

La sfida di una politica incentrata sull'anthropos tra cyberspazio ed economicità

di Elena Cuomo

L'Occidente si affaccia oggi sulla soglia critica di dover reinventare il proprio modo di essere e di dividerlo con il resto del mondo e di doverlo fare interrogandosi a fondo sulla propria reale identità per non tradirla e non generare così mostri(1).

L'attuale momento storico richiede a tutte le culture un particolare sforzo nella direzione di sapersi confrontare con le altre e tradurre in tutto il mondo senza perdersi.

L'Occidente e, in particolare l'Europa(2), progenitrice dell'attuale modello epistemologico dominante – o che si pensa come tale – e dell'attuale congerie economica globale con i suoi effetti politici pervasivi sulle singole realtà istituzionali nel mondo, ha il dovere di interrogarsi sui fondamenti metodologici, concettuali e ideali che concorrono a produrre i sistemi valoriali di riferimento(3).

Si tratta di temi di fondo, ben presenti al dibattito filosofico e, in specie filosofico-politico(4). Vorrei qui di seguito segnalare alcuni punti che mi sembrano nodali, anche se non avrò il modo in questa sede di proporre la discussione critica.

Innanzitutto mi urge una precisazione e cioè, per dirla con Juergen Habermas, che il presupposto è quello della fallacia del credere nell'neutralità della scienza(5); anzi, in un'evoluzione del pensiero della Scuola di Francoforte, è opportuno riflettere sul volto della scienza oggi o sul cosiddetto sorpasso che la tecnologia ha attuato ai danni della scienza stessa. Quali effetti questo stato di cose può produrre sulla coscienza? Quali le conseguenze sul processo cognitivo? E ancora: quali strutture economiche e politiche produrrà un'umanità così condizionata(6)?

In realtà, come è noto, ogni episteme, anche non sapendolo, produce una particolare visione del mondo, che, a sua volta, prende forma in un sistema di valori comuni di riferimento e contribuisce alla connotazione di un certo panorama politico-istituzionale. Secondo la nota teoria di Habermas, la scienza non è affatto neutrale ed il crederlo può costituire una pericolosa trappola ideologica. Voglio ricordare come lo stesso autore, inoltre, insieme a Marcuse, denunciasse un forte aspetto di dominio connaturato alla tecnica(7).

La globalizzazione con il suo sistema di comunicazione mondiale di una rete di interconnessi(8) concorre a dare forma alla transizione epocale al nuovo millennio, secondo la categoria della complessità che per Edgar Morin si attaglia meglio a questa epoca del termine discusso di postmodernità, la quale della modernità sembra conservare solo il volto sfocato dell'epigone(9).

Da un lato, l'economista Amartya Sen denuncia la crisi del modello epistemologico fondato sull'utile e la caduta del riferimento classico all'*homo oeconomicus*, ritenuto insoddisfacente nel confronto con l'epoca della complessità(10); dall'altro, il sociologo Zygmunt Baumann parla di società fluida, nella quale la solitudine e l'indeterminatezza dell'oggi e del domani degli individui acuisce la loro esposizione, direi, alle conseguenze delle sperequazioni economiche e delle differenze culturali e religiose.

Ci si chiede, allora, se e quale apporto possa ancora fornire l'Europa, tradizionalmente considerata la culla del pensiero occidentale e del metodo scienziato che sembra attualmente dominante, e partecipare così alla trasformazione epocale del globo. E farlo, soprattutto, in un dialogo reale e gravido di conseguenze fertili con culture diverse, portatrici, come ad esempio la cultura millenaria cinese, di un angolo di osservazione del reale molto diverso, anch'esso – mi pare di capire – con le sue ombre e le sue luci.

