

# PROVE DI FINE DEL MONDO

di Fabio Dei

Abbiamo bisogno di modelli nuovi per pensare una dimensione «antropologica» della crisi: il dramma catastrofe-rigenerazione, che ha dominato l'immaginario modernista del Novecento, non sembra più adeguato al ventunesimo secolo. Bisogna ripiasmare culturalmente il nostro modo di essere con una faticosa ricucitura di valori e relazioni, fondata sulla società civile più che sulla dimensione strettamente politica. Se è possibile. E se non è troppo tardi.

## Nel volger di pochi anni

Il termine «antropologico» viene usato spesso nel dibattito pubblico, anche se con un significato non sempre chiaro, per riferirsi a condizioni di lunga durata che contrassegnano la vita sociale. Prendiamo un paio di esempi. Pasolini, negli anni 70, parlava di «mutazione antropologica degli italiani» per riferirsi agli effetti del processo di modernizzazione e alla cancellazione delle culture e dei sistemi di valori tradizionali a favore di uno stile di vita basato sul mercato e sul consumismo (P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975). Alcuni storici e politologi parlano oggi di condizioni antropologiche del berlusconismo, nel senso che dietro ai successi mediatici ed elettorali del nostro premier ci sarebbero sistemi di valori e forme delle relazioni sociali profondamente radicate nella storia italiana. Nel primo

caso ci si riferisce agli effetti particolarmente radicali, incisivi e irreversibili di un mutamento storico, che nel volgere di pochi anni rivoluziona strutture rimaste più o meno uguali per secoli. Nel secondo caso, il riferimento alla dimensione antropologica vuol significare che dietro al livello più contingente e superficiale delle preferenze dell'opinione pubblica e del corpo elettorale c'è uno strato profondo, antico e di lunga durata di valori, atteggiamenti, concezioni del rapporto fra bene pubblico e privato. Negli eventi recenti dovremmo allora leggere la riemergenza di tendenze strutturali che avevano già caratterizzato in altri periodi (ad esempio durante il fascismo) la società italiana, restando semplicemente «addormentati» durante i momenti più avanzati e vitali della nostra democrazia (per una discussione su questo punto v. G. Santomassimo, a cura di., *La notte della democrazia*, Il

Saggiatore, Milano 2003; P. Ginsborg, *Berlusconi*, Einaudi, Torino 2003).

Il riferimento alle condizioni antropologiche è dunque un modo per innestare sulla «storia» una qualche idea di «struttura»; è un modo di intendere il mutamento non come un fluente *continuum* ma come l'alternanza di periodi di immobilità a momenti di radicale rottura. È anche un modo di mostrare come dietro alla dimensione economica e politica degli eventi, quella più esplicitamente riconosciuta dagli attori sociali stessi, agisca un livello più profondo (anche se vago) di determinazione delle idee e dei comportamenti degli individui e dei gruppi, legato a qualcosa che potremmo chiamare modelli culturali. Dietro a questi concetti c'è l'idea che i protagonisti degli eventi storici non siano solo agenti intercambiabili, portatori di una razionalità universale (ad esempio di tipo economico o utilitario), che si fronteggiano per sostenere il proprio esclusivo interesse; che debbano invece esser considerati, nelle loro motivazioni, desideri, pratiche, come soggetti culturalmente plasmati.

### Un punto di svolta nella nostra civiltà?

«Testimonianze» chiede di riflettere in questo senso sulle dimensioni antropologiche della crisi – finanziaria e non solo – che stiamo vivendo dall'autunno del 2008. Ha una natura epocale, come la crisi del 1929? È un evento occasionale, legato a sia pur gravi contingenze (ad esempio comportamenti abnormi e immorali di alcune catene di operatori finanziari), oppure è strutturale, determinata cioè da condizioni costitutive dell'attuale assetto socioeconomico del mondo? Ci potremmo perfino chiedere, come è stato suggerito nei mesi scorsi da pensatori influenti, se non si tratti di un punto di svolta nell'assetto della nostra stessa civiltà.

