

Indice

DAL MANIFESTO AI FATTI QUOTIDIANI
PRESENTAZIONE DEL NUMERO (pag. 7)

Editoriale

SE LA DEMOCRAZIA È QUELLA AMERICANA
(pag. 10)

Esperienza e rappresentazione

ESPERIENZA (PARTE II) (pag. 16)
Giulio Trapanese

Esperienza e rappresentazione

SE LA STORIA PUÒ FINIRE
UNO STUDIO A PARTIRE
DA HEGEL E BATAILLE (PARTE II) (pag. 21)
Mariano Mazzullo

Esperienza e rappresentazione

PLACET EXPERIRI
UN'ALTRA SFOGLIATA
(RICCIA) A "MINIMA MORALIA" (pag. 27)
NerioJamil Palumbo

Esperienza e rappresentazione

IL REALISMO MINIMALISTA
DEI NOSTRI GIORNI (pag. 35)
Mariano Mazzullo

OGNI RESIDENZA È INFIAMMATA (pag. 47)

Franco Arminio

Transizione

LA DECRESCITA È UNA SOLUZIONE ALLA CRISI?

(pag. 50)

Serge Latouche

Transizione

TRANSITION TOWNS

LE CITTÀ DI TRANSIZIONE (pag. 56)

Massimo Ammendola

Per uno studio del marxismo

LA TOTALIZZAZIONE DEL RAPPORTO DI CAPITALE

(pag. 59)

Vincenzo Fiano

Sessualità e famiglia oggi

L'IMMAGINARIO SESSUALIZZATO COME

COSTRUZIONE MEDIATICA (pag. 65)

Eugenio Maddalena

La città dell'uomo

CITTÀ FUTURE

OVERO IL FUTURO DELLA CITTÀ (pag. 69)

Guido Cosenza

PAMPHLET SULLA RIVOLUZIONE

PERCHÉ NON ACCADE? (pag. 74)

a cura della Redazione

DEMOCRAZIA DI OGGI E NUOVE FORME DELLA POLITICA

(pag. 79)

Giulio Trapanese, Eleonora De Conciliis, Leandro Sgueglia

Recensioni

DA L'UOMO AD UNA DIMENSIONE (1964) A LA MISERIA

UMANA DELLA PUBBLICITÀ (2004) (pag. 88)

Massimo Ammendola

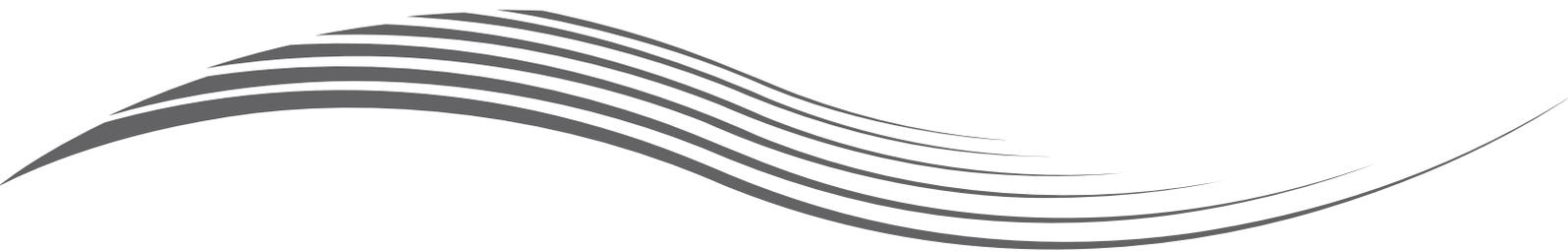
LA REPRESSIONE DEI CRIMINI CONTRO GLI
ANIMALI: ASPETTI SOSTANZIALI E PROCEDURALI

(pag. 100)

Daniele Alagia

PERCHÉ NON GUARIAMO? (pag. 104)

Vincenzo Esposito



Città Future - Rivista politica quadrimestrale

Redazione:

Massimo Ammendola (direttore responsabile)

Alessandro D'Aloia

Giulio Trapanese

Stampato da:

Speedygrafix, 84039 Teggiano (SA), stampedigitali@speedygrafix.it.

Abbonamento:

Per richiedere l'abbonamento annuale alla rivista compilare il modulo reperibile sul sito, alla pagina: www.cittafuture.org/index/abbonamenti.html

Anno IV num. I

Periodico registrato presso il Tribunale di Napoli, autorizzazione n.25 del 12/4/2010

www.cittafuture.org

Il giorno 07/01/2013 è stata fondata l'omonima Associazione Culturale «Città Future»

Indici dei numeri precedenti

NUMERO 00 – Gennaio 2010

- Redazione* Tesi per un Manifesto della Rivista
- Alessandro D'Aloia* Fascismi in evoluzione. *Il monoclassismo istituzionale in Italia*
- Massimo Ammendola* Riflessioni su classe, coscienza, consenso, linguaggio e manipolazione.
- Giulio Trapanese* Primi appunti sui manoscritti economico filosofici oggi.
Leggendo il manoscritto Proprietà privata e comunismo: modernità e umanesimo
- Domenico Marino* La nuova frontiera dell'energia
- Giulio Trapanese* I nuovi giovani e il narcisismo di massa
- Redazione* Crisi e resistenza oggi
- Alessandro D'Aloia* L'uomo nero di Sergio Rubini. *Un affresco della condizione meridionale*

NUMERO 01 – Maggio 2010

- Giulio Trapanese* Lavoro, capitale e tecnica nella terza rivoluzione industriale (parte I)
- Maria Sole Fanuzzi* Il precariato. *Alcuni cenni*
- Claudia Pellegrino*, DDL 1167-B, destrutturazione dei diritti dei lavoratori. *Arbitrato, certificazioni extragiudiziali,*
Fabrizio Forte licenziamenti verbali... benvenuti nel Far West
- Alessandro D'Aloia* Programmazione cognitiva
- Valeria Spadini* Campione del lavoro
- Nicola Marziale,*
Marco Amalfi Il capitalismo invecchia?
- Luigi Bergantino* L'Euro in crisi. *Relazione sul governo dell'economia, tenuta per la Scuola Critica nella sede della biblioteca Brau di Napoli il 4 giugno 2010*
- Redazione* La città variante. *Salerno e la morte del piano*
- Paolo Fazzari* Due passi nella città dei matti
- Francesco Palmeri* Slavoj Žižek. La violenza invisibile

NUMERO 02 – Ottobre 2010

- Alessandro D'Aloia* Storia e (in)coscienza di classe
- Nicola Marziale,*
Marco Amalfi Finanza e conoscenza nel capitalismo contemporaneo. *Un tentativo marxiano*
- Antonello Baldassarre* Spunti per un dibattito sulle relazioni sindacali in tempo di crisi
- Valeria Spadini* Storie d'amore e di sindacato
- Paolo Fazzari* Rubrica «Sessualità e famiglia oggi». *Evocazioni ed alcune ragioni preliminari*
- Giuditta Bettinelli* Sessualità spezzata. *Per una critica sessuale del lavoro*
- Francesco Palmeri* «Riflessione sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale» di Simone Weil
- Giuseppe Genovese* L'educazione dei giovani ed il mito del genio
- Giulio Trapanese* Factory girls di Leslie T. Chang. *Almeno quattro buone ragioni per la lettura*
- Massimo Ammendola* Sushi Bar Sarajevo. *Un romanzo di Giovanni Di Iacovo*

NUMERO 03 – Gennaio 2011

- Redazione* Le verità del 23 Dicembre
- Giulio Trapanese* Esperienza e rappresentazione nel mondo senza tempo. *1980-2010*
- Alessandro D'Aloia* Politica e rappresentazione
- Massimo Ammendola* Ma quale crisi? *L'economia della truffa*
- Nicola Marziale* Contro la decrescita. *Ovvero il nemico del mio nemico non necessariamente è mio amico*
- Giulio Trapanese* Lavoro, capitale e tecnica nella terza rivoluzione industriale (parte II). *Il capitalismo cognitivo*
- Paolo Fazzari* Il godimento (s)frenato è il problema? *Alcune note a partire dalle «Considerazioni generali» del rapporto Censis 2010*

Giulia Inverardi Quattro passi

Ilaria Capalbo Il tempio abbandonato. *Riflessioni sul corpo, la società e la libertà*

Alessandro D'Aloia Noi credevamo. «*Non finito*» *risorgimentale*

NUMERO 04 – Maggio 2011

Redazione Maghreb

Vincenzo Del Core Noi negli occhi degli altri. *Dal lager di Santa Maria Capua Vetere*

Giulia Inverardi Il coraggio della lucidità

Massimo Ammendola La fine del nucleare e l'energia come bene comune

Nicola Capone Acqua e libertà. *La lunga per la ripubblicizzazione del servizio idrico*

Giulio Trapanese Una scuola di periferia

Giulio Trapanese Il 14 Dicembre cinque mesi dopo. *Un'intervista politica*

Massimo Ammendola L'emergenza rifiuti in meno di 2000 parole

Adriano Casassa Il mio sogno

Francesco Palmeri L'Italia vista dall'Argentina

Ilaria Capalbo Una rivoluzione immaginaria. *Spunti per liberare il corpo e un esercizio pratico per tornare a vedere*

Giuseppe Genovese Lo scienziato come intellettuale: una nota

Alessandro D'Aloia Comune di M. Hardt e T. Negri. *Uno spettro s'aggira per il globo*

Luigi Bergantino La roulette del capitalismo

NUMERO 05 – Ottobre 2011

Redazione Capitalismo post-umano. *Forme della politica nel 2011*

Giulia Inverardi Oltre tutto. *A dieci anni dall'11 Settembre*

Roberta Rodriguez Intervista allo scrittore tunisino Fathi Ben Haj Yhaia

Daniel J. Garzia Lopez "Indignados": alcune note sul Movimento 15-M in Spagna

Pablo José Castillo Ortiz

Guido Cosenza Il declino dell'attuale modello di sviluppo e la nascita di un nuovo tessuto sociale

Roberto Germano LECS - Low Energy Coherent Systems: una rivoluzione tecnico-scientifica

Alessandro D'aloia False Città

Giulio Trapanese Conversazione calabra

Alessandro Paolo Un viaggio nel Kurdistan che ho conosciuto...