Le condizioni sono critiche: l'urgenza di nuove forme perlomeno costumali con le quali abitare una civiltà interretnica si inserisce in un contesto di crisi che da tempo coinvolge sia la forma politico-istituzionale dello Stato, così come è stato concepito dalla modernità(11), sia più a monte i modelli epistemologici che avevano sostenuto una visione del mondo, incentrata sul mito del progresso(12); il quale a sua volta ha sancito l'espunzione del sacro(13) dal panorama cognitivo(14) di riferimento dell'Occidente(15). Anzi, la

desacralizzazione della realtà costituisce "l'elemento essenziale dell'epoca attuale"(16). "L'uomo occidentale, cioè, si costituisce a Soggetto razionale assoluto e il mondo diventa una semplice proiezione (soggetto) delle sue rappresentazioni"(17). Svanisce così la realtà per se stessa sussistente, abiurando in favore dei vari modelli di rappresentazione che ne soppiantano il ruolo. Il carattere precipuo di tali modelli è quello di poter essere utilizzati in senso operativo. La tecnica, cioè, si dota di una visione del mondo che le consenta un continuo intervento di onnipotenza demiurgica sulla realtà(18). Ma ciò non avviene impunemente, tale operazione di mistificazione non è scevra di pericoli ed espone il Soggetto cosciente alla forza del caos dirimpente.

L'attuale congerie culturale e politica dominante sul pianeta, dunque, anche attraverso e dentro le sue strutture di comunicazione e di creazione *ex novo* di una realtà virtuale, creduta come profondamente vera e, a volte, ritenuta l'unica esistente, si dà come l'epigone di una società moderna e secolarizzata. Gli sviluppi della modernità, sottolinea Chiodi, "hanno introdotto una visione del mondo antropocentrica e razionalistica, umanistica ed empirico-naturalista, utilitaristico-funzionale e materialistica"(19). Ciò ha definitivamente sganciato la società e la società che pensa se stessa da quel residuo di legame ancestrale con il modello antico di società sacrale. Di fatto, secondo Chiodi, "secolarizzazione ha significato relegare il sacro in una sfera dell'inconscio collettivo"(20), in una sorta di cripta interiore. Tali depositi affievoliti "si pongono come esigenze sconosciute di totalità, e quindi come totalità incryptata o rimossa"(21). Spesso tali tracce occultate e disseminate nell'inconscio collettivo si esprimono in contesti non appropriati e talvolta non prevedibili, come ad esempio, nel riaffiorare dei nazionalismi in un contesto che dichiarava obsoleta l'idea di nazione o nella apparentemente inarrestabile corsa all'omologazione delle società e delle culture o più semplicemente degli standard consumistici(22).

Insabbiare le proprie esigenze più profonde, è a tutti noto, comporta per la coscienza l'esporsi a un rischio molto grosso per la stabilità dell'identità. Trasposto in politica, tale fenomeno di disancoramento dalla consapevolezza delle origini e delle istanze del profondo, catapulta le masse in una condizione che è stata definita di allegoria sociale. Secondo Chiodi, gli effetti dell'allegoria sociale si riscontrano nella modalità di essere di una società, allorché si attua un progressivo affievolimento e disorientamento delle capacità critiche di questa e, soprattutto, una perdita di senso(23). In un contesto allegorico, dove le identità stabili e fondanti stentano a formarsi, si può divenire incapaci di selezionare gli obiettivi che la ragione o il sentimento propongono alla volontà ed accadere che quest'ultima diventi preda di istanze irrazionali e pericolose. Una società che abbia perso consapevolezza dei suoi legami sacrali anche con le dimensioni immaginali(24) e inconscie - di cui senz'altro i simboli costituiscono il linguaggio con il quale la ragione pativa(25) può assimilarne gli imput - si espone inconsapevolmente, ma in maniera esponenziale alle derive collettive dell'inconscio. D'altronde la società umana, e con essa la politica, mira consapevolmente o inconsapevolmente - con il contributo di segmenti teorici e tecnici - alla comunicazione intersoggettiva per la creazione di "un sistema di riconoscibilità" il quale finisce anche con svolgere un rassicurante ruolo difensivo delle identità soggettive e intersoggettive"(26).

