprile 2004, pp.28-34), il quale ha addirittura proposto una alleanza tra cristianesimo e Islam contro l'Occidente. Ha ricordato padre Gheddo: «in nessun paese islamico i cristiani sono totalmente liberi, come i musulmani lo sono in Occidente ... I musulmani dovrebbero fare un bell'esame di coscienza sui loro comportamenti collettivi: la violazione sistematica dei diritti dell'uomo, il terrorismo, le pratiche oppressive contro le donne e i bambini, la mancanza di democrazia, il formalismo religioso e sociale che schiaccia la persona» (ivi, pp. 38 e 40).

È così, se si vuole dire ciò che si vede. Mentre noi consentiamo che accanto alle chiese delle nostre parrocchie fioriscano moschee, nella stragrande maggioranza dei paesi musulmani non è concesso costruire una chiesa. Peggio, mentre i musulmani non consentono la reciprocità dei nostri principi e valori, noi ci concediamo la decostruzione relativistica di quegli stessi principi e valori

e teorizziamo il dialogo, anche quando –come scrive ancora padre Gheddo– «occorre riconoscere che il dialogo come lo concepivano i padri del Concilio ha portato scarsi frutti»

Forse mi sbaglio o mi preoccupo inutilmente. Ma vedo un rischio: che il timore delle scelte induca i cristiani a pensare che, se il cristianesimo comporta oneri gravosi, allora è meglio affievolire la fede, indulgere al dialogo a qualunque costo o abbassare la voce piuttosto che rischiare un conflitto. Ma il cristiano debole, come il pensatore debole, alla fine diventa un cristiano arrendevole.

Un esempio di questa debolezza mi sembra di poterlo scorgere nel modo in cui è stata affrontata e si è negativamente risolta la questione del richiamo alle radici cristiane nel preambolo della Costituzione dell'Europa unita. Perché è andata così?

Non perché non sia vero che l'Europa non abbia radici cristiane. Tutto il contrario. È vero che la maggior parte delle nostre conquiste derivano, positivamente o criticamente, da lì, dal messaggio del Dio che si è fatto uomo. È vero che, senza questo messaggio, che ha trasformato gli individui in persone, essi non avrebbero dignità. È vero che i nostri valori, diritti e doveri di uguaglianza, tolleranza, rispetto, solidarietà, compassione, nascono da quel sacrificio di Dio. È vero che il nostro atteggiamento verso gli altri – di qualunque condizione o ceto o aspetto o cultura essi siano – dipende dalla rivoluzione cristiana. È vero che le nostre stesse democrazie ne sono informate, compreso quella preziosa laicità delle istituzioni che distingue ciò che è di Dio da ciò che è di Cesare, ciò che è dello Stato da ciò che è dell'individuo. E così via.

E allora, perché è andata così? Perché lo stesso appello insistente del Papa non è stato accolto? Perché i popoli cristiani dell'Europa non si sono mobilitati per innalzare la loro bandiera, mentre a milioni si sono messi in marcia per la pace e il dialogo anche con coloro che attaccano espressamente i valori fondanti dell'Occidente?

La mia risposta è: perché – nell'era del relativismo trionfante – il vero non esiste più, la missione del vero è considerata fondamentalismo, e la stessa affermazione del vero fa paura o solleva timori. Forse si sta avverando la profezia negativa della *Veritatis splendor* (n.101), l'«alleanza fra democrazia e relativismo etico».

Il relativismo – e questa è la vera ragione morale della mia critica ad esso – affievolisce le nostre difese culturali e ci prepara o rende inclini alla resa. Perché ci fa credere che non c'è niente per cui valga combattere e rischiare. Perché non ci dà più argomenti o ce ne dà di sbagliati persino quando altri

volesse toglierci il Crocifisso dalle scuole. O perché, mentre vuol farci credere di essere alla base dello stato laico, liberale e democratico, alla fine, messo alle strette, si converte in quel dogmatismo laicista di Stato che vieta alle ragazze di fede islamica di indossare lo hijab a scuola.