Ovviamente, ogni tentativo di risposta in questa fase non può che essere speculativo. Siamo ancora immersi nell'evento. È una crisi che si sviluppa lentamente, e ci riesce difficile capire quali potranno essere le sue implicazioni di medio e lungo periodo. Andiamo in cerca del punto di vista degli «esperti». La crisi del '29 l'abbiamo studiata sui libri di storia e ci sembra oggi di capire abbastanza bene i meccanismi che l'hanno determinata. Ci sarà pur qualcuno che comprende i meccanismi della crisi di oggi, supponiamo. Ma non è detto che sia così. Ecco una prima caratteristica importante di questo crac postmoderno. Non c'è un sapere esperto, oggettivo e neutrale che può descriverne le caratteristiche e prevederne ragionevolmente gli sviluppi. Noi siamo cresciuti pensando di vivere in un mondo razionalmente amministrato, dove saperi scientifici specifici tengono sotto controllo i pericoli naturali, l'andamento dell'economia e della vita sociale e così via. Dagli ultimi decenni del ventesimo secolo ci siamo però dovuti abituare al dominio dell'incertezza. Si pensi all'ambiente. Abbiamo cominciato con Chernobyl, scoprendo che la scienza non aveva idea di quali potessero essere le conseguenze di quel tipo di dispersione delle radiazioni. Siamo stati poi sconcertati dalla vaghezza e dall'eterogeneità delle teorie sul riscaldamento globale e sugli effetti dei più vari tipi di inquinamento. Ancora oggi non sappiamo nulla di certo su quali possano essere i rischi della diffusione di fumi di inceneritori, campi magnetici, telefoni cellulari, sostanze chimiche di vario tipo eccetera. Siamo più o meno sensibili alla possibilità del rischio: e questo dipende, come ha ben mostrato Mary Douglas (*Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1991), da fattori di impostazione culturale, a loro volta legati alla nostra posizione sociale,

al ceto, allo status, non al fatto di possedere una conoscenza in qualche modo oggettiva.

Abbiamo altresì assistito al più completo fallimento della scienza politica, specie sul piano delle relazioni internazionali, all'incapacità non dico di prevedere e prevenire ma anche di capire – a cose fatte – i genocidi o le guerre etniche, o la diffusione del fondamentalismo. Abbiamo visto le tecnologie militari garantite come intelligenti fare strage indiscriminata di civili. Sperimentiamo una sfiducia crescente nei confronti della medicina che, nonostante i suoi progressi, appare impotente di fronte alle malattie che dominano la nostra epoca. Ora succede la stessa cosa con l'economia. Quello che più ci ha colpito nella crisi innescata dai «titoli tossici» è stata l'incapacità di prevederla e prevenirla. Ci sembra oggi palese, a posteriori, l'enormità dei meccanismi che l'hanno prodotta – disinvolute pratiche finanziarie e immorali spinte speculative, tutte volte a creare «bolle» di economia fittizia che col tempo non potevano che esplodere. Ma allora, ci si chiede, com'è stato possibile non accorgersene in tempo da parte dell'enorme apparato di professionisti, agenzie di controllo, studiosi il cui sguardo è stato sempre concentrato proprio su questi meccanismi? Tutti incompetenti? Tutti troppo interessati a tacere? Forse. Ma soprattutto, la vicenda ci dice che non possiamo più permetterci la fiduciosa sensazione di essere nelle buone mani di esperti. Le cose sono troppo complicate e multiformi, e soprattutto il rapporto tra scienza, politica ed opinione pubblica è irreversibilmente cambiato.

### Le tre sfere

---

In ogni caso, la crisi in corso è ancora del tutto oscura nei suoi esiti. Politici e eco-

nomisti che prendono la parola sui media sono preoccupati più di assicurare l'opinione pubblica, tenendola lontana dal panico e dal «pessimismo», che non di esaminare la realtà dei fatti. Il ritornello adesso ricorrente è che nel 2009 la crisi toccherà il suo culmine e che dal 2010 inizierà una lenta ripresa. Ma si capisce che è detto per dire, nessuno lo sa, né ha elementi solidi per sostenere una tesi del genere. È una di quelle frasi magiche, dette nella speranza che si realizzino – come il pugile che prima di iniziare il combattimento dice «Lo stenderò alla terza ripresa!», e non per questo ha minori probabilità di andare lui al tappeto.

