Elisabetta Brizio
Mobilitazione totale. Maurizio Ferraris

Come citare questo articolo:
Elisabetta Brizio, *Mobilitazione totale. Maurizio Ferraris*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 39, no. 15, maggio/agosto 2015

C'è un racconto di Walter Benjamin, Telefono. Fa parte di Infanzia berlinese, il libro di ricordi postumi, e dice del suo stupore all'apparire del primo telefono fisso, quello che solitamente era collocato nei corridoi degli appartamenti, di come in qualche modo rappresentò «la consolazione alla solitudine», ma anche di come ogni squillo equivalesse a «un segnale d'allarme», a una pallida – rispetto a ciò che avviene oggi – minaccia di mobilitazione. Cosí concludeva Benjamin il suo ricordo: «e come il medium obbedisce alla voce che lo domina dal di fuori, cosí io mi arrendevo a quella qualsiasi prima intimazione, che il telefono mi recapitava» (trad. it. Einaudi 1982, pp. 19-21). Viene da chiedersi come avrebbe reagito al minimo richiamo di uno smartphone. Ad esempio alla domanda «dove sei?», quella che rivolgiamo e che ci sentiamo rivolgere a ogni segnale del nostro telefonino, che si avvicina – Ferraris scrive – a una «infrazione dell'habeas corpus» (p. 4), e che rende in estrema sintesi il carattere militare della «chiamata». Habeas corpus ad subiciendum, abbi il tuo corpo a disposizione, sentenza che rivendica quella individualità assoluta, contraltare umano e laico, imperium in imperio che l'entità presuntamente virtuale dell'impassibile macchina degli attuali media ha messo fortemente in discussione. Perché, a differenza di quanto avveniva con il telefono fisso sprovvisto di memoria, la «chiamata» che viene dal nuovo medium è rivolta direttamente a noi, interrompe di continuo le nostre occupazioni, soprattutto è registrata, e pertanto finalizzata all'azione.
Per la registrazione, anche un sms o una mail ci mobilita, rappresenta un ordine e introduce delle responsabilità. Sicché, a qualunque ora del giorno o della notte, e a qualsiasi latitudine, non possiamo fingere di non aver ricevuto il messaggio, cioè la «chiamata» comunicante con quell'«assoluto» reificato nella rete che è ciò che lega senza avere legami. La registrazione è l'antefatto delle nostre motivazioni (è in forza della registrazione che dobbiamo una risposta alla chiamata), nonché lo sfondo concreto dell'«apparato» che genera la mobilitazione attraverso le armi («Apparecchi di Registrazione e di Mobilitazione dell'Intenzionalità»), l'acronimo con cui Ferraris sintetizza i vari fattori che si intersecano nella complessità argomentativa di Mobilitazione totale (Laterza 2015). Nelle armi