8. Lo sbadiglio dell'Occidente

Sono alla conclusione. Mi si potrà chiedere: ma perché combattere e rischiare? C'è forse una guerra?.

La mia risposta è: dall'Afghanistan al Kashmir alla Cecenia alle Filippine all'Arabia Saudita al Sudan alla Bosnia al Kosovo alla Palestina alla Turchia all'Egitto all'Algeria al Marocco, e altrove, in gran parte del mondo islamico e arabo gruppi consistenti di fondamentalisti, radicali, estremisti –Talebani, al Qaeda, Hezbollah, Hamas, Fratelli musulmani, Jihad islamica, Gruppo armato islamico, e molti altri ancora– hanno dichiarato guerra all'Occidente, la jihad. Lo hanno detto, scritto, diffuso a chiare lettere. Perché non prenderne atto?

Si dirà: sono atti di terrorismo da parte di gruppi di fanatici. Rispondo: temo di no, il terrorismo è lo strumento di una guerra culturale e armata. Si dirà ancora: non si può a nostra volta combattere con le armi. Rispondo: spero sinceramente che non si debba, ma se, come già accade, l'Occidente fosse costretto ad usare la forza, perché escluderla? Se la forza giusta e di difesa, lo stesso cristianesimo non ammette forse una forza giusta e per difesa?

Non mi si faintenda, per disattenzione o magari deliberatamente. Non si speculi sotto o dietro le mie parole. Non sto perorando una dichiarazione di guerra dell'Occidente. Sto perorando un'altra cosa, che a me sembra anche più importante: sto perorando la consapevolezza che esiste un conflitto di cultura e in armi che alcuni –molti, troppi– hanno dichiarato all'Occidente. Non sto chiedendo il rifiuto del dialogo. Sto chiedendo un'altra cosa, che è più fondamentale: sto chiedendo la consapevolezza che il dialogo non serve a niente se, in anticipo, uno dei dialoganti dichiara che una tesi vale l'altra.

Questa duplice consapevolezza la vedo poco presente in Occidente, soprattutto in Europa. E non la trovo diffusa nello stesso cristianesimo europeo, che a me oggi appare timido, sconcertato, angosciato.

C'è una ragione profonda di questa scarsa consapevolezza, che capisco e rispetto. L'idea stessa di una guerra di civiltà o di religione fa paura. Accanto a questa che capisco, c'è una ragione che invece non capisco: si tratta dell'idea della "colpa dell'Occidente".

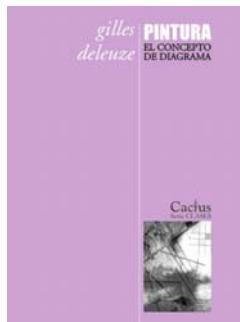
Ora, l'Occidente è costato al mondo colonialismo, imperialismo, nazionalismo, antisemitismo, nazismo, fascismo, comunismo. Avendo mangiato i frutti avvelenati dell'albero della conoscenza, non è un paradiso terrestre. E però non possiamo fermarci agli errori e anche orrori dell'Occidente. Se si deve fare un bilancio corretto, occorre mettere i meriti accanto ai torti, e se si vuole celebrare un processo equo, occorre contrapporre la difesa all'accusa.

«La civiltà occidentale – ha affermato un penetrante scrittore, Pietro Citati – ha grandissime colpe, come qualsiasi civiltà umana. Ha violato e distrutto continenti e religioni. Ma possiede un dono che nessuna altra civiltà conosce: quello di accogliere ... tutte le tradizioni, tutti i miti, tutte le religioni, tutti o quasi tutti gli esseri umani» (P. Citati, "L'Occidente senza forza e l'esercito del terrore", Repubblica, 31 marzo 2004). E un altro grande scrittore, Mario Vargas Llosa, ha detto della civiltà occidentale: «il suo merito più significativo, quello che, forse, costituisce un "unicum" nell'ampio ventaglio delle culture mondiali ... è stata la capacità di fare autocritica» (M. Vargas Llosa, "Occidente. L'agonia del paradiso", La Stampa, 18 aprile 2004).