Si è detto ampiamente che questa crisi mostra il fallimento delle politiche neoliberiste e la falsità delle relative dottrine economiche. In realtà, per chi non credeva nell'efficienza, oltre che nell'equità, del liberismo, non c'era bisogno di questa prova. Per chi ci credeva o ancora ci crede, niente di più naturale di una crisi, si potrebbe dire: il momentaneo intervento riparatore dello Stato è un correttivo che in sé non smentisce la dottrina. È vero, certo, che questa è la rottura più forte di quel modello di rapporti tra Stato ed economia che dopo la crisi energetica degli anni 70 si era legato ai nomi di Reagan e Thatcher. Tuttavia, porre il problema solo in termini di maggiore o minor peso del Welfare State è limitante e non ci aiuta molto a capire che cosa è diventato il mondo dell'economia negli ultimi decenni. Possiamo esprimerlo attraverso il modello teorico (proposto tra gli altri da S. Gudeman, *Watching Wall Street. A global earthquake*, «Antropology Today», 24, 6, 2008, pp. 20-24) delle tre sfere del valore. L'economia è composta da tre diverse sfere della circolazione: quella dei patrimoni e dei capitali, che è la più alta e prestigiosa; quella del mercato, fatta di beni materiali e servizi; e infine quella dell'uso della vita

quotidiana, fatta di merci prese dalla seconda sfera, ma anche di oggetti sottratti allo scambio, di pratiche di autosufficienza, di relazioni personali. Le tre sfere sono strettamente connesse. Ma negli ultimi decenni lo strapotere della finanza ha contribuito ad allontanare la prima sfera dalle altre due, che potrebbero esser definite come quelle dell'economia reale. Come ha osservato fra gli altri J. Rifkin (*L'era dell'accesso*, trad. it. Mondadori, Milano 2000), i capitali si smaterializzano progressivamente, le grandi ricchezze hanno la forma di flussi che non poggiano su nulla di solido. Analogamente, i comportamenti di consumo tendono a svincolarsi dalle basi «reali» del reddito, con l'accesso facile al credito. Anche il denaro, valore astratto per eccellenza, è troppo solido e concreto per esser tollerato da questa economia. È questo che rende possibile «vendere il rischio», com'è accaduto con i «fondi tossici» immobiliari che hanno aperto la crisi americana.

Non è un liberismo di mercato in senso stretto quello che ha prevalso negli ultimi decenni; è piuttosto la sfera finanziaria che, da strumento al servizio della produzione e del risparmio, si è potenziata ed autonomizzata ponendo semmai la produzione e il consumo sotto il suo controllo. L'effetto di questo processo è stato fra l'altro l'acuirsi in quasi tutti i paesi occidentali dell'indice di disuguaglianza tra i redditi ([http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_countries\\_by\\_income\\_equality](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_income_equality)); così come, tema ben noto, della forbice tra Nord e Sud del mondo. Si noterà che le misure finora prese dai governi per fronteggiare la crisi non sembrano tener molto in conto questi aspetti. Soprattutto negli Stati Uniti, gli aiuti si sono rivolti al mondo della finanza più che a quello della vita quotidiana, dando per scontato che sia il primo ad alimentare il secondo. Paradossalmente, le risposte alla crisi ri-

schiano di rafforzare il meccanismo che l'ha prodotta, confermando il modello di una società guidata nelle sue scelte e nei suoi valori dalle grandi agenzie finanziarie.