Dunque, una società che non abbia più certezza dei riferimenti etici nei quali si riconosce, e non abbia più dimestichezza con i propri miti fondativi e con la forma simbolica della narrazione delle origini, ma pretenda di risolvere ogni istanza dell'umano con la ragione calcolistica, assiste alla trasposizione anarchica delle forze del profondo ad un piano distorto del reale e della sua rappresentazione. Così può accadere - come oggi succede alla civiltà occidentale in declino - che i contenuti di ciò che resta delle ideologie e del costume si disaggreghino, si alterino come schegge impazzite e trovino una ricollocazione impropria e imprevedibile(27). Cioè, detto altrimenti, la filosofia e il pensiero politico occidentale hanno a lungo e progressivamente sconosciuto la portata della facoltà immaginativa della ragione(28) e l'universo mitico-simbolico che la esprime(29); ma la forza con la quale tali linguaggi sono stati negati si riversa oggi nel riaffiorare confuso di simboli trasposti e snaturati, spesso mercificati o ridotti a stratagemmi persuasivi della ragione strumentale.

Il dibattito è ricco e vivace. Non è questa la sede per seguirne le linee

traccia. Vorrei ricordare ancora soltanto due punti che mi paiono particolarmente pertinenti e tra loro connessi: il primo concerne l'identità dell'Europa che può recuperarsi a partire dalla sua collocazione geopolitica di ponte tra l'Oriente e ciò che sta ancor più ad occidente dell'Occidente stesso e cioè, il Nord America(30); il secondo è più sofferto e riguarda un'operazione di autoanalisi che l'Europa, quale soggetto cosciente deve fare, scavando nelle istanze fondative del suo pensarsi e del suo pensarsi comunità politica.

In altre parole, dinanzi all'esigenza globale di un ripensamento dello Stato, così come dei suoi valori fondanti, il pensiero occidentale ricomincia da anni a riflettere su una politica pensata su basi antropologiche. Qui l'asse di riferimento non è l'*homo oeconomicus*, - dal quale tuttavia non si può prescindere, come non si può prescindere dall'*homo technologicus*(31) - bensì ciò che è riconosciuto reale è l'*anthropos* nella sua interezza di ragione e di emozionalità, nelle cui pieghe si riconosce l'eco del sacro, ridotto al nocciolo duro di dignità della vita e della morte, e le cui spinte risultano spesso spurie al metodo epistemologico dominante(32).

Tali istanze comportano il ripensarsi filosofico della politica, ma anche il ripensarsi di un'intera civiltà che ha perso la memoria delle proprie radici e con essa lascia sfocare la propria identità in un indistinto omologato e pericoloso(33). All'uopo è opportuno ristudiare il metodo di osservazione della realtà e il metodo con la quale la si riproduce intellettualmente, riconducendola a una rappresentazione concettuale.

E' ormai panorama consueto e confortante assistere alla rivendicazione da parte delle poche frange superstiti della società civile di una rinnovata presenza dell'etica in politica e, in specie, in politica internazionale. Si tratta di istanze minoritarie che non hanno ancora assunto la fisionomia di soggetto politico a tutto tondo o di interlocutore autorevole per chi è fortemente convinto della supremazia della categoria dell'utile, per la cui realizzazione non vede altra strada se non quella della *realpolitik*(34)

Etica e politica, d'altronde, costituiscono un pericoloso binomio che potrebbe definitivamente consegnare il globo nelle mani di chi si proclama paladino di un'idea di giustizia, desunta attraverso uno specifico filtro culturale e metodologico da questa o da quell'altra confessione religiosa. Qui il condizionamento epistemologico nella formazione di una ben precisa visione del mondo e poi della politica è sotto gli occhi di tutti.

Dunque, il problema sembra quello di interrogarsi sulle categorie concettuali e ancor di più su quali valori basilari possano consentire alle più diverse *Weltanschauungen* o epistemologie corrispondenti di convergere in un dialogo della coesistenza, che non sia semplice sopravvivenza, ma conduca ad un effettivo salto di qualità dell'uomo del secondo millennio e gli fornisca una visione della realtà più complessa e articolata, senza perderne la specificità parziale, che pur ne costituisce la ricchezza irrinunciabile.