Fiorella Orazzo Pensieri per l'infanzia

Massimo Ammendola Geert Lovink, *Zero comments. Teoria critica di internet* (Bruno Mondadori, Milano 2008)

Eleonora De Majo Bernard Stiegler, *Reincantare il mondo - il valore spirituale contro il populismo industriale* (inedito)

NUMERO 06 – Gennaio 2012

Massimo Ammendola Il lato oscuro del governo Monti

Antonio Polichetti Nell'epoca del totalitarismo finanziario

Giulio Trapanese Mondo senza tempo

Guido Cosenza La transizione al tempo della crisi

Roberto Germano LECS - Low Energy Coherent Systems: possibili applicazioni già in studio

Massimo Ammendola Il destino di Napoli Est

Giulia Inverardi Francia attesa e inattesa nell'Europa della protesta

Eleonora De Majo Una rilettura di *Le arti nell'era della tecnica* di Heidegger

Ilaria Capalbo Deux. *Pensieri contemporanei sull'amore, da due città*

NUMERO 07 – Maggio 2012

Redazione Antefatto e presentazione del numero

Redazione Grecia e Magna Grecia. *Ovvero popoli o capitale*

Guido Cosenza Origini e prospettive della crisi economica

Giulio Trapanese Rappresentazione

Mariano Mazzullo Biopolitica e fine della storia

Alessandro D'Aloia Spazio ed espressione. *Partecipazione urbanistica, esperienza chiusa o possibilità aperta?*

Sergio Ulgiati TAV: ci sono due maniere di tracciare una strada (...e una ferrovia)

Redazione Ricordi della periferia napoletana

Antonello Baldassarre A partire dall'art. 18. *Nuovo mercato del lavoro tra diritto ed economia*

Maria Chiara Rizzo La Siria oltre Assad

Roberto Germano Inattuali considerazioni sullo stato delle scienze

Giulio Trapanese Ritorni al Sud

Giulia Inverardi Impressions de voyage. *La misconosciuta Francia del Nord*

Redazione Sulla rivoluzione democratica di oggi

NUMERO 08 – Ottobre 2012

Redazione Presentazione del numero

Redazione La politica nell'epoca del tramonto dei partiti

Giulio Trapanese Esperienza (parte I)

Dario Malinconico Decostruire la virtualità. *Qualche appunto sulla nascita dell'informatica*

Nicola Caruso Vigotskij e il ruolo dell'attività mediata nell'apprendimento

Mariano Mazzullo Se la storia può finire. *Uno studio a partire da Hegel e Bataille (parte I)*

NerioJamil Palumbo Note quanto mai distratte sul disincanto virtuale del mondo

Annelise D'Egidio In morte dell'archivio

Marilisa Moccia Siete stati a Times Square?

Francesco D'Onghia KIKU, piattaforma web per l'auto-ricostruzione de L'Aquila

Massimo Ammendola «Il lavoro rende liberi»?

Mariano Mazzullo Un'intervista estiva a Città Future

Domenico Musella,
Alessandro Paolo Amburgo 2012: alternative curde alla «modernità capitalista» e allo stato nazione

Guido Cosenza La Costituzione antidoto contro la transizione

Roberto Germano Il discredito patologico nella scienza moderna.

Ovvero su come possa divenire molesta l'evidenza empirica

a cura di Giulio Trapanese Cosa sognano i ragazzi?

Giuseppe Genovese Su scuola e cultura

Maria Chiara Rizzo La Primavera araba vista dal Golfo Persico

Giulia Inverardi Ritrovare gli altri: *Bauman*, «Vita liquida»

Alessandro D'Aloia La fine dell'anti-città? *Benevolo e Boeri sul destino dell'urbanesimo*

Gennaro Imbriano Reinhart Koselleck, «Crisi. Per un lessico della modernità»

Giulio Trapanese Jean Baudrillard, «Il delitto perfetto». *Una proposta di lettura*

Dal manifesto ai fatti quotidiani

Presentazione del numero

Redazione

Nel presentarvi il numero 9 della rivista, cominciamo con lo scrivere che ci sembra evidente come l'anno che ci siamo lasciati alle spalle, almeno per quello che riguarda l'Italia, non sia stato un anno come gli altri.

Non è stato l'anno della fine del mondo, ma sì l'anno che molto più dei precedenti ha rivelato la traccia d'un possibile futuro del nostro destino. Non vogliamo riferirci alla singola persona di Monti e al suo *cursus honorum* da tecnico presidente del consiglio ad (aspirante per ora) primo ministro politico; ma di tutto ciò che sta comportando contemporaneamente il politicizzarsi della tecnica e il tecnicizzarsi della politica.

Fenomeno a cui, sembra, che anche l'Italia, ormai, debba adeguarsi.

Un destino più generale, quindi, che in Italia per un verso arriva dopo, per via del suo non essere mai al passo con i tempi, dall'altro, invece, prima, a causa della debolezza e lo sfacelo delle sue infrastrutture sociali, ideali e politiche.

Si tratta d'un destino che riguarda tutti gli ambiti della società, e non certo solo quello della politica.

Prendiamo solo un caso che ci riguarda da vicino per le nostre idee e la nostra posizione di redattori di una rivista che aspira ad avere un senso politico.

Nel giro di pochi mesi, dopo quarantatré anni, il quotidiano «Il Manifesto», sotto ingiunzione di vendita a conclusione della procedura di fallimento coatto, si sta trasformando in qualcosa di diverso da quanto è stato fino a questo momento. Una nuova cooperativa composta da una buona parte delle firme dell'ultimo periodo è ormai stata costituita (e nel momento in cui leggerete essa avrà già prodotto i suoi primi frutti, si veda l'editoriale *Miracolo di Natale* su «Il Manifesto» del 29 dicembre).

Dunque, sembra che una nuova storia si vada inaugurando per il quotidiano comunista.

Nel mentre però abbiamo assistito, anche noi da lettori, alla violenta esplosione di vari dissidi interni fra alcune firme storiche e la redazione del quotidiano. Prima M. D'Eramo (24 Novembre), poi l'economista J. Halevi e, soprattutto, R. Rossanda (26 Novembre), poi, con una lettera pubblicata sul quotidiano un nutrito gruppo di redattori e collaborato-

ri storici del giornale tra cui l'ex direttore G. Polo, e fra gli altri I. Dominijanni e L. Campetti (in totale tredici firme), ed infine anche V. Parlato, hanno preso tutti la decisione di lasciare il quotidiano e dichiarato la propria distanza dalla direzione rappresentata da N. Rangeri, e A. Mastrandrea (rispetto ai tredici fuoriusciti in particolare si può leggere la loro lunga lettera *Così vicini, così lontani* pubblicata sul giornale il 22 Dicembre).

Va detto che dei dissidenti in rotta con la redazione nessuno ha, in verità, espresso l'intenzione di continuare la propria professione militante su altre testate. Solo Vauro e A. Robecchi, che, però, non sembrano aver intrapreso la strada dell'abbandono per motivi ideologici, hanno comunicato la loro scelta di iniziare a collaborare con «il Fatto Quotidiano».

Pur non volendo fare di questo caso un paradigma generale di interpretazione di come stiano andando le cose nel nostro paese, osiamo, tuttavia, una riflessione di carattere generale.

Al di là del futuro svolgimento degli eventi, è innegabile che una parte dei lettori storici del quotidiano comunista si stia dirigendo verso altri quotidiani ed in particolare verso «il Fatto Quotidiano», giunto ormai ad essere, tanto più dopo la chiusura di «Liberazione» un anno fa, il vero concorrente sul mercato de «Il Manifesto».

Pur non volendo adesso esprimere un giudizio complessivo su «Il Fatto Quotidiano», tuttavia, sentiamo di poter sostenere che la testata esprima oggettivamente un contenuto politico e un modello di comunicazione alternativo a quello che «Il Manifesto» prova (o ahinoi! provava) a mantenere.

Diciamo, sicuramente un modello più "attuale" di comunicazione giornalistica (e non a caso simile nella forma alla maggioranza degli altri quotidiani).

Da una concezione di editoria politica, infatti, come discussione di idee e pratiche sulla base di una visione politica del mondo, a quella d'una (a volte) intelligente ma pur sempre "quotidiana" presa in esame dei fatti del mondo, crediamo passi tutta la distanza che intercorre fra una concezione ideologica della politica ad un'altra a-ideologica o consapevolmente contro-ideologica di essa.

Ed è, forse, proprio in riferimento a questa distanza che andrebbe misurata la nostra analisi del mondo presente.

Le posizioni de «il Fatto Quotidiano» potranno anche sostenersi su singole istanze critiche dell'attualità politica (da Di Pietro a Grillo, ai nuovi entrati Ingroia o Grasso, ad esempio) ma resta il fatto che si attestino su di una critica a singoli aspetti, e non sia dato mai d'incontrare negli editoriali o nelle inchieste scritte

dai vari giornalisti (Travaglio su tutti), un embrione di critica complessiva della società contemporanea.

Uno spunto di riflessione generale sulla società e la vita di oggi, un barlume, insomma, di visione del mondo...

Dobbiamo ammettere che purtroppo allo svilupparsi di certi fenomeni dalle radici, queste sì profonde e intricate (in quanto interessano lo sviluppo totale e globale della nostra società) è quasi inutile resistere.

L'idea da cui nacque «Il Manifesto», allora, nel 1969, soprattutto per una testata che voglia essere quotidiana, oggi sembra difficilmente riproducibile, ahinoi!, per tante, troppe ragioni.

Essa si avvia, infatti, non troppo lentamente ad essere sommersa in questo modo dalla barabanda delle notizie e degli infiniti fatti quotidiani che determina la trama della vita e della comunicazione politica dei nostri giorni. Al di là della prosecuzione o meno dell'attività del quotidiano si rivela chiaramente come i tempi non si addicano più alla scrittura di manifesti...

Venendo, adesso, alla rivista e al numero 9, passiamo brevemente in rassegna, gli articoli che lo compongono.

L'editoriale *Se la democrazia è quella americana*, è incentrato sullo stato di degenerazione dei sistemi democratici occidentali e prova ad individuarne la causa. A partire dal fenomeno delle primarie quale emblema della crisi democratica, esso indica anche, un po' provocatoriamente, delle possibili "vie di fuga" dal disastro del "mercato elettorale", che con aggettivo terribile di questi tempi, potremo definire "tecniche", pur nella consapevolezza che la democrazia non è fatto squisitamente tecnico.

Si apre subito dopo la più prolifica rubrica della rivista, quella di "Esperienza e rappresentazione", che risulta folta anche in questo numero, nonostante l'assenza di contributi da parte di alcuni dei collaboratori che lo scorso numero ci hanno permesso di esagerare.

Si comincia con il contributo di Giulio Trapanese *Esperienza (parte II)*, sulle forme attuali dell'individualismo virtuale come apogeo dello stile di vita americanizzato.