## The Big One

---

Né si scorge traccia, nelle reazioni governative, dell'avvio di una discussione sui limiti del modello di sviluppo che sta dietro alla crisi finanziaria. Perché è chiaro che il sentore di *Grande Depressione* o di *Terremoto Globale* che la crisi si è portata dietro non deriva solo dall'«incidente» finanziario – per quanto nient'affatto casuale e strutturalmente inerente al sistema. Deriva invece dal timore che si tratti dell'inizio della fine, dell'apocalisse. Perché tutti sappiamo di vivere all'interno di un modello di sviluppo che non è sostenibile neppure in tempi medio-brevi: un modello basato sul consumo forsennato di risorse ai fini di una crescita costante del PIL (richiesta dalle leve finanziarie e non da quella che potremmo chiamare la vita reale). Non c'è bisogno di essere ambientalisti radicali, seguaci di Latouche e della decrescita o «pessimisti» di altro genere per saperlo. Non sappiamo che cosa succederà prima, che cosa innescherà la bomba: se la catastrofe ecologica o la fine del petrolio, o le guerre per il controllo delle risorse rimaste o che altro. Ma succederà, e succederà nel XXI secolo, salvo svolte improvvise.

Ecco, è di queste tinte che si colora la crisi finanziaria di oggi. Ed è qui che potremmo intravedere la sua portata antropologica. Nella possibilità che essa inneschi un mutamento, sia pur graduale, di prospettiva. Mutamento nello stile di vita, nei valori sociali e umani e di conseguenza nelle scelte che guidano l'economia e il consumo delle risorse; il che significa pu-

re mutamento nei desideri delle persone, in ciò che consideriamo come obiettivi di realizzazione, come aspirazione alla felicità. Certo, non si supera una crisi con il ricorso all'utopia. E tuttavia ci viene proposta una terapia che consiste nell'esclusivo sforzo di ripristinare a pieno regime le pratiche che hanno causato il tracollo. Come se dopo un'indigestione il medico fosse solo preoccupato di consentire al paziente di tornare, il prima possibile, a mangiare tanto quanto prima. Fin dall'inizio, sembra che l'unico problema sia riprendere a consumare e a produrre nello stesso modo. Qualche segnale diverso è arrivato dal nuovo Presidente degli Stati Uniti. Ma in Europa e in Italia l'assioma è che l'economia tornerà ad andar bene se riprenderemo a comprare sempre più SUV, a costruire sempre più case e strade (o ad ampliare quelle esistenti), a cambiare con maggior rapidità i nostri telefonini. È un assioma palesemente infondato; come lo è quello dei counselor finanziari, che ti spiegano con un sorriso di sufficienza che in tempi lunghi la Borsa guadagna sempre. La regola può funzionare per tempi brevi; ma in tempi lunghi la Borsa esplode sempre (e il miraggio dei guadagni facili in Borsa ha rappresentato negli ultimi decenni un meccanismo di drenaggio della ricchezza dei piccoli risparmiatori a favore delle grandi concentrazioni). Il problema è che i governi non possono permettersi che di ragionare in tempi brevi, brevissimi quanto i loro provvisori mandati – in Italia anche meno, visto che continuano a cambiare così rapidamente. La lunga durata – o almeno, una prospettiva di almeno dieci o venti anni. – è fuori dalla loro portata. Se c'è un'antropologia della crisi e della sua risoluzione, questa resta esclusa dallo sguardo e dal tempo della politica. Noi ci lamentiamo talvolta dell'eccessivo potere dei politici. Il problema è opposto: ne hanno semmai troppo po-

co, non possono fare nulla di veramente importante, se non attutire qualche scossone di una caduta che non sembra avere freni. Lo slogan TINA (*There Is No Alternative*, non c'è alternativa), che era stato coniato da Margaret Thatcher come sostegno al suo integralismo liberista, sembra oggi tristemente adattarsi all'impotenza della politica (per non parlare, come detto, della riflessione scientifica, storiografica, socio-antropologica) nel perseguire l'unico veramente importante bene comune. Naturalmente, questo è un problema della sinistra non meno che della destra; ed è questo che rende talvolta non facile distinguerle – o almeno, per chi viene dalla tradizione della sinistra, capire le ragioni attuali dell'impegno politico.