Fare autocritica, ammettere gli errori, correggerli, punire chi ha sbagliato, è linguaggio e dovere laico. Riconoscere le colpe ed espiarle è espressione ed esperienza cristiana. Si può seguire l'una o l'altra strada, ma non possiamo dimenticarci chi siamo, chi vogliamo essere, chi dobbiamo essere.

«La democrazia –ha scritto ancora Vargas Llosa– è un evento che provoca sbadigli nei paesi in cui esiste uno stato di diritto». Spero che non sia così. Ma se lo è, allora, io credo, dobbiamo cominciare a stropicciarsi gli occhi e a svegliarci. 

*Pintura
El concepto de diagrama*



Deleuze, Gilles
Lugar: Buenos Aires
Editorial: Cactus
Páginas: 292
ISBN 978-987-21000-9-4
2007

Hablar de pintura

Alejandra Niño Amieva
UBA (FFyL)
✉

"Encuentro que es muy difícil hablar sobre la pintura. Yo no hablo de la pintura en general. Y no es seguro que haya algo que sea general sobre la pintura", decía Gilles Deleuze [1925-1995] en una de sus clases dictadas en la Universidad de Vincennes.

Pintura. El concepto de diagrama reúne la traducción al español del curso dictado entre el 31 de marzo y el 2 de junio de 1981; la edición, realizada sobre la base de las desgrabaciones y grabaciones originales, forma parte de la serie "clases" de Cactus, que ya ha publicado otros cursos del mismo autor. Aquí Deleuze propone *hablar de pintura* a partir de la particular relación de esta última con la noción de catástrofe-germen en el acto de pintar. Recurriendo a los dichos de Turner, Cézanne, Van Gogh, Paul Klee, Kandinsky, Sérusier, Bacon, entre otros y apelando a la memoria visual de los oyentes, su búsqueda se centra en elaborar un concepto filosófico de diagrama al nivel de la pintura. Deleuze insiste que en un cuadro hay siempre implícita una síntesis de tiempo; esto es un primer momento pre-pictórico; un segundo diagramático; y un tercero, el hecho (pictórico) en sí. Asimismo, caracteriza ese segundo momento por su fuerza u oposición al cliché, a las narraciones e ilustraciones, a los datos figurativos lo que posibilita la emergencia de algo nuevo, que diferencia categórica del relato: "Un cuadro no tiene nada que hacer con un relato, no es un relato", pero al mismo tiempo "las narraciones y figuraciones existen, están dadas, incluso antes de que el pintor haya comenzado a pintar, son datos, y están ahí sobre la tela" y justamente sobre ellos opera el diagrama.

Pero ¿qué es el diagrama (pictórico en este caso)? Deleuze avanza definiendo sus caracteres en la tercera lección: caos, del cual debe salir algo (germen), trazado por una mano desencadenada (liberada de su subordinación a las coordenadas visuales) que genera trazos/manchas en tensión con la luz/color y la línea con el fin de deshacer la representación y hacer surgir la presencia. En términos de los ecos de Wittgenstein en Francis Bacon, es una *posibilidad de hecho* no exenta de riesgos: que el diagrama se expanda y devenga caos o que se repliegue al mínimo al punto de ser reemplazado por el código. Esto último le permite referirse al lenguaje analógico –y por ende al diagrama– el que define independientemente de toda referencia a la similitud, acercándolo a la noción de modulación.

Pintar, dice Deleuze, es modular la luz, el color o ambos en función de una señal espacio. De allí sus preguntas ¿Cuáles son los grandes espacios-señales de la pintura? ¿Cómo se opera la modulación en función de estos espacios señales? Justamente, la segunda parte de las lecciones está dedicada a ensayar sus definiciones en la historia visual occidental.