L'articolo di Mariano Mazzullo *Se la storia può finire. Uno studio a partire da Hegel e Bataille (parte III)*, conclude il discorso intorno al ruolo dell'uomo nella storia, avviato sul numero scorso, precisando in che modo possa o meno parlarsi di fine della stessa.

Nerio Jamil Palumbo con *Placet Experiri. Un'altra sfogliata (riccia) a "Minima moralia"*, propone un

vero e proprio percorso attraverso le riflessioni aforistiche di Adorno, alla ricerca di una possibile scappatoia dalla dissoluzione iperreale dell'esperienza nel soggetto.

Chiude la rubrica un secondo articolo di Mazzullo, questa volta di "attualità", *Il realismo minimalista dei nostri giorni*, che analizza, rivendicando la necessità di "un'analisi lenta" e perciò profonda, i limiti teorici del cosiddetto "New Realism".

Abbiamo poi un contributo, imperdibile, di Franco Arminio dal titolo *Ogni residenza è infiammata*, che restituisce in forma letteraria pregevole un ritratto dell'odierna condizione post-umana.

Aprire la rubrica sulla "Transizione" uno scritto di Serge Latouche dal titolo *La decrescita è una soluzione alla crisi?* che ci invita a riflettere sulla domanda se sia, in qualsiasi modo, pensabile una soluzione alla crisi attuale del capitalismo come ritorno al paradigma della crescita infinita.

La rubrica continua con un articolo di Massimo Amendola intitolato *Transition Towns. Le città di transizione*, che riporta i principi basilari della tematica sulla transizione come possibilità concreta di governare la crisi con un approccio attivo.

Segue un articolo di un nuovo collaboratore, Vincenzo Fiano, che può essere inquadrato nell'ambito di "Per uno studio del marxismo", intitolato *La totalizzazione del rapporto di capitale*, il quale affronta, con riferimento all'analisi della rivista marxista "Officina 99", l'attuale fase del capitalismo, quella della "totalizzazione" quale tappa successiva a quella leniniana dell'imperialismo.

L'articolo successivo, anch'esso di un nuovo collaboratore, Eugenio Maddalena, intitolato *L'immaginario sessualizzato come costruzione mediatica. Cenni sul sessismo cognitivo nei media*, riprende la tematica di "Sessualità e famiglia oggi", analizzando nello specifico il ruolo dell'iconografia nella formazione del comportamento sociale, il cui sottoprodotto è la produzione di un gusto machista in materia di una sessualità nella quale non c'è più posto per uno sguardo femminile sul mondo.

Un unico articolo apre e chiude la rubrica "La città dell'uomo". Si tratta del contributo di Guido Cosenza, intitolato polemicamente *Città Future. Ovvero il futuro della città*, che estende la consueta riflessione sulla transizione all'oggetto specifico della città, individuata come punto di concentrazione della crisi sistemica del capitalismo. Non anticipiamo oltre il contenuto dell'articolo, che costituisce una meditazione perentoria sull'urbanesimo attuale, augurandoci, insieme all'autore, che inauguri finalmente un dibattito sulle tematiche proposte.

Pubblichiamo dunque i primi contributi giunti alla redazione per l'annunciato *Pamphlet sulla rivoluzione. Perché non accade?*, costruito assemblando i brevi

scritti di trenta righe su un tema impossibile da trattare in poco spazio. L'intento è quello di tematizzare in forma di dibattito allargato la problematicità del concetto di rivoluzione e la sua difficoltà di essere oggi all'ordine del giorno, mentre, paradossalmente, le crisi capitalistiche si acutizzano all'inverosimile. L'argomento resta aperto e nuovi contributi che possano giungere a partire da quelli qui pubblicati, saranno trattati nel/i prossimo/i numero/i.

A marzo del 2012, un'era politica fa, a Napoli nello spazio autogestito del Dada (Dipartimento Autogestito Dell'Alternativa) partecipammo, come rivista, all'assemblea aperta dal titolo *Democrazia di oggi e nuove forme della politica*, in cui si discusse delle possibilità per la democrazia oggi e degli insegnamenti che si potevano trarre dai movimenti, che in giro per il mondo, hanno mostrato nel 2011 nuove modalità per la pratica politica attiva.

L'articolo omonimo, riporta gli interventi introduttivi tenuti da Giulio Trapanese, Eleonora De Conciliis (caporedattrice della rivista Kainos) e Leandro Sgueglia del collettivo Dada. Gli interventi approfondiscono molti degli aspetti trattati anche nell'editoriale.

Questo numero è praticamente privo di recensioni, ma ripara in qualche modo a questa mancanza l'articolo di Massimo Ammendola dal titolo *Da "L'uomo ad una dimensione" (1964) a "La miseria umana della pubblicità" (2004)*, che restituisce l'attualità del pensiero di Marcuse attraverso l'analisi di due testi molto distanti cronologicamente ma molto vicini concettualmente.

Abbiamo poi un articolo di un nuovo collaboratore, Daniele Alagia, *Alcune riflessioni sul convegno di studi "la repressione dei crimini contro gli animali: aspetti sostanziali e procedurali"*, che si occupa di anti-specismo, riportando la discussione di un convegno tenutosi nel Novembre 2012 a Napoli sul tema.

Chiude il numero un'approfondita intervista, *Perché non guariamo?*, a Vincenzo Esposito, medico esperto di terapia della biorisonanza, il quale spiega i motivi del suo innovativo approccio medico "integrato", volto cioè al superamento della distinzione fra medicina "omeopatica" ed "allopatica".

Precisiamo che la rivista verrà stampata e spedita in abbonamento annuale per chiunque ne faccia richiesta (visitando e compilando il modulo nell'apposita pagina che sarà disponibile a breve sul sito) a partire dal prossimo numero e non, come precedentemente annunciato, da questo.

Buona lettura a tutti.

Se la democrazia è quella americana

Redazione

Quel che è importante rilevare è che la democrazia non determina ad Atene un «governo popolare», ma una guida del «regime popolare» da parte di quella non piccola porzione dei «ricchi» e dei «signori» che accettano il sistema.

(Luciano Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*. Laterza, 2010, pag. 42).

Da più di 2000 anni lo spettro della democrazia si aggira per l'Europa, eppure non è dato vederne, ancora oggi, il corpo. In suo nome si sono fatte rivoluzioni e guerre, ma il più evoluto risultato di questi millenni di storia, il più evoluto in quanto ultimo in ordine temporale, è una macchina celibe¹ che sta ottenendo il risultato storico di alienare completamente il corpo elettorale dalla partecipazione politica, fosse anche solo la partecipazione richiesta per recarsi materialmente a votare. Tutto il palinsesto politico che quotidianamente, senza tregua, irrompe nell'esistenza delle persone, non vale più neanche una croce grafitica, per circa metà della popolazione italiana, tanto per restare ai fatti di casa.

Vale la pena dannarsi l'anima per una democrazia che produce e permette tutto ciò che abbiamo davanti agli occhi? Democrazia, questo termine antico, possiede un significato capace di travalicare l'idea che ognuno si fa di essa? Parrebbe proprio di no, per questo si insinua l'ipotesi che, come Canfora suggerisce, in fondo si tratti semplicemente di un'ideologia, forse una delle più antiche. Un'idea negata in ragione diretta della sua vetustà. Se però si prova a guardare oltre questo velo ideologico la democrazia appare come uno strumento per la creazione del consenso attorno a questo o quel gruppo dirigente, un'arma politica per ceti abbienti contro altri ceti abbienti, in cui il resto della società è solo incidentalmente strumento di consenso. Questo permette di inquadrare meglio anche il rapporto tra istituzioni democratiche e governo della società. Si tende infatti a credere che la democrazia sia una forma di governo, ma più precisamente dovrebbe dirsi che essa è uno strumento di governo, nel senso di un

¹ «Per essere celibe una macchina deve essere inutile, incomprensibile, infeconda e delirante; deve sembrarci un dispositivo bizzarro - e a volte lugubre - che adotta figure meccaniche per simulare effetti automatici e che consuma molto più di quel che rende. La macchina celibe è inverosimile, ma possiede una struttura fondata su una logica persuasiva e stringente, meccanismo infecondo e tuttavia logicamente funzionale».

Antonio Castronuovo, *Macchine fantastiche, manuale di stramberie e astuzie elettromeccaniche*, Stampa alternativa, Viterbo 2007, pag. 162.

arnese di cui il governo, predeterminato, della società si serve per la propria funzione direttiva.

Per questo motivo M. Abensour, come già visto in passato², sostiene che l'espressione "Stato democratico" sia, in realtà, una contraddizione in termini.

Mentre Luciano Canfora denomina questo stato di cose "sistema misto", ad indicare un meccanismo «in cui il "popolo" si esprime ma chi conta sono i ceti possidenti: tradotto in linguaggio più attuale, si tratta della vittoria di una oligarchia dinamica incentrata sulle grandi ricchezze ma capace di costruire il consenso e farsi legittimare elettoralmente tenendo sotto controllo i meccanismi elettorali»³.

Si tratta cioè di un sistema che in altre occasioni abbiamo indicato con il termine di "monoclassismo istituzionale"⁴ a voler sottolineare come, in democrazia, la detenzione e quindi la guida di tutte le istituzioni statali sia saldamente in mano ad un'unica classe sociale.

Con ciò accade che in democrazia tutti possano dire la loro fintanto che questa libera espressione non aspiri a divenire governo e che la libertà d'espressione valga dunque a tutti gli effetti solo su argomenti secondari, non strutturali. Ecco perché l'opinione pubblica è così disarticolata, fin troppo ricca di posizioni alternative, che, a ben vedere, altro non sono che false soluzioni, tanto utili a costituire abachi di proposte sempre studiatamente inessenziali. Si prenda ad esempio il problema della disaffezione della cittadinanza nei riguardi della politica. Subito il sistema politico cerca il nuovo viatico per recuperare la voglia popolare di sentirsi di nuovo protagonista nella determinazione delle scelte politiche. La democrazia del sistema misto cerca di rifarsi il *look* attraverso le primarie, questo strumento importato dagli Stati Uniti, per cercare di salvare ciò che resta in piedi delle istituzioni democratiche attuali. Non è un caso che in tempo di crisi dei partiti, sia proprio il partito più grande a proporre questa soluzione per tutti. È solo perché la destra elettorale italiana, dominata per due decenni dalla figura di Berlusconi, non si è ancora emancipata dal suo padrone, che non abbiamo assistito anche alle primarie del centro-destra. Persino Grillo ha dovuto, col suo movimento, fare qualcosa di simile alle primarie, per poter selezionare i candidati alle elezioni.