convergono funzioni – che in epoche precedenti si escludevano reciprocamente – come la mobilità, la comunicazione e la possibilità di archiviare, e se vengono usate è per attaccare. Seppure Ferraris faccia presente che non è sua intenzione descrivere qui una ontologia sociale, il presupposto ontologico vi è comunque sotteso, agisce – e neppure sempre – sotterraneamente come fondamento regolativo che esercita un influsso e una resistenza diretti sugli argomenti ogni volta messi alla prova della realtà. Non proprio una ontologia sociale, allora, bensí «una antropologia del nostro essere nel mondo». In altre parole si cerca qui di capire «che cosa è l'uomo nel momento in cui la struttura fondamentale della realtà sociale sembra offerta, in modo crescente, dal web» (p. 7), ora che le nuove tecnologie, rispetto a ciò che avveniva in un passato molto prossimo, sono diversamente caratterizzate, contigue come sono, se non integrate, al nostro mondo sociale, fino a una sostanziale alterazione del tradizionale rapporto tra uomo e media nella connessione di due dimensioni: l'odierna società non si distingue dai sistemi mediatici, confluisce in essi, giacché ognuno di noi è in sincronia utente e performer di contenuti mediali.
«Il mobile mobilita», reclama una azione che sembra giungere dall'«apparato» prima ancora che da qualcuno che ci cerca. In un contesto militarizzato, e per buona sorte non marziale, imposizioni categoriche proprio per la loro eseguibilità tecnica militarizzano la vita civile, dando luogo a quella forma peculiare di coinvolgimento per cui siamo come indotti ad adempiere a un comando, in uno sfondo in cui viene meno il margine tra civile e militare, tra lavoro e pause (siamo raggiungibili ovunque e ovunque in condizioni di lavorare, per lo meno di rispondere), tra pubblico e privato, tra online e offline. Se la rete è uno strumento di registrazione, l'assoluto è allora qualcosa che ha origine nella tecnica e non nello spirito. Nella tecnica che offre le condizioni della registrazione, a differenza dei vecchi media, i quali, nella loro qualità di canali deputati esclusivamente alla comunicazione o all'emissione di contenuti informativi, non erano abilitati a tener traccia, né quindi esigevano necessariamente un atto come risposta.
I nuovi media sollecitano le nostre ragioni, lavorative (dove spesso il lavoro non è retribuito, anche perché talora neppure richiesto), autoreferenziali, per chi è alla ricerca di un qualche riconoscimento (che potrebbe sconfinare in conflitto per il riconoscimento), ma non di conseguenza si può parlare di alienazione, perché l'atto del rispondere non implica una interdizione delle nostre intenzioni per acconsentire ad esigenze esterne e a noi estranee. Come è improprio richiamarsi all'alienazione che la tecnica comporterebbe, riscontrato che l'incremento degli apparati di registrazione si spiega al contrario con l'esigenza tutta umana di memorizzare e di archiviare, e di iterare con strumenti sempre piú sofisticati. La tecnica, Ferraris dice, non è una distorsione della umana natura, né un elemento che la asseconda, ma ciò che la sostiene e che porta a regime di evidenza il nostro essere sociali. Le armi sono piuttosto «uno strumento di realizzazione, nel male, ma anche nel bene» (p. 72), ed è infatti nelle armi che vanno ricercati i mezzi per una critica delle armi.

Dalla proto-scrittura allo smartphone la tecnica ha sempre soddisfatto la necessità di lasciare tracce, e di farle durare, in società che siano in qualche senso coscienti. Ciò che riguarda la sfera umana fa capo alla registrazione: il pensiero, l'attività scientifica, l'ontologia sociale. C'è un potere della registrazione, nel suo consistere in condizione della possibilità del pensare e dell'agire. Tuttavia la registrazione è al contempo essa stessa potere (da sempre è stato cosí, Ferraris fa l'esempio delle figure dello scriba, del notaio, ecc.), in quanto esito del possesso e dell'utilizzazione degli apparati di scrittura e di memorizzazione (diversamente, un ordine che non lasci tracce decadrebbe dalla sua specificità di prescrizione volta a determinare un obbligo). Questa ambivalenza non esclude la circostanza che il potere sia determinato da una autorità – la registrazione, automatica nelle rete – apparentemente passiva. Ma nelle società in cui tutto è registrato, anche un documento «debole» o imperformativo come il biglietto scaduto di un treno potrebbe assumere lo status di documento ufficiale e giuridicamente vincolante in condizioni che lo richiedano. Il documento è «la base sociale», lo spirito grammaticalizzato attraverso gli strumenti di registrazione. «La funzione dei documenti – Ferraris scrive – è proprio quella riconosciuta da Hegel alla oggettivazione dello spirito. Il documento, infatti, è la manifestazione piú evidente della necessità, che sta al centro della realtà sociale, di fissare qualcosa di inafferrabile (lo spirito, appunto) e di non permanente (la parola come manifestazione dello spirito) in un dispositivo codificato e concettualmente molto vicino al monumento» (p. 40). Tanto un monumento quanto un banalissimo scontrino sono l'espressione di una realtà sociale.
La rete sembra realizzare l'analitica foucaultiana del potere. Quel residuo "faustiano" che persiste nelle indagini di Aristotele, di Hobbes, di Nietzsche sul potere come qualche cosa di autonomo o di specifico veniva poi neutralizzato da Foucault con il suo argomento della «microfisica del potere». Nulla di titanico o di prometeico, nessun controllo operativo sulla materia o sulla natura, nessuna sovranità riconosciuta, piuttosto qualcosa di impersonale che circola ma che nessuno detiene, un sistema reticolare diffuso di rapporti "inferiori" e non espliciti. Ma cosa c'è alla base della microfisica? Se, diversamente da Foucault, si introduce un elemento costitutivo che discrimini potere e sapere, e che sottragga l'accezione di "sapere" a qualsiasi rinvio alla potenza, si può meglio comprendere come il potere dipenda dalla registrazione.
A definire una ontologia politica del web interviene l'«apparato»: documentalità ed «emersione» – entrambe possibili in virtú del registrare – lo caratterizzano, con una «iper-registrazione» che ha come effetto una «iper-responsabilizzazione» e che induce alla mobilitazione. Qual è il nostro stato d'animo – Ferraris si chiede – quando si diviene consapevoli di aver perso la propria privacy? Tuttavia, a ben vedere siamo noi gli attori della violazione della nostra sfera privata, si pensi solo al fatto che mentre siamo connessi alla ricerca di notizie sugli altri stiamo piú o meno consapevolmente lasciando tracce che ci