El volumen se cierra con un anexo ("Spinoza y la certidumbre de la creación"), que retoma aspectos del curso inmediatamente anterior.

Desde luego la remisión a un texto ya publicado (*Francis Bacon: logique de la sensation*, 1981) deviene ineludible, pero rizomáticamente en estas lecciones está implícita la cuádruple raíz de la representación abordada en *Différence et*

répétition (1968) o la relación entre duración, memoria e impulso vital trabajada en *Le bergsonisme* (1966).

Es interesante destacar aquí la mención de Peirce, que de alguna manera anticipa las frecuentes referencias que Deleuze declara hacer en *L'image-mouvement. Cinéma 1*, (1983). El de Peirce es un pensamiento que parece inquietar a Deleuze, particularmente lo relacionado con el funcionamiento analógico en el seno de los códigos. La reflexión de Deleuze, en cambio, apunta al funcionamiento de los códigos en el seno de los diagramas y esta última no es una operación inocua. Por otra parte, Peirce propone su sistema de grafos existenciales como diagramación de proposiciones y en estrecha relación con su pragmatismo, cuestiones éstas que el filósofo francés pareciera no estar interesado en ahondar. Quizá esté pendiente un estudio integrado de la lectura deleuziana de Peirce; por momentos parece asir y comprender su pensamiento más de lo que declara, por ejemplo, su concepción de diagrama como posibilidad de hecho nos remite a la noción de interpretante inmediato peirceano; el carácter procesual, operatorio, relacional de las posiciones diagramáticas como la insistente división/ relación triádica también nos reenvía insistentemente al filósofo norteamericano.

Otra mención, no casual, es la de Wittgenstein; son ya conocidas las conexiones entre el pensamiento de este último y el pragmatismo norteamericano. No obstante podría indagarse la relación entre estas lecciones y las *Bemerkungen über die Farben [Observaciones sobre los colores]* (1950-51) de Wittgenstein, particularmente en las secciones dedicadas a "La cuestión del color" (cap. XI) y a la "Génesis del color y el colorismo" (Capítulo VII).

Releyendo fuentes privilegiadas por la teoría e historiografía del arte, eludiendo correlaciones cronológicas, apostando a una suerte de eco entre modulaciones en función de los grandes espacios señales de la pintura occidental, estas lecciones presentan –para cualquier lector interesado en el estudio y análisis de la pintura desde una perspectiva aún actual a pesar de ser ideas enunciadas hace 27 años– múltiples posibilidades de reflexión; entre ellas (se podría agregar) la de advertir la lógica del "diagrama Deleuze". ☐

Deleuze, Gilles

Diagrama. El concepto de Pintura

Buenos Aires: Cactus

2006

Primera edición en español

del curso dictado en la Universidad de Vincennes

31 de marzo al 2 de junio de 1981

Índice:

Prólogo. Galería

Acerca de esta edición

Parte I: La pintura y la lógica el diagrama.

1. Catástrofe y germen [31-3-81].
2. Del cliché al hecho pictórico. La captura de fuerzas invisibles [7-4-81].
3. Cinco caracteres del diagrama [28-4-81].
4. Tres posiciones diagramáticas. Entre el expresionismo y la pintura abstracta [5-5-81-1º parte].
5. Código digital y diagrama analógico (5-5-81- 2º parte).
6. La analogía y los tres tipos modulación. ¿Qué es la pintura? [12-5-81-1º parte].

Parte II: Espacios-señales y tipos de modulación.