### La «nostalgia» degli astronauti

---

Mentre scrivo queste righe, sento il ministro Tremonti affermare (alla convention fondativa del Popolo della Libertà): «Questa crisi non è la mezzanotte del mondo e non è la fine del mondo. È solo la fine di un mondo in cui ci si è illusi che la ricchezza potesse prodursi per magia, più a mezzo debito e finanza, che a mezzo lavoro». Sarebbe interessante studiare in modo sistematico le metafore attraverso le quali si parla della crisi. Tremonti si sintetizza qui su un immaginario apocalittico, accogliendo l'idea della crisi per risolverla nella nascita di un «nuovo mondo». Non so quanto consapevolmente, il ministro si collega a un «pensiero della crisi» che ha largamente pervaso il pensiero del Novecento, e che è stato studiato fra gli altri da Ernesto De Martino. Com'è noto, De Martino stava lavorando a un libro su «La fine del mondo» al momento della sua scomparsa, nel 1965. Il testo è stato poi edito a cura di Clara Galini sotto forma di appunti preparatori, e

si tratta di uno dei più importanti documenti della riflessione di questo padre fondatore della moderna antropologia italiana. A De Martino interessava rintracciare la pervasiva presenza del tema apocalittico nelle culture umane. La fine del mondo è la frantumazione di un ordine culturale, il collasso della domesticità – dello sfondo esistenziale ordinario. Un'esperienza che si lascia intravedere soggettivamente negli stati psicopatologici, e che le culture esprimono attraverso un'ampia gamma di simboli e riti. Nelle culture arcaiche, costruite attorno a un tempo ciclico, questa esperienza si configura nelle periodiche cerimonie di distruzione e rigenerazione del cosmo e di riattualizzazione del passato mitico. Nelle culture «moderne», basate su un tempo lineare, la crisi rigenerante avviene per mezzo di eventi fondatori – di cui la Passione del Cristo è il prototipo – e implica la fiducia in un compimento escatologico, che a sua volta sta alla base di una concezione universale della storia.

De Martino cercava di analizzare i «visuti» di fine del mondo presenti nella cultura a lui contemporanea: dalla «nausea» sartriana, alla catastrofe nucleare, alla «bomba demografica». Si chiedeva in che modo i sintomi di una «crisi della presenza» nella civiltà contemporanea potessero esser ricompresi e superati in un meccanismo di riscatto e reintegrazione culturale, in grado di aprire un mondo nuovo. E proiettava questa speranza di rigenerazione in una escatologia umanistica e secolarizzata, basata sull'emancipazione dei ceti e dei popoli subalterni. C'è un filo rosso che lega la riflessione demartiniana a quella di un altro pensatore delle crisi e del rinnovamento, Ernesto Balducci. Un'immagine compare nell'opera di entrambi gli autori: la Terra vista dallo spazio dagli astronauti, contemplata come un oggetto piccolo, unitario, dominabile

da un singolo sguardo. A De Martino interessava ragionare sulla «nostalgia» degli astronauti e sulla necessità per la loro costituzione umana di trovare un punto di riferimento – un centro cosmologico analogo al palo totemico delle culture aborigene o al campanile della chiesa per i contadini lucani – anche trovandosi letteralmente fuori dal mondo. Per Balducci la visione spaziale della Terra era il simbolo della rivoluzione antropologica dalla quale usciva – o sarebbe potuto uscire – l'Uomo Planetario.

Soprattutto nei suoi scritti degli anni 70 e 80, recentemente riproposti da «Testimonianze» nei *Quaderni del cinquantennale* (2, 2007, «Ascoltare il respiro del mondo»), Balducci riflette a partire da quel fatto inedito della storia umana che è, appunto, la possibilità di contemplare tutta intera la Terra – e, al tempo stesso, di poterne immaginare come possibilità concreta la totale distruzione, o almeno quella della specie umana. La prospettiva della estinzione della specie – per una Shoah nucleare o ecologica – priva di senso le divisioni particolaristiche che hanno finora caratterizzato la storia. Pone il compito di unificare l'umanità, attraverso la costruzione di un nuovo umanesimo (termine, anche questo, fortemente demartiniano), che ricomprenda e mostri il nucleo di verità delle grandi religioni e delle tradizioni sapienziali di tipo ecumenico. Proprio la radicalità e l'urgenza della crisi possono fondare una rivoluzione antropologica, nella quale all'*homo editus* (le forme antropologiche particolari incarnate nelle varie culture storiche) si sostituisce un *homo absconditus*, che rappresenta l'insieme delle possibilità non ancora realizzate: «un uomo possibile, che non si è mai storicamente tradotto» (ibid., p. 162), che emerge appunto dalle rovine di un mondo in frantumi.