riguardano. Proprietà del web non è infatti la trasparenza ma «l'asimmetria», lo scarto iperbolico tra le informazioni che può avere l'utente rispetto alla onniscienza dell'apparato per via della tracciabilità di ogni nostro intervento in rete.
Il web è materiale, seppure graviti su un supporto molto ridotto; non ha alcunché di virtuale, anzi è un orizzonte realissimo e caratteristicamente una istituzione, è il sostrato che sostiene la realtà sociale. L'attributo di estrema e pervasiva instabilità da Bauman rilevata quanto alla modernità non si risolve in qualcosa di cosí flessibile, e ciò per la registrazione che interdice qualsiasi forma di liquidità. La «delocalizzazione» è una delle trasformazioni piú rilevanti della rete, anche nella prospettiva del potere, che non è dunque liquefatto nel territorio globale, ma solo delocalizzato, e identificabile attraverso i documenti (non dimentichiamolo: la consistenza della rete è la scrittura, cioè qualcosa di inamovibile, per cui nel web solo per certi versi si entra e si esce con naturalezza come sostiene Bauman nel connotare la parola "rete"). Infatti, mentre la socialità subisce una delocalizzazione, i documenti si concentrano, e questa «centralizzazione», ad esempio, nello smartphone, fa sí che ogni singola responsabilità possa esercitarsi su una sfera globale. E proprio in questi mutamenti topologici come la delocalizzazione della documentalità consiste la globalizzazione.
Circa le trasformazioni ontologiche del web, quella piú evidente riguarda il fatto che esso non è piú deputato alla diffusione di informazioni, quanto a una emissione di ordini, mira dunque a promuovere l'azione come risposta a tali ordini: in questa misura si verifica l'incrociarsi tra spazio web e società, in quanto entrambi caratterizzati dall'agire. Se nell'età della comunicazione il medium era scisso dal contesto informativo, nell'età della registrazione la pressione a mobilitare e l'atto di informare divengono fattori contestuali, e in questo elemento di convergenza è il web, dal momento che le caratteristiche strutturali degli attuali media sono tali da consentire tanto la produzione degli oggetti sociali che il flusso dei contenuti mediali.
Dell'apparato non è dato stabilire la decorrenza, è antecedente agli attuali apparecchi, e soprattutto è stato sempre provvisto di apparecchi. È una struttura emersa e per certi lati imprevista, non è sorto dietro un progetto deliberato, tant'è che la configurazione che ha assunto nel tempo è andata ben oltre le dimensioni previste dagli stessi ideatori – la genesi del web ha seguito le stesse modalità dell'"emergentismo del pensiero", altrove teorizzato da Ferraris (cfr. in proposito Realismo positivo, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, pp. 27-29 e Transcentental Realism, «The Monist», 98, 2, April 2015).
Il trascendentale di questo processo di affioramento del senso è la registrazione che fissa tracce, segni, immagini che si creano nell'ambiente ed entrano in relazione, ed è da questo ordine di elementi, da questa fitta rete di interscambi e di assimilazioni culturali, che, passando per gradi successivi, dalla sfera naturale emergono il mondo sociale e il senso delle cose, e solo successivamente le strutture. Quanto alle interazioni tra esseri, esse,