Ma cosa sono le primarie, se non un ulteriore rafforzamento della legittimità politica della classe dominante? Abbiamo assistito, con le primarie del centro sinistra, ad uno spettacolo imbarazzante,

² Alessandro D'Aloia, *Politica e rappresentazione*. Città Future n. 03.

³ Luciano Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*. Laterza, Bari 2010, pag.331.

⁴ Vedi Alessandro D'Aloia, *Fascismi in evoluzione. Il monoclassismo istituzionale in Italia*. Città Future n. 00.

dall'esito scontato (nonostante l'ego renziano), ed in cui le sedicenti proposte "alternative", erano ridotte a slogan di un minuto e mezzo su una serie di questioni secondarie. A parte il fatto che l'esito finale fotografa precisamente l'equilibrio già in essere tra correnti di partito e tra partiti, equilibrio che evidentemente si forma prima del voto (dato che ognuno porta a votare i "suoi") e che stabilisce la vittoria come il risultato delle capacità organizzative e non della forza delle idee, ci chiediamo, quand'anche così non fosse, come ci si possa aspettare che un tale livello infimo di dibattito possa far formare un'opinione politica in grado di andare oltre l'empatia personale con questo o quel candidato.

Ecco dunque che la democrazia morente cerca, spettacolarizzandosi, di assicurarsi un'esistenza come *zombie* di se stessa. Il risultato è un sistema sempre più americanizzato in cui si incoraggia una partecipazione "alla *facebook*", dove la scelta è ridotta a "mi piace-non mi piace" e in cui nessuna funzione di partito diversa da quella elettoralistica è più richiesta, rendendo superflua qualsiasi opinione politica sui fatti della realtà da parte dell'elettorato. Questo produce un tipo di consenso totalmente avulso dalla coscienza di un'appartenenza politica, suggellando il dominio definitivo di un'unica ideologia (mai in discussione), pur nell'apparenza di una mancanza di ideologismo nella politica attuale.

Ma c'è un altro dato preoccupante in tutta questa storia ed è quello per cui nessuno sembra essersi accorto di questa degenerazione del concetto di democrazia. Anche le forze politiche che fino a qualche tempo fa erano critiche rispetto ai baracconi americani come le primarie, oggi smaniano dalla voglia di prendervi parte, anzi decantano le virtù di un simile spettacolo concludendone l'assoluta necessità al fine di riportare in vita la democrazia attraverso una più ampia "partecipazione popolare". L'assenza totale di una critica anche banale alla riduzione della democrazia a spettacolo da *fiction* televisiva, dà la misura del livello di americanismo di cui è ormai intrisa la cultura politica europea, da troppi decenni vittima del proprio complesso di inferiorità rispetto agli Stati Uniti. E non c'è neanche da sbalordirsi per il fatto che attualmente in Italia sia proprio il centro-sinistra il più accanito tutore del sistema misto, attraverso trovate come le primarie. Ai liberisti di destra infatti non piacciono certe chincaglierie in salsa democraticista, essendo più che altro votati al governo della società e digerendo a malincuore l'esistenza del "popolo" come entità per lo meno elettorale oltre che sociale. Il loro pragmatismo politico li porta a badare a questioni più di sostanza ed aver ottenuto, già tempo fa e senza colpo ferire, il passaggio dal proporzionale al maggioritario, significa aver determinato la qualità fonda-

mentale della democrazia in atto. Non solo Berlusconi infatti ha mandato a monte le primarie del centro destra, ma lo stesso Monti con la sua "salita alla politica" si offre ad essa in qualità di leader portando in dote il suo nome, a che servono dunque le primarie, soprattutto quando è così chiaro che non c'è nulla da fare? Monti dice inoltre che non è tempo di vecchie distinzioni fra destra e sinistra ed ha ragione nella misura in cui da tempo in campo è rimasta una sola ideologia, mentre il centro sinistra, vorrebbe "ancora" essere legittimato ideologicamente come partito legato ad un elettorato fondato nel lavoro, ché altrimenti non avrebbe ragione di esistere come partito separato dagli altri. Il più grande partito italiano è praticamente l'unica forza parlamentare a non aver ancora sciolto del tutto il proprio legame con un elettorato rappresentabile in parlamento solo a costo del suo permanente tradimento politico. Per questo motivo la borghesia italiana lascerà governare il centro-sinistra sempre e solo se non troverà niente di meglio, nonostante il PD abbia largamente dato prova della propria "affidabilità" e la partita è aperta più che mai ora che essa ha finalmente trovato, anche grazie al PD, in Monti un esponente all'altezza delle sue richieste, intorno al quale lavorare per poter costruire una formazione politica in grado di ripetere i fasti della vecchia DC. Bisogna ricordarlo: in questo sistema democratico è la sinistra ad essere in contraddizione, non il centro-destra, e qualora il PD vincessimo le elezioni ci riuscirebbe solo per la contingente incapacità organizzativa altrui.

Bersani ama ripetere che il PD non essendo costruito su un nome, non è un partito personale. Ha ragione in questo e gli va dato atto, ma ciò non toglie che laddove manca il padre-padrone supplisce la burocrazia di partito e nell'uno o nell'altro caso gli elettori, e gli eventuali militanti, non hanno potere nei confronti dell'autorità della linea politica che discende dall'alto sempre bella e pronta per l'uso. Questa linea può essere commentata ma non costruita e le primarie servono solo a dare l'illusione che le cose non stiano proprio in questo modo.

Nonostante la (giustificata) ritrosia del centro-destra rispetto a quest'ulteriore inutile fardello demagogico, è probabile che le primarie, e ciò che esse rappresentano, diventino addirittura la democrazia del futuro in tutto l'occidente per controbilanciare la noia mortale del maggioritario. Oltre a ciò non è difficile immaginare fin d'ora una progressiva trasmutazione nel senso dell'istantaneità esasperata di internet della formazione consensuale intorno alle proposte di un sistema che è già perfettamente in grado di spacciare se stesso per il suo contrario, in un vortice gattopardesco dai ritmi elettronici, in cui

la stessa idea di cambiamento perde qualsiasi significato concreto di presa sulla realtà.

Ma, tornando al presente delle primarie, c'è qualcosa di allucinante nel centro-sinistra italiano ed è la sua resistenza nonostante tutto, l'accanimento del suo elettorato, quello fedele, che continua a votare ad occhi bendati, solo come argine alle destre (quelle esterne al partito s'intende) e mai con in mente un'idea di un mondo diverso, anche se ci sarà sempre un pericolo da arginare. Un fenomeno politico come quello di Renzi, d'altra parte, nasce e cresce in seno al centro sinistra, non fuori e questo è un segno tangibile di cosa sia diventata la sinistra parlamentare italiana, anche grazie al sostegno che il suo elettorato non gli fa comunque mancare.

Alla stessa "antipolitica" grillina sta in fondo bene che ci sia un leader del movimento, il quale è proprietario del "marchio" 5 stelle. La politica è ormai un *brand*, un prodotto d'autore e questa deriva personalistica non accenna a diminuire, le primarie stesse sono un'ulteriore accelerazione in questo senso, nonostante il bel dire bersariano a riguardo dei personalismi. Da nessuna parte è possibile scorgere una reazione composta a tale deriva, sembra che sia del tutto inimmaginabile una politica senza un'autorità alla quale continuare ad elemosinare concessioni. In questo costume così omologato delle forze politiche in campo, al di là dei contenuti politici proposti, si realizza, a nostro avviso, uno dei paradossi maggiori della situazione attuale, ovvero il fatto che alla più forte disuguaglianza sociale degli ultimi decenni corrisponda la più forte uguaglianza culturale. Ciò è possibile dal momento in cui la realtà fattuale del mondo che viviamo è letteralmente scomparsa dal fuoco dell'attenzione politica, dal momento in cui l'astrazione dei mercati finanziari con la sua rappresentazione spettacolare di indici e parametri numerici, di volta in volta nuovi e indiscutibilmente fondamentali, si è sostituita alla coscienza della miseria emozionale, oltre che economica, nella quale la nostra vita si svolge. In questa allucinazione collettiva sorge il dubbio, fondato, che nessuno voglia, in fondo, che le cose funzionino diversamente da come in effetti funzionano, tanto ai vertici quanto alla base dei movimenti e delle forze politiche.

È indubbio che per fare la democrazia ci vogliono gli uomini, mentre è evidente che questi stiano scomparendo.

Veniamo così al nerbo della questione: come è accaduto che a due millenni dalla nascita della democrazia, e particolarmente negli ultimi due secoli, nonostante le rivoluzioni socialiste, non si siano fatti passi in avanti rispetto al reale protagonismo del popolo nella *res publica*? Perché l'uomo comune non sente il bisogno di emanciparsi dall'etero-

direzione della propria esistenza e continua ad oscillare fra indifferenza ed entusiasmo per le politiche che altri determinano? In effetti sia l'uno che l'altro atteggiamento (indifferenza o entusiasmo) è strettamente funzionale allo scopo della classe dominante. La domanda principale è: perché il popolo non desidera, e non considera l'eventualità di, sostituirsi in prima persona alla politica di professione?

La risposta, molto probabilmente, tocca questioni che attengono alla cultura, o meglio a quello che la cultura di massa è diventata, in occidente, dopo più di mezzo secolo di egemonia americana sul mondo. È ancora Canfora che pone l'accento su una certa interpretazione dei fatti storici. Egli sostiene che con le due guerre mondiali, nel Novecento, l'Europa autodistruggendosi abbia, in definitiva, sancito l'egemonia di un paese, gli Stati Uniti d'America, che si è trovato a poter guidare l'immaginario del mondo in ragione di una serie di devastazioni belliche che non lo hanno neanche lambito lontanamente. Per Canfora l'egemonia dell'americanismo non è dunque figlia della supposta superiorità culturale del modello americano, ma, al contrario, conseguenza della folle autoesclusione europea dalla scena globale delle culture che avrebbero potuto porsi come modello di civiltà. E dato che nulla accade senza conseguenze di lungo periodo, oggi subiamo ciò che l'americanismo rappresenta in ultima istanza, ovvero sia un modello sociale imperniato sul "culto della ricchezza"⁵.