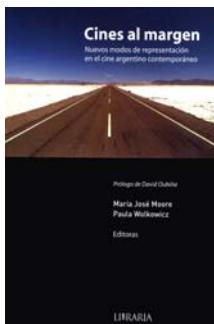
7. El espacio egipcio y el molde geométrico-cristalino [12-5-81- 2º parte].
8. Paréntesis sobre la génesis del color y el colorismo [19-5-81 -1º parte].
9. La visión háptica en Egipto. Fin del espacio egipcio y nuevos espacios-señales [19-5-81- 2º parte].
10. El espacio táctil-óptico y el molde interior orgánico (Grecia y el Renacimiento). El espacio óptico puro y la modulación de la luz (Bizancio y el siglo XVII). [26-5-81- 1º parte].
11. La cuestión del color [26-5-81 - 2º parte].
12. Los regímenes del color y el espacio colorístico [2-6-81].

Anexo: Spinoza y la certidumbre en la creación (31-3-81).

Gilles Deleuze, Filósofo francés, estudió filosofía en la Sorbona, ejerciendo más tarde como profesor en París y en Lyon. Entre sus obras fundamentales puede mencionarse *Diferencia y repetición* (1968), *La lógica del sentido* (1969), *Capitalismo y esquizofrenia. El anti-Edipo* (1972) y *Mil Mesetas* (1980), escrito en colaboración con Félix Guattari. Afectado por una grave insuficiencia respiratoria, se suicidó el 4 de noviembre de 1995.



***Cines al margen
Nuevos modos de representación
en el cine argentino contemporáneo***



**Moore, María José y
Wolkowicz Paula
(Editoras)**
Lugar: Buenos Aires
Editorial: Libreria
Páginas: 136
ISBN 978-987-23806-0-1
2007

Entre la innovación y la permanencia

Lelia González
UBA (FFyL)


La heterogénea producción fílmica que ha dado en llamarse *nuevo cine argentino*, categoría que inician películas como *Rapado* (M. Rejtman, 1992), *Picado fino* (E. Sapir, 1994/96) y *Pizza, birra, faso* (B. Stagnaro y A. Caetano, 1997), ha generado diversos estudios y textos en el campo de la crítica desde la publicación, tal vez inaugural, de *Nuevo Cine Argentino, textos, autores y estilos de una renovación* (H.Bernades, D.Lerer, S.Wolf edit., 2002).

El presente volumen que inicia la actividad de esta editorial aplicada a los estudios críticos sobre las manifestaciones artísticas latinoamericanas, se integra al conjunto de publicaciones mencionado en tanto aborda parte de dicha producción cinematográfica, destaca su complejidad y actualiza la dificultad que conlleva encuadrarla en una categoría cerrada.

Desde el prólogo, David Oubiña señala que los ensayos de este libro contribuyen a la construcción, inevitable por parte de la crítica, de un mundo que permita visibilizar las producciones filmicas contemporáneas. En esta perspectiva, caracteriza el panorama tanto de la cinematografía argentina, como de los discursos críticos que necesariamente deben acompañarla: "En un país como la Argentina, que carece de una verdadera industria cinematográfica, las modalidades alternativas de hacer películas constituyen la posibilidad misma de esbozar un cine propio. La labor de la crítica, entonces, es la de constituir un margen en donde films precarios, al borde de la extinción, puedan sobrevivir y puedan hacerse visibles".

Entre la diversidad temática y la precariedad industrial de dicha producción cinematográfica parecen ubicarse las películas, las temáticas, los géneros y los directores que son objeto de estudio de cada uno de los ensayos que componen este texto.