indipendenti dai nostri schemi mentali, derivano dalla coabitazione in un ambiente comune dotato di oggetti di per sé "positivi" e indipendenti dal nostro pensiero, uno spazio non informe o inerte, ma ben organizzato, che propone delle affordance, degli "inviti" incorporati negli oggetti. Ciò che veramente crea le condizioni dell'ambiente – definito da Ferraris «la totalità delle interazioni, tra soggetti, altri viventi, oggetti» (p. 55) – è l'interagenza delle affordance congiunta alla registrazione. Cosí appare chiaro come l'apparato possa precorrere e determinare il significato, come cioè il significato non sia l'esito di un atto intenzionale. Allora, se è la rete stessa, che prende le mosse non al di fuori di se stessa, ad aprirsi alla politica e alle sue specificazioni, e se, di conseguenza, la rete si qualifica come «super-istituzione», è evidente come la documentalità realizzi materialmente il potere.

Con i nuovi media siamo "a disposizione", termine che se assunto in tutta la sua estensione spiega il rapporto che si instaura tra il singolo individuo e il mondo sociale. Il mondo sociale non fa che varare norme verso cui tendiamo a essere passivamente "a disposizione", ma contemporaneamente innesca la nostra «intenzionalità attiva» (Ferraris fa l'esempio della aristotelica hexis: "abito", "comportamento", "inclinazione", "attitudine") e ci dispone ad accogliere la chiamata come un ordine di presentazione. È l'intenzionalità collettiva, che si richiama a un insieme di singole intenzionalità, il vero fattore mobilitante? La teoria di John Searle non spiegherebbe la qualità esclusiva della chiamata. Rifarsi a una intenzionalità pluriindividuale non risolverebbe inoltre il conflitto, il dissenso, inconcepibili in una compagine ove viga una intenzionalità collettiva che condivide, e soprattutto non spiegherebbe come possa sorgere un vedere comune o condiviso tra singole intenzionalità. La società non ha carattere contrattuale, come vorrebbero Rousseau e Searle.

La motivazione può allora essere economica? Vero è che questa ipotesi sembra avere maggiore legittimità, visto che, rispetto all'idea della intenzionalità collettiva, nella sfera economica si fa ricorso ad atti costitutivi, e che la motivazione economica si appoggia a una organizzazione che va al di là di intenzionalità singolari. Il capitale del XXI secolo è tuttavia la documentalità, l'insieme di quegli atti registrati che fondano il mondo sociale dietro la nostra volontà, sia nel generarla che nel contestarla. Che sia soltanto il denaro a fondare il capitale è una teoria che non tiene nel dovuto conto la funzione svolta dai documenti, giacché il patrimonio finanziario non è immaginabile senza documenti. Nel web il plusvalore è assoluto e capitalizzato meccanicamente: il lavoro molto spesso viene svolto gratuitamente, e ad avvantaggiarsene sono i gestori dei social media, dato che gli utenti sono contestualmente destinatori di contenuti e designati alla ricezione delle inserzioni pubblicitarie. La mobilitazione, dice Ferraris, «descrive un reticolo di documenti che assume una vita propria, superando ogni forma di pianificazione individuale, e in definitiva […] ogni forma di controllo» (p. 88).