Cos'è però il "culto della ricchezza" di cui ci parla Canfora? È quell'espedito subliminare con il quale viene plasmato il "gusto" della civiltà. Non la propaganda esplicita, e neanche, aggiungiamo noi, la pubblicità in sé e per sé, ma proprio tutto il resto, si potrebbe dire la pedagogia della merce che sin dall'infanzia si preoccupa di trasmettere, attraverso ogni mezzo, valori (quelli sbagliati) ai singoli individui, producendo, con un sistema industriale, la soggettività di massa che in seguito desidererà essere al mondo come simulacro dei possidenti. In base a questo espediente le masse escluse non giungono naturalmente a contemplare la distruzione del mondo che li emargina, ma sognano all'infinito, e con tutta la loro forza, di poterne far parte. Esse non valutano l'ingiustizia dell'ineguaglianza e dell'esclusione, ma si adoperano instancabilmente a simulare la propria appartenenza al mondo che li sfrutta. Per questo non desiderano porlo in discussione, ma al contrario bramano una posizione, anche infima, che

⁵ Per inciso diciamo che questo discorso va indagato alla luce di una fondamentale chiave di comprensione della realtà attuale, rappresentata dalla categoria gramsciana di "americanismo", anche se al di là di ciò che Gramsci indicava strettamente con il termine.

li faccia sentire parte del tutto, odiando visceralmente chi gli possa ricordare la realtà della propria condizione sia sul piano esistenziale, sia su quello politico. Essere dei contestatori del sistema, infatti, implica il riconoscimento della propria collocazione nel sistema, e si sa che a volte la verità è troppo più dura dell'illusione.

Ora basti pensare non solo alla pubblicità, ma a tutto l'apparato iconografico della cultura di massa capitalistica, che agisce giorno per giorno, ora per ora, sull'immaginario collettivo, plasmando non l'intelletto, ma direttamente le pulsioni desideranti (l'inconscio) di miliardi di soggetti su tutto il globo a partire dalla loro infanzia.

Corollario del culto della ricchezza è la smania di consumare e Canfora sostiene che sia stato questo a determinare il crollo delle "democrazie popolari" del cosiddetto socialismo reale, tanto per inquadrare il piano sul quale oggi si determinano i fatti storici.

Ma facendo un passo indietro, mentre l'Europa era alle prese con la ricostruzione postbellica, il paese venuto dal nulla, lavorava alla più proficua (da un punto di vista ideologico) industria capitalistica, quella dello spettacolo, basata sul potere ipnotico delle immagini in movimento, che per quanto difficile da ammettere, costituiscono un'irresistibile attrattiva per l'essere umano dalla più tenera età alla vecchiaia. Chi non subisce, ad esempio, il fascino del cinema? Tutti i grandi intellettuali, di qualsiasi estrazione politica, hanno sempre analizzato e riconosciuto con forza il potere persuasivo dell'estetica dell'immagine. Il movimento delle immagini amplifica all'inverosimile tale potere ipnotico. Non c'è bisogno di dire esplicitamente "dovete desiderare di essere come i ricchi", basta rappresentare l'esistenza dei ricchi affinché, inconsciamente, scatti il meccanismo di emulazione nei consumatori di immagini industriali. Perché, ad esempio, i ragazzini negli anni settanta giocavano a cowboy e indiani? La pubblicità è solo il più esplicito dei casi, ma il fatto è che nella società delle merci, tutto è una proposta commerciale, dal cinema alla fiction, a ciò che non si sospetta lontanamente. Si potrebbe fare uno studio a parte sul contenuto recondito della produzione cinematografica, televisiva, fumettistica, grafica, e via dicendo, dell'ultimo mezzo secolo, e lo stesso potrebbe farsi, ad esempio, sui giocattoli prodotti industrialmente, per capire fino a che punto l'americanismo possa essere letto come un programma di colonizzazione culturale probabilmente senza precedenti nella storia dell'umanità. E nel momento in cui l'Europa stessa è divenuta produttrice di spettacolo, per riempire i palinsesti creati dall'irruzione della TV quale elettrodomestico principale delle famiglie del primo mondo, non ha risposto, se non

marginalmente, con l'opporre, sul piano culturale, ai modelli americani una diversa pedagogia dello spettacolo, ma ponendosi quale concorrente commerciale della produzione americana, con la stessa solfa del culto della ricchezza magari in salsa europea.

In questa mastodontica opera di educazione del gusto, la stessa evoluzione tecnologica rappresentata oggi da internet, anche aprendo indubbiamente altre possibilità, rimane imperniata sul potere dell'estetica e sulla comunicazione per immagini, al limite come promozione di se stessi. Facebook ne è l'emblema.

L'americanismo è dunque sul piano dei contenuti il culto della ricchezza e sul piano degli strumenti una produzione industriale di merce materiale e immateriale caratterizzata da una doppia natura, funzionale e simbolica, in cui è in definitiva la dimensione simbolica ad assurgere alla funzione più alta di produzione della soggettività di massa. Si pensi ad un'automobile. Si tratta di un macro oggetto che svolge una funzione specifica, ma che solo in ragione della propria carica simbolica giustifica la scelta di una marca rispetto ad un'altra. E la maggioranza delle persone ritiene la scelta dell'automobile un fattore essenziale per l'espressione della propria personalità. Questo modo di identificazione personale non è limitato solo alle automobili, ovviamente, oltre ad avere conseguenze pesantissime sull'ecosistema.

Ma che c'entra tutto questo con il problema della democrazia? C'entra nella misura in cui il culto della ricchezza, ovvero l'imperativo all'emulazione di stili di vita, è, a ben vedere, il culto della disegualianza sociale, vale a dire la necessità culturale della povertà. Senza povertà infatti non potrebbe darsi ricchezza. Ma sul piano sociale la disegualianza è il culto del signore, del capo, del leader, del personalismo. La disegualianza implica la struttura ad albero della società.

Per questo motivo l'idea di una democrazia come istituzione di eguaglianza⁶, rappresenta un paradigma alternativo di produzione di soggettività che la cultura occidentale americanizzata ormai rifiuta culturalmente.

È la condizione culturale attuale che esclude la possibilità di concepire il termine democrazia come portatore di una società fondata sull'eguaglianza di tutti gli uomini. In questa condizione storica l'istituzione della democrazia può trovare solo forme ca-

⁶ «La democrazia (che è tutt'altra cosa dal sistema misto) è infatti un prodotto instabile: è il prevalere (temporaneo) dei non possidenti nel corso di un inesauribile conflitto per l'eguaglianza, nozione che a sua volta si dilata storicamente ed include sempre nuovi, e sempre più contrastati, "diritti". Canfora, *cit.*, pag.332.

ricaturali del suo significato potenziale e di conseguenza manifestarsi solamente in modalità degenerative, con enormi costi sociali e addirittura ecossistemici.

Ora se questa è la democrazia oggi praticabile, vale a dire la dittatura della maggioranza selezionata con il voto della cittadinanza, ma come opzione limitata ad un'offerta attentamente controllata dall'alto, è decisamente e finalmente il caso di essere contrari ad essa e alle mistificazioni colossali che produce. Si capisce che il fatto essenziale non è il voto, concesso a "tutti", ma la selezione, per altre vie, dell'offerta politica praticabile.

Per inciso andrebbe specificato che la democrazia non è monca solo perché già strutturata come sistema maggioritario, il quale magari rende più trasparenti gli autentici giochi di potere che vi stanno dietro, ma sarebbe altrettanto, se non più, mistificatoria in una forma proporzionale, dal momento che non potrebbe comunque essere più di una pura rappresentazione dei conflitti sociali.

Tuttavia la storia della civiltà è sempre più generosa di quanto sembrerebbe e se la democrazia nasce già come forma solo rappresentativa di inclusione sociale, è anche vero che essa ha mostrato meccanismi embrionali, rimasti sempre minoritari, che se adeguatamente potenziati potrebbero probabilmente implicare grosse trasformazioni nel governo della società.

Ci sono, crediamo, due principi importanti che l'analisi critica delle forme istituzionali prodotte dalla storia della democrazia può suggerire come base di considerazioni utili attorno alle forme democratiche. Il primo è quello della territorializzazione del sistema democratico, oggi messo fortemente in discussione, il secondo quello che potrebbe essere pensato come un diverso meccanismo di regolazione dei governi.

Quando, ad esempio in Attica, con la riforma di Clistene il territorio venne diviso in 100 demi (oggi diremmo comuni o municipi) e le forme istituzionali democratiche replicate in piccolo, al fine di permettere una partecipazione maggiormente diffusa sul territorio, si compì uno sforzo di concretizzazione delle istanze teoriche circa le forme di buon governo. Questo passaggio, apre, di per sé, tutto un discorso sui limiti di una visione rigidamente accentrata delle istituzioni democratiche e sulla maggiore praticabilità di una visione federalista e territorialistica, ponendo però anche una contraddizione riassumibile nei seguenti termini: una volta creato il dualismo fra centro e periferia è necessario capire quale dei due poli finisce per essere determinante. In effetti nei casi conosciuti, e a maggior ragione oggi con la spinta sempre più forte all'ipercentralizzazione istituzionale, è sempre stato il cen-

tro del sistema, per forza di cose de-territorializzato, a dettare legge sulla sua periferia, ma, in astratto, ciò non è necessariamente lo schema ideale. Pensiamo invece che solo le istanze territoriali, possano conoscere approfonditamente le necessità delle comunità e dei territori che amministrano e che perciò il locale ha bisogno di essere elevato a rango fondamentale nell'equilibrio amministrativo e di governo. Il centro, pur necessario, dovrebbe identificarsi come sovrastruttura delle istanze territoriali. L'obiezione classica, da parte delle visioni centralistiche, in merito alla necessità di un controllo distaccato, e perciò di ordine superiore, alle pressioni locali sulle istituzioni democratiche, per quanto fondata, pone un problema che va risolto in altro modo rispetto alla tendenza al "commissariamento".

Anche per questo motivo sembra necessario immaginare un diverso regime di regolazione del sistema, ponendo in una prospettiva critica l'indiscussa superiorità accordata assiomaticamente all'istituto della votazione. Proviamo dunque ad esaminare, anche solo per esercizio speculativo, l'istituto del sorteggio o, in altri termini, ciò che classicamente viene indicato con il nome di "demarchia".