Metodo, ragione, categorie concettuali, autorappresentazione, ragione tecnologica e comunicazione. L'Occidente nel confronto con culture di differente matrice rischia di rimanere cieco e sordo agli inviti a speculare sulla natura delle cose e dell'uomo secondo parametri ad esso spuri. Ecco che non regge al confronto, il quale si trasforma in una lotta fra Titani per la supremazia culturale, che consenta di difendere il proprio stile di vita, codificato in costumi, valori o disvalori e organizzato in forme politico-giuridiche. Sentendosi minacciata da un'invasione culturale, questa civiltà combatte strenuamente nel tentativo di imporre un'omologazione delle culture a partire dai propri parametri di valutazione del reale e del vivere in comune, sostanzialmente riconducibili alla categoria dell'utile e ad una democrazia formale(35). E' la soglia patetica di una parte dell'umanità che ha dimenticato le proprie radici e con essa la certezza e lo spessore della sua identità e riesce ad esportare solo tecnica e disagio.

Eppure, a ben guardare tra le pieghe della cultura europea il soggetto cosciente occidentale possiede sufficienti strumenti cognitivi per non paventare il messaggio millenario di altre culture e sedersi a proprio agio nella posizione dell'ascolto e poter poi riflettere senza il rischio di perdere i propri canoni di riferimento.

Il dibattito è da anni molto intenso e conduce innanzitutto al riconoscimento di una ragione simbolica, accanto ad una funzione catalogatrice dell'intelletto, che pur ha consentito le conquiste della

scienza. Ciò significa riconoscere che il reale è intessuto di simboli, laddove l'ordito è costituito da fenomeni perfettamente valutabili con il metodo logico empirico, la trama che il soggetto conoscente intesse con il darsi della sfera ideoaffective, nella quale pure è ascrivibile la vita politica, oltre a quella più strettamente personale, risponde ad un metodo speculativo di natura analogica(36).

Ciò, nel completare lo spettro di osservazione del soggetto conoscente occidentale, non lo omologa ad alcune culture orientali, ma forse gli fornisce il linguaggio per imparare da esse le conquiste sapienziali e culturali compatibili con la propria. Inoltre, la ragione simbolica, nel riconoscere le radici gnoseologiche dell'Occidente, contribuisce a fondarne l'identità e ne consente, quindi, una maggiore stabilità di fronte a se stesso e al nuovo. Ne consegue, che nello scambio esso non si senta messo in pericolo e che nell'imparare, possa contribuire rispettosamente alla crescita dell'interlocutore. Ritengo, inoltre, non secondario che solo attraverso una più attenta autoanalisi anche critica il modello culturale occidentale con i suoi sistemi produttivi e politico-sociali possa e debba proporsi al confronto con maggiore spessore e credibilità. Detto in altri termini, il determinismo meccanicistico, che ha progressivamente esautorato il sacro e la specificità antropologica, costruendo così una società fondata sul criterio economico dell'utile e autoalimentando la propria stabilità attraverso la "teologia dell'utensile" o attraverso l'idolatria di un sapere scientifico che si legittima solo se finalizzato alla produzione tecnologica in senso lato non è l'unico volto dell'Occidente che pensa: esso è relativamente giovane e pertanto suscettibile di clamorose smentite ad opera delle zone del reale che esplodono in voglia di esprimere ciò che viene sottaciuto.

Le indicazioni più forti in linea con tale posizione critica o autocritica dell'Occidente, mi sembrano quelle di chi, nel denunciare sia il dissolversi dell'individualismo imperante nella frammentazione anarchica della rete cibernetica, sia la disfatta dei comunitarismi cui era sottesa una inconsapevole esigenza di totalità, sostiene con grande spessore filosofico non disgiunto da un'attenzione pragmatica per il reale, l'irrinunciabilità di ripensare il concetto di persona. La persona come fine contiene in sé per Giuseppe Limone il nocciolo duro del sacro. Soltanto negando ogni possibile applicazione della ragione strumentale alla dignità della vita, anzi, ripartendo dalla specificità, unicità e profondità di essa, è possibile ricondurre la politica al suo sostrato antropologico irrinunciabile e cioè, alla dignità di ogni singola vita(37).