C'è piuttosto una motivazione tecnologica, dove la tecnica, come fattore emerso e che

genera la mobilitazione, rende effabile il suo accento militaresco, la circostanza cioè che non sembriamo spinti da ragioni psicologiche o economiche, quanto dal criterio militare della mobilitazione totale. È l'«apparato» a muovere la nostra intenzionalità, non essendo sostenibile l'idea di una "nuda vita", di una umanità allo stato di natura (sorta di contraddizione in termini), una natura umana scindibile dalla tecnica: la nostra natura, fin dal suo apparire, è già natura al grado secondo. È il «dispositivo», una parola che se presa in senso vasto racchiude una decisione o una azione, e insieme indica qualcosa che assolve a determinate funzioni, e che non a caso ha a che fare anche con il linguaggio militare. Ora, diversamente da Foucault, che vi intravedeva un complesso di elementi dissimili, per Ferraris il dispositivo è un insieme documentale che si fa evidente nelle armi e che ha la facoltà di mobilitare. Come dire che ciò che muove l'intenzionalità va ricercato nella tecnica che consente la registrazione.
E c'è una motivazione antropologica, la «dipendenza». La natura umana è costitutivamente dipendente e trova nella tecnica una maniera di integrare le sue carenze ingenite. A questo punto Ferraris introduce una distinzione basilare: ciò che è socialmente costruito riguarda una parte minima della realtà, mentre la parte piú cospicua della realtà è «socialmente dipendente», nel senso che non sussisterebbe o non sarebbe tale se non ci fosse stato l'uomo. Una vastissima parte della società si intreccia con i nostri trascorsi non civilizzati, con sedimentazioni remote, con cose che vengono da lontano e che non abbiamo costruito noi. Secondo il paradigma dell'emersione, dove ciò che emerge è in stretta contiguità con un fondale di inconscio, non siamo costruttori, viceversa è la realtà emersa che tende a darci una forma, una formazione, un indirizzo, i presupposti di un comportamento sociale. Inoltre, non siamo costruttori neppure sotto il profilo ontogenetico, ci limitiamo a seguire passivamente le regole del mondo: possiamo criticarle, ma non possiamo né scavalcarle né dire di averle costruite o che siano state costruite. Di qui la ragione per cui applichiamo passivamente le regole e perché siamo tendenzialmente mobilitati. Insomma, dice Ferraris, sono «le stratificazioni sociali che determinano le intenzioni» (p. 76). Non siamo legislatori, siamo subordinati a norme che si sono formate prima di noi, le accettiamo, le subiamo, per cui l'intenzionalità collettiva è l'esito della normatività, non la sua radice: «non c'è pensiero sociale senza normatività, né normatività senza bagno sociale, il che suggerisce che la normatività deriva, ovviamente, da quel complesso di elementi che ho chiamato "disposizione". Pensare la trasformazione significa anzitutto misurarsi con la disposizione» (p. 88).
Implicita la precedenza della documentalità sulla intenzionalità, essendo ogni istituzione normativa consequenziale alla documentalità che implica un processo di emersione. È questo quadro estremamente fitto di relazioni che determina la responsabilizzazione e la motivazione all'agire. Tuttavia, la documentalità, in qualità di "teoria della mente", trattiene qualcosa di intenzionale, «il carattere proprio del mentale è l'intenzionalità», Ferraris dice

rifacendosi a Franz Brentano. Ma occorre verificare – Ferraris prosegue – «in cosa questa "intenzionalità mentale" differisca da un supplemento d'anima aggiunto al puro dato della documentalità e della registrazione» (p. 80). Alla fine, è innegabile che l'intenzionalità individuale non discende da quella collettiva e non è esterna alla documentalità. Gli oggetti sociali «sono dipendenti dalla mente, ma indipendenti dalla conoscenza (cioè anche dalla coscienza)», ma la «dipendenza dalla mente» non va in alcun modo fraintesa come «dipendenza da una mente» (p. 81).