L'interesse critico, verso questo tipo di strumento ci sembra motivato dalla necessità di rompere la strutturazione ad albero della società, non impedendo necessariamente la formazione di gerarchie logiche di organizzazione, ma evitando che la gerarchia si personalizzi e si strutturi socialmente in modo definitivo. Con un simile espediente, quello della selezione casuale, tutti i componenti della società sono formalmente sullo stesso piano e potenzialmente chiamati a cariche amministrative e di responsabilità di ordine locale e sovra-locale. Questo implica, a sua volta, la necessità di elevare la cultura politica media dell'intera società anche attraverso l'esercizio concreto di mansioni pubbliche, evitando, tramite l'imprevedibilità del caso, il cristallizzarsi di equilibri di potere attorno alle istituzioni politiche. Da un altro punto di vista il dispositivo potrebbe concorrere a spezzare il privilegio assegnato attualmente alla specializzazione settoriale delle discipline, evitando che la politica, o il governo, possa essere espressione esclusiva di particolari formazioni culturali a discapito di altre. L'impossibilità di permanere in un ruolo specifico destruttura l'aspettativa carrieristica (e il tipo di formazione che essa richiede) la quale, attualmente, priva di senso il meccanismo della rappresentanza, separando socialmente chi è preparato politicamente dagli interessi che dovrebbe rappresentare. In questo modo la funzione politica verrebbe ricondotta a ciò che essa dovrebbe essere e cioè un onere sociale e non un privilegio parassitario. In più sarebbe relativizzato il problema della selezione (falsamente) meritocra-

ca, trasformando la questione del merito, in un compito, sociale e non individuale, realmente necessario al funzionamento delle istituzioni pubbliche, con questo rivitalizzando ed elevando al massimo livello il ruolo pedagogico delle istituzioni formative e culturali dello Stato. Questo, in particolare, sembra il punto di maggiore forza nel ragionamento, ovvero concepire uno strumento di governo della società che ricerchi nella cultura generale di tutta la popolazione il proprio valore principale, con questo non potendo più tollerare l'abbruttimento umano che l'americanismo rappresenta per tutti coloro, la maggioranza, che sono condannati a scelte politiche, e di vita, preconfezionate.

Dal momento che tutti dovrebbero essere in grado di contribuire al bene pubblico e non solo alcune caste e classi, verrebbe conseguentemente meno anche un altro parametro fondamentale della disegualianza sociale, ovvero il differenziale economico, comunque ingiustificato anche attualmente, esistente fra le mansioni dirigenziali e quelle sottoposte, nei processi amministrativi e produttivi.

Insomma si tratta di analizzare quegli strumenti, sorteggio o quali che siano, in grado di dare un colpo pesante alla politica del voto di scambio e dei favori, politica che non chiede una società di soggetti liberi ma piuttosto un "mercato elettorale". Se non è sicuramente detto che i problemi inerenti alla democrazia siano superabili con espedienti puramente "tecnici" è pur vero che la possibilità di realizzare, quanto meno, una distribuzione meno iniqua delle opportunità di espressione dell'individuo nel proprio contesto socio-politico è comunque un obiettivo notevole, obiettivo a partire dal quale si potrebbe forse anche sperare che altri tipi di culture possano emergere ed esprimere più compiutamente visioni meno omologanti del mondo.

All'istituto della votazione resterebbe la funzione più delicata di controllo sociale sul governo, a mezzo dell'istituzione della revocabilità immediata di cariche ad ogni livello in caso di scelte ritenute dannose per il pubblico interesse.

Siamo convinti che questo tipo di funzionamento generalizzato della macchina pubblica, potrebbe oltre che eliminare molte disegualianze, anche rendere più efficiente il governo della società, superando la contraddizione esistente fra la discussione democratica delle mozioni di volta in volta in campo e la necessità di attuare le decisioni necessarie.

Il potere legislativo stesso sarebbe affidato ad un'assemblea formata a sua volta a sorteggio con funzioni anche di controllo sull'attività di governo e sarebbero necessarie molte meno leggi di oggi. La stessa amministrazione della giustizia potrebbe essere concepita sul modello della giuria popolare formata a sorteggio e che esprime verdetti a mag-

gioranza in base a votazione. Questo per dire che la votazione non sarebbe completamente esautorata ma ristrutturata quale funzione utile non a dare il potere ma piuttosto a toglierlo, ove necessario.

Probabilmente molti dei limiti politici attuali verrebbero superati, forse non tutti, e altri se ne creerebbero, tuttavia una società che non sperimenta nuove regole di associazione si sclerotizza in forme sempre più vuote di senso e socialmente perniciose.

Resta infine da dire, che al di là delle soluzioni "tecniche", nessuna eguaglianza sociale è possibile senza mettere in discussione, lasciandole inalterate, le grandi concentrazioni di capitale. Non è possibile, in altri termini, immaginare un qualsiasi sistema di governo egualitario della società in cui persistano disegualianze economiche fra i componenti della società stessa. L'esercizio libero della propria facoltà di espressione politica infatti implica, a tutti i livelli, un diritto all'esistenza che non può in nessun modo essere subordinato a persone diverse da chi esercita tale facoltà. Detto sinteticamente: la precondizione dell'eguaglianza sociale e politica è e resta la proprietà pubblica di tutte le realtà produttive e finanziarie, piccole e grandi.

DICEMBRE 2012



Esperienza (parte II)

Giulio Trapanese

Maggio 2011, Scuola Critica, Biblioteca Brau, Napoli.

La seguente costituisce la trascrizione rivisitata della quarta parte del seminario «Esperienza e rappresentazione», tenutasi nel Maggio 2011 per il progetto Scuola Critica.

I termini della trasformazione antropologica: individuo, comunicazione, memoria, mondo

Direi, dunque, che alcuni concetti portanti della nostra esistenza, stiano cambiando profondamente il proprio significato e questo anche in virtù dello sviluppo dell'intelligenza artificiale degli ultimi anni. I concetti di individuo, infatti, di comunicazione, memoria e mondo credo potranno essere affrontati con ordine e discussi singolarmente.

Il concetto di individuo. Direi che l'attuale società borghese potrebbe essere rappresentata anche semplicemente come l'espressione dell'evoluzione della società sul contraddittorio presupposto costituito dall'individualismo. Con individualismo mi riferisco, in modo specifico, al principio, sviluppatosi con la modernità in Occidente. La struttura sociale stessa della società borghese in cui noi oggi siamo, infatti, si presenta impernata attorno al mito illusorio della felicità e del successo (concetti venuti a coincidere per lo più nell'*american way of life* degli ultimi due secoli) entrambi intesi in un senso sostanzialmente individuale. D'altra parte il computer, di cui abbiamo appena parlato¹, mi sembra non stia facendo altro che rafforzare la struttura individualista della società. In questo modo l'io come gabbia del sé, odierna fantasmagoria borghese, si candida ad essere la dimensione portante dell'antropologia contemporanea. Si tratta di una struttura, la quale, andatasi sempre più rafforzando, per via anche dell'infrastruttura informatica del mondo, ci sta rendendo individui sempre più cinici convinti come siamo che la vita sia una questione individuale e non sociale. *Facebook* oggi si pone come l'apogeo della dimensione spettacolare della nostra vita incarnando il principio di un'individualità tendenzialmente svuotata di significato. Un principio che, sebbene provenga da lontano, si va esprimendo oggi in tutta la sua portata nichilista e distruttiva. Se l'io è solo, è proprio perché nella sua azione tende a ritornare sempre verso di sé, a riferire l'intera esperienza del mondo e i valori, o almeno ciò che un tempo costituiva i valori, alla propria ristretta cerchia di interessi e fragili legami.

¹ *Esperienza (parte I)*, in *Città Future*, 2012, n°08.

Il concetto di comunicazione d'altra parte, tema centrale ai nostri giorni, è stato stravolto negli ultimi anni. Società della comunicazione, quale è definita la nostra, infatti, dovrebbe piuttosto essere concepita come società dell'informazione. La confusione fra i due concetti dimostra chiaramente quella presente intorno al significato odierno di socializzazione. La comunicazione virtuale rende oggi la socializzazione di alcuni contenuti un'attività rappresentativa piuttosto che la complessa espressione fondata sulla condivisione di un senso. Di per sé comunicare non equivale affatto ad informare. L'informazione infatti sta alla comunicazione come il graffito sta al ritratto, e un corpo vivo ad un corpo morto. Comunicare, infatti, non è un'azione, ma piuttosto una modalità dell'esistere. Come scrissero Watzlawick, Beavin e Jackson è impossibile non comunicare². Se la comunicazione è un tratto fondamentale dell'esistenza (non si esiste, infatti, se non comunicando la propria esistenza e il modo in cui si esiste) allora il fine stesso dell'esistenza può essere inteso come espressione di sé a gli altri. Un individuo che comunica è un individuo che attesta al mondo senso che attribuisce all'esistenza.

D'altro canto, invece, l'informazione è tutt'altra cosa. Anche un non vivo può informare e la prova di ciò ci viene data dagli schermi delle metropolitane di mezz'Europa in cui vengono diffusi telegiornali informativi condotti da figure umanoidi e voci robotiche. Se, come dicevamo, è impossibile non comunicare, allora anche la roboticità di questi neo presentatori esprime una verità che dovremmo tenere in considerazione e dalla quale dovremmo partire nei nostri ragionamenti: l'uomo è giunto ad accontentarsi veramente di poco, pur di sentirsi dentro un mondo, ed appartenente a qualcosa. Al di là di qualunque giudizio, infatti, non si può negare che non ci sia oggi alcuna seria, per quanto minoritaria, resistenza alla società dell'informazione. Anche il più critico di noi si bea di esistere in una società in cui è possibile venire a conoscenza di più cose che mai e soprattutto, di poterlo fare, in un tempo brevissimo. La base della nostra società è, dunque, quella costituita dall'identificazione di verità e fatto.

D'altra parte, come scriveva Baudrillard³, ci dovremmo meravigliare di come, sulla base dei meccanismi di selezione naturale, l'uomo non abbia oggi già completamente perso la memoria. Baudrillard lo scriveva quasi venti anni fa e noi potremmo ribattere, invece, che non ci meravigliamo dal momento

² P. Watzlawick, J. H. Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1971.

³ J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Milano 1996.

che è evidente che la memoria, al giorno d'oggi sta svanendo per davvero. La memoria della storia, memoria di sé e degli altri, ricordo della vita. Tutte queste diverse forme di memoria sono in via di estinzione. Se, infatti, il computer ricorda, noi al massimo siamo rimasti in grado di riconoscere cose ricordate (cioè fissate nella memoria) da altri. Il computer immagazzina, e noi recuperiamo ciò che ha archiviato. Come a dire che i padroni non s'occupano più di ciò che gli schiavi fanno al posto loro.

Direi, così, che la liberazione dalla memoria costituisce il paradosso storico più pericoloso che ci stiamo trovando a vivere. Se è vero che siamo oggi nella condizione di non ricordare tutta una serie di cose inutili, lo è anche che, con questa delocalizzazione della memoria, andremo incontro alla perdita della funzione mnemonica anche nel suo senso di costruzione e conservazione di un'identità. Non è un caso che quella che rimane per lo più oggi come identità è un'identità temporanea, necessaria per fini specifici, ma che non resiste a lungo. Avremo a che fare sempre di più con queste nuove forme di identità. Allo sguardo di chi è vissuto nei secoli scorsi queste nuove formazioni caratteriali apparirebbero *tout court* come personalità senza identità.