La persona a partire dalla sua etimologia si dà nell'intreccio di relazioni, siano queste di natura pubblica o privata. Spostare l'accento dall'individuo alla persona permette di riconoscere la dimensione ideoaffective della politica e, quindi, a mio parere, di verificare l'intero sistema odierno alla luce di una antropologia che restituisca spessore all'identità del soggetto uomo. Ma Quale uomo? Un uomo nuovo! Questa credo sia la sfida epocale alla quale andiamo incontro: la sfida di un ricongiungimento della politica all'antropologia quale recupero del suo significato originario di amministrazione della vita in comune. Oggi i termini hanno assunto significati diversi: comunità politica significa città globale, rete di relazioni vuol dire interconnessione virtuale e non incrocio di sguardi. Specificità, unicità e profondità sono in contrasto con la lingua web che tutti utilizziamo, in ossequi alla ragione strumentale. Il recupero della profondità quale canone irrinunciabile della persona umana, credo che sia un richiamo alla profondità dello sguardo e dell'anelito spirituale di ogni uomo, a prescindere dalla tensione trascendente o immanentistica che lo esprima. Allora, nello specchio di questa civiltà dovremmo intravedere un volto millenario che non abbia paura della sua caducità e che tuttavia abbia consapevolezza della propria infinita unicità e specificità dinanzi a se stesso e ad ogni altro.

Note

(1) Cfr. Giuseppe Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in "Metabasis" rivista di filosofia on-line, marzo 2006, anno I, n.1; Giulio M. Chiodi, *Allegoria sociale*, in "Iride", Filosofia e discussione pubblica, n.20, gennaio – aprile 1997, anno X; sull'identità cfr. Laura Bazzicalupo, *Politica, identità, potere. Il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 147 ss; 156 ss.

(2) Circa il ruolo dell'Europa nella definizione di un Occidente culturale

anche per una comprensione simbolica dei termini occidente e oriente che si danno principalmente come sguardi sul mondo, cfr. Giulio M. Chiodi, *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino 2002.

(3) Cfr. Hans Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Trad. it. A cura di Pierpaolo Portinaro, Einaudi, Torino 1990.

(4) Vale la pena di ricordare che già negli anni Settanta ci si poneva il problema di quali sarebbero stati gli effetti sociali e politici del nuovo corso della ragione cognitiva. Cfr. Riccardo Campa, Giuseppe Montalenti, Pietro Prini, *La scienza e la società civile*, Pubblicazione della Scuola Normale Superiore di Pisa, Roma 1975. In particolare, Campa sottolineava il problema di una società in cui la meccanizzazione aveva pervaso anche i processi cognitivi, generando l'omologazione del pensiero al modello deterministico-meccanicistico e ne denunciava gli esiti annihilanti – in parte profetici – per la società civile e la politica, cfr. R. Campa, *Il progresso scientifico e la realtà politico-sociale*, in AA. VV., *La scienza*, cit., p.13 ss. Uno sguardo a ritroso verso il dibattito che ci ha preceduto, nel momento storico in cui si davano i prodromi di quello attuale mi sembra in questo caso particolarmente interessante.

(5) Juergen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Mein 1968.

(6) Cfr. Giuseppe Longo, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra vita*, Laterza, Bari 1998. La tesi sostenuta dall'A. denuncia una ingente modifica in atto nella psicologia e nell'epistemologia tanto del singolo quanto della comunità, a partire da termini nuovi come *cyberspazio* che, affiancandosi a quelli consueti generano "una costellazione metaforica e mitologica" (p. 5e ss.). Non essendo questa la sede per approfondire tali tematiche, almeno circa l'incidenza di tempo e spazio sull'universo rinnovato della comunicazione globale, cfr. Jean Bodrillard (a cura di), *Cyberfilosofie. Fantascienza, antropologia e nuove tecnologie*, Mimesis, Milano 1988.

(7) Sul punto e per un confronto critico tra i vari autori della Scuola di Francoforte, cfr. Rolf Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule, Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, D. T. Verlag, Muenchen 1988. Per un riscontro critico di tali teorie sul panorama cognitivo e politico più attuale, cfr. Michela Nacci, *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma- Bari 2000.