El cine categorizado como documental es abordado desde perspectivas diferentes en los artículos de Gonzalo Aguilar y de Clara Kriger. El primer autor mencionado analiza *Cazadores de utopías* (David Blaustein, 1996) indicando que en esta película se da una relación singular entre la evocación de hechos políticos pasados y su actualización filmica. Gonzalo Aguilar señala: "Cazadores de utopías es una película sobre el pasado político de sus testimoniantes, pero en sus testimonios inevitablemente se pueden leer a contrapelo, las huellas del presente (...) lo más curioso es que para narrar repite (...). Narrar de nuevo para elaborar la derrota parece ser el primer objetivo de la película. Pero esta narración se transforma, finalmente, en una repetición". La califica de notable por inaugurar la revisión del pasado reciente pero agrega que "queda atrapado en el duelo y la melancolía". En este sentido, diferencia *Cazadores de utopías* de documentales que toman el mismo período político, como *Los rubios* (Albertina Carri, 2003) y *M* (Nicolás Prividera, 2007), porque en éstos, para el autor: "(...) la pregunta sobre la memoria los ha llevado [a los realizadores] a reflexionar sobre los modos de representación del género documental".

En su ensayo, Clara Kriger toma como objeto de trabajo los *documentales subjetivos*. Analiza dentro de esta categoría: *La televisión y yo* (Andrés Di Tella, 2003), *Los rubios* (Albertina Carri, 2003), *Yo no sé qué me han hecho tus ojos* (Sergio Wolf y Lorena Muñoz, 2003), *Por la vuelta* (Cristian Pauls, 2003), *Bialet Massé, un siglo después* (Sergio Iglesias, 2006) y *Cándido López*,

los campos de batalla (José Luis García, 2006). Los diferencian de relatos como *Deuda* (Jorge Lanata y Andrés Schaer, 2004) ó *Fuerza Aérea Sociedad Anónima* (Enrique Piñeyro, 2006) que construyen la primera persona narrativa como "un yo privilegiado y con un grado superior de conocimiento (...)" mientras que "los directores de los documentales subjetivos se asumen como sujetos de la acción y como sujetos de la búsqueda (...) [ya que] entienden que hay mucho de ellos en ese objeto y que, por eso, se hace necesario explicar las motivaciones y prejuicios que los guiaron (...). El eje de estas obras es el compromiso personal del enunciador respecto de los problemas que aborda". A su vez, señala la autora, este tipo de cine documental debe propiciar cierto acuerdo con el espectador en tanto sus relatos convierten en lábil el límite entre lo documental y lo ficcional.

Por su parte, Joanna Page, sitúa algunas coproducciones filmadas en la última década en el marco de la tensión entre la construcción de una identidad nacional en la época de la desterritorialización global. Su estudio de *Hoteles* (Aldo Paparella, 2004) y *Bar "El Chino"* (Daniel Burak, 2003) se detiene en las formas elegidas para representar la compleja tensión entre "lo local y lo global", la relación entre los centros y la periferia. Al resignificar ciertos mitos que participan de la "identidad nacional" afirma que estos films ingresan en el debate entre "la legitimidad cultural y la dependencia económica (...) significativos para la construcción de la identidad nacional".

Marcos Adrián Pérez Llahí parte de una afirmación contundente: "El cine argentino está enfermo de realismo" y desde ella estudia la compleja relación referencial que adquiere la representación espacial en películas como *Invasión* (Hugo Santiago, 1969); *Picado fino* (Esteban Sapir, 1998); *El nadador inmóvil* (Fernán Rudnik, 1998/2000); *Hoteles* (Aldo Paparella, 2004) y *Monobloc* (Luis Ortega, 2005). Su diagnóstico de dicha "enfermedad" remite a la dependencia económica del estado que circscribe la producción de cine an la Argentina. El autor aborda los films mencionados como: "(...) pequeñas filtraciones que, desde la experimentación audiovisual (especie de gueto hermético y distante dentro de nuestro campo cultural), incitan al cine nacional a buscar caminos que parecían estar fuera de su horizonte."