Tuttavia, l'elemento di maggiore rimozione riguarda la fatica di guadagnarsi un'identità: trovare un senso alle cose, per quanto esso possa essere fragile e non identico a se stesso per sempre. A differenza delle passate generazioni, quella contemporanea ha una difficoltà incredibile ad individuare chiaramente, nella cerchia delle proprie relazioni, chi siano gli amici, e chi i propri nemici, o come, nella vita, ci si possa difendere, ma senza necessariamente offendere. Oggi "lottare" per il senso comune si identifica con qualcosa di violento, mentre sapere come resistere ha costituito da sempre una prerogativa essenziale per lo sviluppo della soggettività. Riuscire a costruire l'idea di un mondo possibile a fronte del mondo reale che ci si trova di fronte è divenuto qualcosa di molto difficile per un giovane degli ultimi anni. Attestarsi fermamente attorno a dei valori, è divenuta un'esperienza molto più rara. Personalità di un passato non per forza lontano rimarrebbero allibite, da questo punto di vista, del modo in cui le nuove generazioni vivono la loro vita. Un uomo del passato proiettato nell'oggi crederebbe di trovarsi di fronte ad un soggetto molto diverso da sé, addirittura forse non un essere umano. Argutamente si rivolgerebbe forse alle macchine per avere spiegazioni di quanto sia accaduto, riconoscendo così i veri protagonisti della società. Se è vero, infatti, che assomigliamo ancora all'uomo del passato, la nostra mente sta divenendo, in un tempo molto rapido,

qualcosa di diverso. Stiamo forse procedendo spediti lungo la catena evolutiva che da Neanderthal in poi ha impiegato milioni di anni a svilupparsi; ma, tuttavia, non sappiamo bene verso cosa stiamo procedendo.

Quanto al mondo, abbiamo detto, il mondo come riferimento oggettivo della nostra esperienza è qualcosa che è in via di estinzione. Con il concetto di "fine del mondo" possiamo indicare il processo in corso di soggettivizzazione estrema dell'esperienza che va a coincidere, al contempo, con il processo della sua rarefazione. L'altro è sempre meno altro e diviene sempre più una mera proiezione dell'io. Il mondo, così si presenta ormai come un mondo personale, cioè non più comune anche ad altri ma come qualcosa che riguarda la soggettività particolare, e si riferisce, per lo più, ad un'esperienza non condivisibile. Il mondo per un individuo può sussistere oggi solo nella misura in cui venga controllato, neutralizzato, e reso così un'appendice dell'io. Esso non è più dato nella sua naturalità, ma costruito, piuttosto, come una serie di schermi virtuali a protezione del mondo oggettivo. Mentre ci si crede più forti, la virtualità rappresenta la prova dell'incapacità ad affrontare l'oggettività del mondo e delle relazioni umane con tutta la durezza e l'imprevedibilità che queste comportano.

Rappresentare è un difetto dell'essere

Riguardo al tema dell'esperienza, vorrei fare riferimento adesso al concetto di mappa. Non valuteremo mai abbastanza, infatti, l'importanza, nel processo della costruzione della nostra identità, del modo in cui siamo in grado di rappresentarci il mondo in cui viviamo⁴. Ai giorni d'oggi, attraverso l'esperienza di *Google maps*, ci si bea di osservare la conformazione di luoghi presenti nei continenti più distanti. Siamo, infatti, arrivati a determinare un punto di vista sulle cose, e a formulare mappe di qualunque luogo presente sul nostro pianeta (e non solo). Se nel passato si era costretti a procurarsi le mappe dei luoghi dove si era diretti, oggi abbiamo già sempre a disposizione, attraverso i satelliti, cartine che anticipano la nostra esperienza di quei luoghi. La terra è continuamente monitorata da satelliti collocati nello spazio. C'è un controllo totale ciò che avviene sul nostro pianeta per mezzo di questi satelliti. La nostra esperienza si nutre nel quotidiano

⁴ Riguardo la presunta onnipotenza di dominare con la visione l'intero territorio della terra, non può non venire in mente il Kant della *Dialettica trascendentale* (in *Kant, Critica della ragion pura, Dottrina degli elementi II, ii, Dialettica trascendentale, Libro II, Cap II*) quando si impegnò a dimostrare che non si può avere un'esperienza del mondo nella sua totalità, ma solo di singole parti di esso. Riguardo il tema della rappresentazione soggettiva dello spazio si veda anche Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

dell'illusione di possedere tutto il mondo in una semplice schermata del *web*. La nostra conoscenza, come ormai abbiamo già detto più volte, è una conoscenza astratta dall'attività pratica in un mondo.

Il tema della mappa costituisce un esempio classico di come la rappresentazione non sia già la realtà, né tanto meno possa costituire un'esperienza esauriente di essa. Personalmente posso dirvi che dopo essere stato le prime volte a Parigi, la rappresentazione mentale della città con cui sono ritornato corrispondeva più o meno a quella della mappa (onnipresente) della metropolitana. Più che le sensazioni dei luoghi mi sono ritrovato a ricordare la loro posizione su quel foglio di carta in scala, senza di cui a Parigi si è destinati a perdere completamente l'orientamento. Aggiungo che quella mappa, come la maggior parte delle nostre rappresentazioni odierne, non è che la reificazione dell'esperienza della città, ed ha come effetto quello di sovrastare l'irriducibilità del sensibile.

In ogni analisi dei processi storici, credo sia necessario riconoscere i reali vincoli di appartenenza dei soggetti storici, altrimenti ogni discorso si fa estremamente astratto. Il punto riguardante il presente è dunque riconoscere come la vittoria della borghesia e del suo modo di vivere abbia costituito la base per la rottura dei vincoli tradizionali di appartenenza e dei modi tradizionali di individuazione. D'altro canto, se volessimo approfondire il tema dell'immigrazione nel mondo di oggi, che sarebbe senz'altro un tema da approfondire, potremmo arrivare a sostenere che, per quanto per lo più indotto dalla fame e dalla disperazione, questo fenomeno ci dimostra come una gran parte dei giovani, nei diversi continenti, sia oggi disposta ad accettare un sistema veloce e accelerato di produzione e di vita, avvertendo sempre meno il dilemma morale dell'abbandono del passato, e, al contempo, del luogo della propria origine.

L'immigrato oggi ha un alto valore simbolico: spesso, nei paesi occidentali più ricchi, egli riesce anche ad integrarsi nel sistema economico, tuttavia egli paga il prezzo di perdere la possibilità di conferire un senso politico al proprio agire nel mondo. Con un solo viaggio d'andata, infatti, egli perde la possibilità della politica nella società che lascia, dove avrebbe i legami e il senso di appartenenza per incidere nel mondo, e si colloca in un nuovo mondo, arrivando a costituirne un'ennesima "pedina biopolitica", al servizio del meccanismo della valorizzazione capitalistica. Dunque la perdita delle forme di appartenenza costituisce un fenomeno fondamentale (direi un fenomeno "tipo") per comprendere il depotenziamento degli attuali movimenti politici rispetto alla possibilità d'incidere sul mondo. La passivizzazione politica degli immigrati, infatti, è solo l'esempio più e-

clatante di questo fenomeno più generale. Londra, o Parigi, accolgono un'infinità di immigrati che costituiscono la reale base lavoratrice di quei posti, ma che non esprimono pienamente il proprio peso politico a fronte del loro peso economico, e questo al di là dei meccanismi che rendono oggettivamente difficile la loro partecipazione.

Per avviarci a concludere, delinerei ora qualche breve prospettiva. A questo riguardo la domanda che mi pongo riguarda la possibilità residua che l'esperienza continui a sussistere, al di là dell'in-vadenza della rappresentazione. A questa domanda, in un primo tempo, risponderei, che è solo nell'esperienza non cosciente che l'esperienza può trovare oggi una possibilità di espressione. Dal momento, infatti, che ci troviamo nella condizione in cui la nostra coscienza, con le sue rappresentazioni, è segregata lontano dal sentire corporeo, il nostro corpo, proprio in virtù di questa distanza, potrebbe riuscire a mantenere un valore di esperienza. Dunque, se prestiamo più attenzione al problema, e proviamo a formulare in termini diversi la domanda, direi che questa potrebbe essere: in che senso una vita lontana dalla coscienza lascerebbe sopravvivere, nonostante tutto, una certa parte dell'esperienza?

La separazione di vita e rappresentazione costituisce un riflesso dell'imponente condizionamento della tecnologia virtuale nella produzione. L'imponenza del sistema, infatti, travalicando ampiamente l'intelligenza dei singoli, che ne costituiscono i singoli ingranaggi, diffonde un enorme sentimento di impotenza tra gli individui che vivono nello scenario attuale: paura di catastrofi ambientali, le crisi economiche, l'angoscia per il futuro, sono tutti i sintomi di un'età di passaggio nella quale si è persa la fiducia in un ordine che regoli le cose. Il sistema presenta un meccanismo talmente pianificato, ed ha assunto, d'altra parte, una dimensione talmente globale che alla grandissima parte degli individui appare ormai impossibile agire in qualche modo per cambiare la propria condizione⁵.

D'altra parte, un altro grande tema è che, nella maggior parte delle nazioni, e, sicuramente in quelle occidentali, per le giovani generazioni si va consumando a gran ritmo la consapevolezza di appartenere ad un filo della tradizione e, di far parte, in questo modo di una storia che le precede. Credo questo, in verità, sia a renderli così fragili e insicuri; per loro, e per noi, è la perdita d'ogni tradizione ad

⁵ Il tema dell'ampiezza di dimensione e della burocratizzazione come limiti intrinseci delle società contemporanee non è forse mai stato sviluppato come avrebbe meritato. Uno dei pochi critici di questo fenomeno è senz'altro M. Weber, che a più riprese ne ha sottolineato l'importanza ai fini dell'analisi politica e sociale.

essere il presupposto, al contempo, per l'esaurimento della capacità di sperare.