(8) Mi pare opportuna una precisazione in merito alla rete, nuovo strumento di comunicazione e luogo in cui la comunicazione si rinnova, dandosi nuove forme, di linguaggio, innanzitutto. "E' riduttivo immaginare che la parola serva solo per comunicare; oltre che per comunicare serve anche per riflettere, per analizzare, per distinguere, per ordinare i pensieri, per qualificare. Alla parola sono indissolubilmente legati i concetti, e i concetti sono la materia prima e al tempo stesso l'elaborato dell'attività di pensiero dell'intellettuale [portatore di pensiero critico] di cui parliamo". G. M. Chiodi, *Tacito Dissenso*, Giappichelli, Torino 1990, p.237.

(9) Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*, Feltrinelli, Milano 1994. Il riferimento all'epistemologo Edgar Morin è in G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso*, cit., p. 20. Sul concetto di epigone della modernità, cfr. G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, cit., p. 209 ss.

(10) Amartya Sen, *Lo sviluppo è libertà*, 2000; A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, 2002; ma anche dello stesso autore, *Etica ed economia*, 1988. Circa il modello di *homo oeconomicus*, cfr. G.M. Chiodi, *Tacito dissenso*, cit., p. 39 ss.

(11) Lo stato moderno sembra essere il prodotto omogeneo della scienza moderna, Quest'ultima, infatti, tendenzialmente atomistica, si costruisce progressivamente intorno ai parametri epistemologici di sperimentabilità, ripetibilità, misura, riproducibilità, controllabilità, specializzazione e, come lo stato moderno, ragiona a partire dai suoi atomi specifici – gli individui. In tal senso, G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto*, cit., p. 16. Lo stato Hobbesiano garantisce la salvezza fisica degli individui "enti empirici non più divisibili". "L'individuo è la traduzione latina dell'atomo. Più scompongo, più conosco. La macchina è il suo specifico oggetto, in quanto, nel mio conoscere, scompongo e in quanto, nel mio volere che sa del mio conoscere, posso riprodurla. Allo stesso modo, per conoscere uno stato, lo scompongo in tanti individui e

in tanti diritti. Per riprodurlo a misura di calcolo razionale".Ivi, p.17.

(12) Sugli effetti rivoluzionari del mito del progresso e più in generale della cultura illuministica e della seconda rivoluzione industriale con la sua vis trasformativi dell'habitat naturale e sociale, cfr. R. Campa, *Il progresso scientifico*, cit., p.16 ss.

(13) Non si può dare un'unica definizione di sacro. Esso si presta a diverse interpretazioni, di cui la più classica è quella di Rudolph Otto in R. Otto, *Il Sacro*, trad. ital. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano, 1984. Più recentemente, c'è chi del sacro ha un'idea molto legata al sacrificio, come René Girard, cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. ital. di Ottavio Fatica e di Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1980, e chi, considerandolo in un'ottica di simbolica politica come Giulio M. Chiodi, preferisce parlare di sacralità come "dimensione totalizzata del nostro essere" (p.53) e di "un deposito inconscio e profondo nell'umano" ...più segnatamente "nelle dimensioni inconsce delle aggregazioni sociali" (p.52); cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla Simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2006. Per un approfondimento sul sacro e le sue diverse interpretazioni, è interessante la posizione del fenomenologo Domenico Conci cfr. www.ieròs.it.

(14) Sul mito della macchina (oggi da leggere anche come prodromo della abusata supremazia della tecnologia) e la sua influenza sul sistema conoscitivo, cfr. Lewis Mumford, *Il mito della macchina*, Trad. ital. Di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 1969.

Sull'espunzione del sacro dall'universo politico e cognitivo e sull'assunzione delle sue istanze da parte del "Grande Meccanico", inteso come sistema politico ed economico, che si presenta come inesorabilmente rispondente ai criteri dell'automatismo, cfr. R. Campa, *Il progresso scientifico*, cit., p.30 ss. Inoltre, sul punto, lo stesso A. sosteneva che: "La società tecnologica viola gli ambiti sacrali del mondo antico[...]". "Il macchinismo proietta all'esterno il sacro e lo ammantava di oggettivazioni concrete". "L'uomo[...] si dispone progressivamente a esteriorizzarsi lasciando in ombra le proprie risorse, le proprie visioni". Ivi, p.26.