Los films argentinos que pueden encuadrarse dentro de las modalidades genéricas conocidas como ciencia ficción; sus antecedentes, sus relaciones con la literatura fantástica, sus avatares de producción, sus significaciones posibles, sus singularidades; son analizados en el ensayo de Andrea Cuarterolo. Un conjunto de preguntas iniciales, entre las que figura "¿Es posible que exista un género que tiene a la ciencia como elemento fundante en un país que se ha encargado sistemáticamente de desterrar a sus científicos e intelectuales y cuyo desarrollo tecnológico se debe casi exclusivamente al

aporte de capitales y mentalidades extranjeras?", inducen la lectura de este texto que examina su corpus desde las perspectivas de la construcción espacial, la relación con la tradición literaria y las articulaciones que establecen con el contexto político-social. La filmografía de Fernando Spinér, (*La sonámbula*, 1998; *Adiós querida luna*, 2005); de Gustavo Mosquera, (*Lo que vendrá*, 1988; *Moebius*, 1996); así como *Hombre mirando al sudeste* (1987) y *No te mueras sin decirme adonde vas* (1995) de Eliseo Subiela, junto a *Otra esperanza* (Mercedes Frutos, 1996) son observadas en sus recurrencias y singularidades desde las perspectivas mencionadas teniendo como faro inaugural la impronta de *Invasión* (Hugo Santiago, 1969).

El rol centralizador y excluyente de Buenos Aires como centro motor de la cinematografía argentina es puesto en cuestión lateralmente en el informe sobre las agrupaciones de realizadores patagónicos (A.R.A.N. Y R.I.P.A.)¹ que firma Tamara L. Falicov. Dicho rol es asimismo generador de ciertas representaciones de la región resistido por estos cineastas desde su propia producción. La autora indica que con su actividad, "(...) estos jóvenes videastas están ayudando a redefinir la producción y distribución de cine y video en el interior de la Argentina (...) y a re-pensar la manera de construir historias más locales y cotidianas sobre la región."

Los ensayos que cierran este libro se abocan a la obra fílmica de dos directores considerados claves dentro del cine contemporáneo, Lisandro Alonso y Martín Rejtman.

Paulina Bettendorff indaga en las películas de Lisandro Alonso: (en tanto) "difuminan programáticamente la frontera entre documental y ficción, entre actor y personaje e incluso entre narración y descripción-observación, conformando una reflexión acerca de la experiencia cinematográfica misma". *La libertad* (2001), *Los muertos* (2004) y *Fantasmas* (2006) son abordadas desde su singular modo de conformar un "nuevo verosímil realista" que conlleva la creación de un nuevo tipo de espectador. Creación que se vería reforzada por la confluencia de los discursos críticos, de los que este libro forma parte, si su circulación y consumo traspasan ciertos "márgenes".

La "peculiar dislocación" con relación a la construcción identitaria que Mariana Sanjurjo encuentra en las películas de Martín Rejtman es la materia de su artículo. A través de la representación que configuran los "nombres", los "cuerpos" y los "lugares" se desquicia, se desarticula, para la autora, dicha construcción singular en los personajes que transitan por *Rapado* (1992/96), *Silvia Prieto* (1998) y *Los guantes mágicos* (2003). Afirma: "(...) la noción de

¹ Asociación de Realizadores de Neuquén y Realizadores Independientes de la Patagonia Agrupados.

identidad que se despliega en los films de Rejtman resiste desde la tensión los intentos por reconducirla a un núcleo elucidado o elucidable de mismidad.”

Los textos del presente libro despliegan perspectivas diversas para propiciar la visibilidad de esta producción fílmica contemporánea. La dinámica del campo cinematográfico local indicará si el margen, que ellos contribuyen a construir, se transformará en un límite legitimador o en una frontera discursivamente inaccesible, en relación a la recepción que este “precario” cine requiere para no extinguirse. ☐

Moore, María Jose y Paula Wolkowicz (editoras)

Cines al margen:

nuevos modos de representación

en el cine argentino contemporáneo

Buenos Aires: Libraria

2007

Índice:

Prólogo. Un mundo para las películas

David Oubiña

Maravillosa melancolía. Cazadores de utopías: una lectura desde el presente

Gonzalo Aguilar

La experiencia del documental subjetivo en Argentina

Cara Kriger

Identidades posnacionales y estrategias de reterritorialización en el cine argentino contemporáneo