## Oltre il dramma catastrofe-rigenerazione

Questi studiosi (con le loro differenze, che non interessa qui analizzare) ci spingono a pensare alla «crisi» nel quadro di un meccanismo di collasso-rigenerazione, attraverso il quale la farfalla può uscire dalla crisalide, una nuova presenza al mondo può esser conquistata. Quanto più la crisi è unica, di dimensioni e portata non paragonabile ad altre crisi storiche, tanto più profondi saranno il riscatto o la rigenerazione che essa può innescare.

Possiamo condividere l'ottimismo di questi nostri padri fondatori? Ottimismo, perché la loro diagnosi dei problemi contemporanei era certo severa e allarmata, ma continuavano nondimeno a pensarli all'interno di un quadro di progresso dominato da una prospettiva escatologica o da una fiduciosa filosofia della storia. Oggi il quadro è cambiato. La crisi attuale ci si presenta piuttosto sotto la prospettiva della «fine della storia», in un senso ben diverso e più ampio di quello di Fukuyama. La rassegnazione sembra essere il tono dominante; TINA lo slogan più comune. In De Martino e Balducci c'era ancora la convinzione in una grande progettualità in grado di coinvolgere l'intera umanità; rispetto alla loro escatologia e al loro tipo di impegno siamo oggi disillusi. Quanto Balducci scriveva nel 1985, intendendolo come una scossa violenta – «lo sconsiderato impeto produttivo di cui andiamo fieri è in realtà una corsa verso la morte» – è oggi al tempo stesso banalmente accettato e fatalisticamente ignorato; la percezione è che tanto non ci possiamo fare nulla. Sul compimento della storia proiettiamo solo paure, non speranze.

In altre parole, è difficile pensare alla crisi che stiamo vivendo in una cornice di apocalisse e rigenerazione del mondo.

Non osando sperare nella metamorfosi di un *homo absconditus*, possiamo semmai auspicare il ritorno a più modeste forme di *homo editus*, quelle che in altre epoche e contesti costruivano un rapporto più equilibrato con il mondo naturale; forme di cui è di recente tornato a parlarci in chiave ecologista Vittorio Lanternari (*Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Dedalo, Bari 2003). Balducci pensava all'avvento di un mondo «post-culturale», vedendo la diversità e il particolarismo delle culture come strettamente connessi all'aggressività, al dominio, alla violenza e comunque all'impossibilità di adottare soluzioni comuni a problemi la cui dimensione è irrevocabilmente globale. La svolta etica di cui parla Lanternari – qualcosa di più modesto e progressivo di una rivoluzione o una rigenerazione – si radica invece nelle culture, nelle forme tradizionali di saggezza, nelle piccole pratiche di mondi locali.

Questo ci riporta alla definizione iniziale – che cosa significa interrogarsi su una dimensione «antropologica» della crisi. Abbiamo bisogno di modelli nuovi per pensarla. Il dramma catastrofe-rigenerazione, che ha dominato l'immaginario modernista del Novecento, non sembra più adeguato al ventunesimo secolo. Se una svolta è possibile, lenta e paziente, non passerà attraverso grandi eventi – o una illuminazione, come la rivelazione di una verità che non conoscevamo prima. Sappiamo già tutto, ma non basta per cambiare. Serve una plasmazione culturale del nostro modo di essere, una mutazione antropologica di portata ancora maggiore di quella che Pasolini associava all'ingresso nei meccanismi del consumo di massa; fatta di una faticosa ricucitura di valori e relazioni, fondata sul piano della società civile più che su quello della politica. Se è possibile. E se non è troppo tardi.