(15) In tal senso, G. Limone, *La persona*, cit., p.16 ss.

(16) Paolo Bellini, *Autorità e potere. Tecnologia e politica: dagli incubi di Prometeo ai sogni di Artù*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 72.

(17) Ivi, p. 73.

(18) Ibidem.

(19) G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, cit., p.57.

(20) Ibidem.

(21) Ibidem.

(22) Ibidem

(23) G. M: Chiodi, *Allegoria sociale*, cit., p. 53 ss.

(24) Circa la dimensione dell'immaginale il riferimento classico è a Henry Corbin, *L'immagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, Paris 1958.

(25) Circa il concetto di ragione patica, cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica*, cit., p. 31 ss.

(26) Cfr. G. M. Chiodi, *Teoremi dei linguaggi concettuali*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 68 ss.

(27) Cfr. E. Cuomo, *Franz von Baader e la ricomposizione dell'androgino nella coppia*, in Letizia Cimmino e Elena Cuomo, *Simbolica e normatività della coppia tra etica del comportamento e principi costitutivi*, A. Guida Ed., Napoli 2000, p. 58 ss.

(28) Circa la centralità della Maya, figura simbolica della facoltà immaginativa della ragione nella filosofia speculativa del filosofo tedesco Franz von Baader, cfr. E. Cuomo, *Simbolica speculativa nella filosofia politica di Franz Baader*, Giannini, Napoli 1996, tutto e anche E. Cuomo, *Franz von Baader e la ricomposizione dell'androgino*, cit., p.100 ss.

(29) In tal senso, cfr. P. Bellini, *Autorità e potere*, cit., p. 13 ss.

(30) G. M. Chiodi, *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino 2002. p. 7 ss.

(31) *L'homo technologicus* viene concepito come un'umanità in cui la macchina sofisticata si sia sostituita al corpo nel suo essere naturale prolungamento e sostegno della mente ed anche a sua volta luogo esso stesso di conoscenze, dotato di strutture emotive e profonde, etiche. In questo modo si spiegherebbe il modo agevole con il quale la tecnologia è penetrata nel modo di essere uomini. Cfr. Giuseppe Longo, *Homo*

technologicus, Meltemi, Roma 2000.

(32) In tal senso G. Limone, *La persona*, cit. p. 23 ss.

(33) Cfr. G. M. Chiodi, *Allegoria Sociale*, cit., p.42 s.

(34) Circa la “cultura dell’utile” e la sua ulteriore evoluzione nella “cultura dell’utensile”, cfr. R. Campa, *Il progresso*, cit., p.13. “Collegato al ragionamento razionale, al calcolo degli interessi e della convenienza, dunque alla forma moderna di pensiero, il modello economicista ha il pregio di apparire realista perché presuppone che gli uomini agiscano nel proprio egoistico interesse e dunque elimina i discorsi fumosi sulle idealità e i valori; inoltre trova conferma nel modello economico del capitalismo e ne segue la sorte vincente anche e soprattutto quando si è verificato il fenomeno della dilatazione globalizzata del sistema al mondo intero”. L. Bazzicalupo, *Politica, identità, potere*, cit., p.147.

(35) A titolo di completezza, è qui opportuno ricordare che il *cyberspazio* ha all’origine un’utopia democratica che crede nella diffusione libera della conoscenza e auspica un’incremento partecipativo dei cittadini di democrazia diretta. Cfr. Pierre Lévy, *L’intelligenza collettiva, per un’antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002. Cfr. anche Derrick de Kerckhove, *A chi ha paura rispondo: è un’occasione fantastica*. Intervista rilasciata a Pietro Zullino, in “Teléma”, primavera 1997, pp. 8 – 12, in Giuseppe Deiana, *Etica e multimedialità nella società della comunicazione. L’educazione alla cittadinanza elettronica: una sfida per la scuola*, http://www.sfi.it/cf/archivio_cf/cf4/articoli/deiana.htm

(36) Cfr. E. Cuomo, *Simbolica speculativa*, cit., p.47 ss.

(37) Cfr. G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto*, cit., p.24. Cfr. anche G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Collana Studi Filosofici, Graf Universitaria, Napoli 2005.