Il senso e la destinazione della risposta alla chiamata stanno nella decostruzione, nei termini di un riesame – ispirato a un ideale emancipativo – della antropologia che piú resiste alle istanze di trasformazione. Concetti paradigmatici della tradizione cattolica, quali «peccato originale», «rivelazione», «diritto divino» si incaricano di esprimere alcuni punti nodali dell'ultimo tratto della riflessione di Ferraris. La trasposizione secolarizzata dell'idea del peccato originale emblematizza la nostra dipendenza originaria, per la quale siamo per natura alienati, e questo non è un limite o una forma di spersonalizzazione ma quasi una qualità, per lo meno una opportunità per distoglierci da ciò che siamo e consentirci di divenir altro, trasformarci in meglio.

La rivelazione è il corrispettivo epistemologico dell'emersione, che come si è visto riguarda l'essere. La rivelazione del senso – la conoscenza – non procede da noi verso il mondo, ma viceversa da un mondo già dotato di significazione viene a noi. In questi termini, Ferraris osserva, «piú che con una intenzionalità collettiva, ancora una volta, abbiamo a che fare con la confusa interazione di intenzionalità individuali guidate da una documentalità frammentata e diffusa. Con un insieme di ordini la cui prima caratteristica non è quella di essere compresi, ma piuttosto di venire eseguiti, con una competenza che precede la comprensione» (p. 88). La prospettiva documentale è allora da ascrivere alla filosofia dell'azione, nella misura in cui i documenti, in qualità di registrazioni di atti, sono finalizzati al generarsi di atti ulteriori (e in questo non c'è alcuna corruzione della nostra natura quanto «una rivelazione di noi a noi stessi», p. 89). La registrazione è il trascendentale dell'azione: si verifica di fatto il rovesciamento della condizione propria della registrazione, cioè di passività, in condizione attiva in quanto mobilitante.

Una consistenza emblematica della nozione di "diritto divino" è data dal fenomeno dell'emersione del mondo sociale dal mondo naturale. Esiste una scala nel definire gli oggetti sociali: c'è un primo grado, quello in cui viene istituito «un atto costitutivo». Il secondo grado riguarda la costruzione della realtà sociale nella sua totalità, e qui avrebbe maggiore pertinenza parlare di "dipendenza sociale", qualcosa che esula da scelte deliberate, e, dunque, dall'intenzionalità. La distinzione tra «sociocostruzione» e «sociodipendenza» è fondamentale: se non è difficile identificare oggetti socialmente costruiti (come, ad esempio, i contratti), sicuramente lo diventa nel caso di entità remote ma che insieme avvertiamo come quasi intime e tuttora coattive e sovrane, le religioni ad