Joanna Page

La posibilidad de un territorio. En torno a una acotada renovación espacial en el cine argentino

Adrián Pérez Llahí

Distopías vernáculas. El cine de ciencia ficción en la Argentina

Andrea Cuarterolo

Desde nuestro punto de vista. Jóvenes videastas de la Patagonia re-crean el sur argentino

Tamara Falicov

Un director sigue a un actor, un espectador sigue a un director. El cine de Lisandro Alonso

Paulina Bettendorff

Derivas de la identidad en la filmografía de Martín Rejtman

Mariana Sanjurjo



NOVEDADES EDITORIALES

***ARS POETICA, ARS POLITICA
Arte, política y crítica cultural
(Argentina, 1920-1980)***



Mancuso, Hugo R.
Lugar: Buenos Aires
Editorial: Miño & Dávila
Páginas: 256
ISBN 978-84-96571-69-3
2007

El presente volumen constituye una primera exposición de sendas investigaciones realizadas por el Grupo Sigma de Semiótica del Arte y la Literatura, en el marco de la programación científica de la Universidad de Buenos Aires (Proyectos trienales UBACYT 2000/2003/2007) en torno a las relaciones (conflictivas, solidarias, complementarias o de radical oposición, pero siempre presentes y constantes) entre el “arte” o, mejor, las “artes” y la praxis política en la Argentina del siglo XX. Desde una perspectiva unificada pero abordando las problemáticas específicas de cada arte en particular, y poniendo especialmente el énfasis, además, en la recepción de las obras y en los procesos discursivos, políticos e ideológicos desarrollados a partir de la circulación de las mismas, se pretenderá responder a diversas cuestiones centrales de la cultura Argentina del siglo XX que se podrían resumir en la siguiente, inquietante, pregunta: ¿por qué parecería que, si bien los artistas buscaron tratar la temática política, verbalizarla, representarla,

problematizarla, no lograron –mayoritariamente al menos– insertarse en una praxis política efectiva análoga sino idéntica a los grandes intelectuales argentinos del siglo XIX? ☰

Mancuso Hugo R. (compilador)

*ARS POETICA, ARS POLITICA
Arte, política y crítica cultural
(Argentina, 1920-1980)
Buenos Aires: Miño & Dávila
2007*

Índice:

Introducción, por Hugo Mancuso

PRIMERA PARTE: Posmodernidad y Ciencias Sociales

1. Genealogía y deconstrucción del relato social moderno Hugo R. Mancuso
2. Estética errante de un ciudadano imposible Humberto L. Tittarelli

SEGUNDA PARTE: Nuevas formas de narratividad de masas

3. Algunos elementos de lo nacional en el cine argentino Julia Bermúdez, Carolina González Centeno y Romina Spinsanti
4. Las revistas de cine durante el proceso de consolidación de la industria cinematográfica nacional: La Película y Revista del Exhibidor (1927-1933) Silvana Spadaccini
5. Un encuentro con Homero Alsina Thevenet Gabriela Solís
6. Recepción cinematográfica Mariana E. De Tomaso

TERCERA PARTE: Políticas del Arte

7. Política y arquitectura. Espacios y prácticas en la ciudad peronista Betina Tagliani y Patricia Trigub Clover
8. Cultura y nacionalismo en la Guía Quincenal de la Actividad Intelectual y Artística Argentina Alejandra Niño Amieva
9. Bomarzo. A 40 años de su prohibición Juan Carlos Biglia y David Lifschitz



Reproducción de portada:
KIRCHER, Athanasius, *Prospectus turris babylonica*
[grabado de GECKER C. en *Turris Babel sive Archontologia*, 1679]

Copyright 2004 © Adversus.org | Buenos Aires | República Argentina
Todos los Derechos Reservados