esempio, e inoltre, dice Ferraris, «le quantità immense di inconscio che stanno al centro del mondo sociale» (p. 92), che si perdono nei recessi del mondo, e in merito alle quali parlare di costruzione non è neppure lontanamente concepibile. I media "rivelano", conferiscono trasparenza a qualcosa di arcaico ed estremamente opaco – eppure cosí presente – come il sociale emerso dal naturale: la tecnica non è né recente né cosciente, è affine al mito e ha la caratteristica di portare ad evidenza quelle parti di inconscio – né ideato né pianificato da qualcuno – gradualmente emerse.
Se la natura è ordinata gerarchicamente, spetta alla cultura intervenire in vista del ridimensionamento delle gerarchie anche rimettendosi alla tecnica, che non implica nulla di deviante, in considerazione del fatto che provvede alla diminuzione di condizioni sfavorevoli. Trasformare vuol dire accettare la dipendenza, e accettare la dipendenza non equivale a rinunciare alla trasformazione, purché si distingua ciò che "incontriamo" in una forma già stabilita da una lunga sedimentazione temporale, e che – come nel caso degli oggetti naturali – non possiamo modificare, da ciò che è socialmente costruito, vale a dire la critica di ciò che troviamo già dotato di forma e di autorità. Trasformare è mettersi nella prospettiva della emersione abbandonando quella della costruzione su larga scala.
«La nostra dipendenza strutturale è […] anche apertura culturale» (p. 102), dice Ferraris. Nelle armi c'è una chance emancipativa, visto che il contesto globale della mobilitazione totale è il medesimo spazio del travolgente sviluppo della scrittura, e con essa di una cultura (il web è anche una biblioteca sconfinata a tutti accessibile) alla quale ispirarci per come rispondere alla chiamata, ma – contrariamente a come seguiamo le norme, cioè in maniera acritica – con atteggiamento valutativo, cosa possibilissima perché le armi si possono usare anche assumendo lo spazio culturale mediatico in una prospettiva di superamento del carattere discontinuo e frastagliato dei social network e di un uso critico dell'immenso, costante e in sé caotico, incremento della mole di conoscenze fattuali diffuse e moltiplicate e talora deformate dalla rete.
Varrebbe allora la pena un ripensamento delle humanities sulla scorta di Derrida: «questi futuri studi umanistici infrangeranno le frontiere disciplinari senza per questo dissolvere la specificità di ciascuna disciplina in ciò che si definisce spesso, in modo confuso, interdisciplinarità, o in ciò che si immerge in un altro concetto generico, i "cultural studies"» (L'Université sans condition, Galilée, Paris 2001. Devo a Matteo Veronesi, che ringrazio, la traduzione di questo passo, che ho tratto da M. Ferraris, Laudatio di Werner Gephart, pronunciata all'Università di Torino, 26 novembre 2014).
Per creare quelle "futures humanités" declinate da Derrida dovremmo in primo luogo astenerci dalla esumazione e dalla condivisione di almeno due idoli ancora in auge. Consunto, ed essenzialmente retorico, il primo, l'«idolo della scissione», per il quale si sarebbero smarriti, in una modernità internamente scissa, la simmetria e l'accordo tra settori specifici per uno specialismo spinto all'assurdo. Non assistiamo ad alcuna

dissociazione né ad alcuna dissonanza quali paradigmi estremi della modernità, meno che mai ora che siamo di fronte a prodotti compositi, insieme tecnici e scientifici, ora che gli àmbiti pubblico, politico e scientifico appaiono come qualcosa di inestricabilmente unitario, anche per i loro effetti di reciprocità. Il secondo, l'«idolo dell'utilità», subordina la cultura alla professionalizzazione, a una ricerca dell'applicazione pratica delle humanities.
A piú piani, e tuttavia in un quadro d'insieme coerente e consequenziale (la sezione dedicata alle parole-chiave posta in appendice è l'immagine di questa dimensione unificata), la riflessione di Ferraris si chiude con l'evocazione del Faust di Goethe (Atto I, Scena I, Notte: «Non è serrato il mondo degli spiriti: / hai chiusa la tua mente, hai morto il cuore. / Su, discepolo, osa immergere /il tuo petto terrestre nel lume dell'aurora! Contempla il segno Come ogni cosa che si intesse in un tutto / e una nell'altra opera e vive!», trad. it. di Franco Fortini, Mondadori 1970). L'intelletto umano può sondare solo fino a un certo punto gli arcana naturæ facendo risuonare dentro di sé ciò che alla natura, natura anch'egli, lo accomuna. Soprattutto è nelle sue facoltà l'aprirsi a una cultura che non sia nella forma degradata della specializzazione. Non si può andare oltre, ed è già questo un risveglio dall'ombra da parte della coscienza, di cui la luce è la metafora classica[1].

Note

1. tratto da E. Brizio, *Quando il realismo è trascendentale*. Marginalia *per Maurizio Ferraris*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2015, pp. 101-116.