A questo proposito, come già anticipato, il mio intervento di domani sarà dedicato alla proiezione di alcune immagini video. Tra queste, ad esempio, vi è l'intervista ad un ragazzo di oggi e ad un giovane di quaranta anni fa. Vedremo così come la velocità del discorso del giovane di oggi sia maggiore, e come, apparentemente, lo sia anche la sua sicurezza nell'esprimersi. L'espressione dei suoi pensieri e dei suoi sentimenti, d'altra parte, è demandata quasi unicamente alle parole, dal momento che i suoi gesti si trovano ad essere separate da questi. La sua vita non rappresentata e non cosciente, si trova in completa disarmonia con le parole. Il corpo incarna una verità diversa, dove l'espressione è sostanzialmente il prodotto dell'intellettualizzazione. Quanto emerge da queste immagini è che il corpo, come soggetto che sente, non può fare a meno di esprimere il disagio della propria mutilazione. Nella fase di trasformazione antropologica, quale è quella che viviamo, il corpo risulta l'elemento più colpito. Rispetto alle immagini in video, infatti, in quella di quaranta anni fa la persona si esprime in modo più limitato, ed è in grado di utilizzare meno parole, non riuscendo a trovare neppure i termini adeguati. Le sue rappresentazioni sono più confuse e sono piuttosto i movimenti del corpo, posti in relazione ad un certo contesto e ad un certo mondo, che racchiudono la sua esperienza, e gli danno la possibilità di esprimerla. Attraverso il corpo, infatti, egli non esprime concetti teorici, astratti; vale a dire non dà opinioni sulle cose, sui fatti del mondo. egli piuttosto comunica: «lo sono così, dunque la penso così». Non «lo così penso, e quindi sono così». L'essere occupa un posto prioritario rispetto al pensiero e alla rappresentazione. Il carattere di una persona si presenta come il criterio attraverso cui egli giudica i fatti del mondo e le persone. In ogni sua parola, egli rivendica la sua identità. Eravamo in un periodo storico, in cui la sensibilità comune non veniva ancora violata dal dominio di informazioni e rappresentazioni astratte nella misura in cui lo è oggi.

Da questo punto di vista, quindi, la vita al di là della coscienza costituirebbe il punto nevralgico dell'esperienza in via di estinzione. Anche l'esempio di cui abbiamo discusso in precedenza, relativo a Mussolini e Berlusconi, ci fa osservare come identiche parole possano assumere oggi significati molto diversi. Proprio perché viviamo in un regime determinato dalla parola, ogni individuo viene giudicato da quel dice nel momento presente, più che non dai suoi riferimenti di valore. Se guardiamo il corpo di Mussolini e, dall'altro lato, di Berlusconi possiamo segnare la parabola della trasformazione della società

italiana negli ultimi sessant'anni. Alla base del fascismo c'è un'idea di potere che incarna ancora l'universalità astratta che si impone sulla particolarità della vita dei singoli individui. I movimenti del corpo, ad esempio, come i gesti caratteristici, o il tono di voce adottati tipicamente da Mussolini dimostrano la presa del simbolico sull'elemento della vita. La figura di Berlusconi, d'altra parte, ci mostra esattamente il contrario. Avendo lo spettacolo come rappresentazione vinto sulla vita di tutti, Berlusconi non si presenta che come un uomo fra tanti, certo una personalità di successo, ma in ogni caso un individuo, non un simbolo.

Conclusioni del seminario

Per concludere, davvero, indicherei anzitutto due elementi che, in particolare, sono sul punto di estinguersi nella nostra epoca tecnologica. Elementi che, tra l'altro, almeno in apparenza, si presentano come opposti: la scrittura a mano e l'analfabetismo. Entrambi, infatti, sono stati messi in crisi dall'avvento fulmineo della scrittura informatica, che, trasformando il modo della scrittura, sta comportando la trasformazione di alcuni tratti della sensibilità. Il fenomeno dell'analfabetismo, d'altra parte, che pure nessuno rimpiangerà, è in via di scomparsa; ma non per via di un'acculturazione di massa, piuttosto perché la pubblicità, alla base del mondo odierno, ci espone continuamente a marchi e loghi che vanno riconosciuti. Così nessuno ormai si può permettere di non saper leggere. La comunicazione odierna ha, infatti, una parte sempre più scritta⁶; l'analfabeta del passato può oggi impraticarsi esprimendo per iscritto sul proprio profilo *facebook* i suoi presunti stati d'animo. D'altra parte la vera maestra, e almeno da cinquanta anni, non è più quella delle scuole elementari. Si impara a leggere e a parlare attraverso i dialoghi della televisione (oggi in particolare quelli dei *talk show*); d'altra parte, come scriveva Pasolini, è la televisione ad aver creato in Italia una nuova lingua, sorta sulle ceneri della varietà dei dialetti presenti nelle più diverse regioni italiane.

Vi proporrei ora due piccoli esempi, anche questi in apparente opposizione l'uno all'altro. Si tratta dei *managers* di multinazionali, in continuo movimento per lavoro tra continenti o nazioni diverse, e, dall'altro lato dei migranti, anch'essi impegnati in un viaggio, ma di un tipo sicuramente diverso. Entrambe queste figure incarnano, da prospettive ben diverse, la natura della globalizzazione che viviamo, in virtù della quale gli individui sono portati a viaggiare, a spostarsi, e a separarsi da un luogo fisso. A dive-

⁶ Questo non vuol dire come dice Ferraris negli ultimi anni che oggi la scrittura abbia vinto. La scrittura in astratto magari sì, ma la scrittura come esperienza no, anzi quell'esperienza della scrittura si sta estinguendo.

nire nei fatti nomadi, a perdere un rapporto sostanziale con la propria terra. Se l'immigrazione, allora, per millenni, è stata un'immigrazione collettiva di comunità, da una parte del mondo ad un'altra, la figura del *big manager* di oggi, d'altra parte, incarna, invece, tipo di uno spostamento individuale continuo, che si nutre e che alimenta l'illusione d'una quasi onnipresenza sull'intera sfera planetaria. Il risultato ultimo è stato quello di produrre un soggetto oramai sradicato per definizione da un contesto territoriale.

Vi inviterei, d'altro canto, a riflettere ad una persona che vive circa otto ore della sua giornata in un aereo, nello spostarsi da un continente all'altro, e a quale relazione possa oramai avere con il mondo. Potrà osservarlo dall'alto, in tutti i sensi, senza poter più appartenere ad un territorio in particolare. Credo sinceramente che tutto questo influisca molto sul cinismo e sul disprezzo per gli altri da parte di queste persone. Una personalità come quella di Marchionne, ad esempio, esprime un violento disprezzo per tutto quanto non rientri nel suo modello unico.

Vorrei comunque spendere le ultime parole sul tema dell'informatica. L'informatica è giunta ad essere la quintessenza dell'attuale società capitalistica esprimendone, al tempo stesso, le potenzialità di società del controllo⁷. Nella società in cui viviamo non è più richiesto agli individui di tener fede ad un vincolo di tipo morale, ma è lo sviluppo tecnico e produttivo a determinare le condizioni dell'azione dei singoli individui. In questo tipo di società il potere strutturante della produzione e dell'organizzazione sociale è in grado di regolare la vita in modo meticoloso.

Pensiamo all'organizzazione della vita e del tempo libero al giorno d'oggi. Qual è il modello delle più recenti costruzioni dei centri commerciali? Il modello del centro commerciale è quello di organizzare la giornata dei clienti dal mattino alla sera, includendo i momenti dello shopping, del cinema, e del divertimento.

Dunque, cosa è l'informatica oggi, se non questa continua costruzione di percorsi predefiniti, e di connessioni capaci di regolare i flussi di informazioni, e tracciare connessioni definite? I gangli della rete divengono in numero sempre maggiore, ma è proprio l'aumentare del loro numero a circoscrivere un campo assolutamente più ristretto. Il sistema presenta, dunque, un'organizzazione per il quale il campo di possibilità, facendosi più complesso, in realtà si restringe, comprimendo lo spazio per la scelta non preordinata, e non inquadrabile nelle maglie delle connessioni del sistema. D'altra parte

la gestione effettiva dei *server* risiede attualmente nelle mani di pochissimi individui.

Lo stadio attuale dello sviluppo dell'informatica ci indica la natura attuale dell'intero sistema in cui viviamo e di cui ci siamo impegnati a discutere in questo seminario. Il fondamento, per quanto sia ciò che proprio in quanto tale più facilmente viene dimenticato, è ciò che, invece, ci condiziona continuamente. L'immaterialità, l'ubiquitarità e la struttura a rete⁸, caratteri specifici dell'informatica, costituiscono anche quelli della nostra società. Essi si relazionano reciprocamente fino a confondersi. Se quanto all'esperienza relativa all'utilizzo dei mezzi di comunicazione sembrerebbe di trovarsi di fronte ad un arricchimento nella quantità e nella qualità delle nostre informazioni, in verità, ciò che si nasconde in questa esperienza è che il valore reale di questa nostra esperienza è ridotto a zero. La nostra esperienza si sta modificando radicalmente nel senso dell'intellettualizzazione per via dell'ingente ricezione passiva di flussi di informazioni, e di immagini; la nostra conoscenza del mondo tende, infatti, sempre più, ormai, a coincidere con un passivo stare a guardare il mondo.

Ho concluso davvero e, ringraziandovi per l'attenzione, diamo ora spazio al dibattito.

DICEMBRE 2012



⁷ Su questo si veda anche P. Virilio, ed in particolare *La bomba informatica*, Cortina, Milano 2000.

⁸ Si veda M. Castells, *Comunicazione e potere*, Università Bocconi, Milano 2009.

Se la Storia può finire

Uno studio a partire da Hegel e Bataille (parte II)¹

Mariano Mazzullo

Seminario di Storia del pensiero politico, G. Bataille "Hegel, l'uomo e la storia", sul tema "fine della storia".

4. Servo-padrone, uomo-animale

Se la dialettica hegeliana si presenta innanzitutto come descrittiva di un fenomeno storico e "spaziale" – per usare i termini di Bataille – essa è ancor prima l'opposizione fondamentale e continua dell'uomo alla sua animalità, e perciò non si pone solo alla base della storia dell'uomo, ma alla base dell'uomo stesso. La sua duplicità di fenomeno storico e psicologico porta ad identificare l'uomo con la sua storia, equazione in cui consiste, come abbiamo visto, buona parte di quell'ipotesi della fine della storia. La "dialettica interiore", per così dire, è un processo tutt'altro che esaurito da un momento, si ripete costantemente all'interno dell'uomo² con la stessa spirale di negazioni e riconoscimenti che lo hanno portato alla conquista di una libertà storica e "sociale"³. Se possiamo identificare la storia con qualsiasi evento, a seconda di tradizioni e identità differenti, la differenza tra l'uomo e l'animale non può essere collocata in un momento storico, essa non è mai definitiva, poiché implica l'identità stabile dell'uomo con sé stesso, il quale per avvicinarsi ogni giorno di nuovo alla sua natura deve negare ripetutamente quell'animalità con cui convive. Hegel individua nettamente la separazione dell'uomo dal suo portato animale nel momento stesso in cui il soggetto riconosce dei rapporti di forza nel mondo, e in ciò vi si immette e vi partecipa, non più isolato, ponendo così le basi delle classi sociali, la divisione tra forti e deboli, servi e padroni; una visione che, come abbiamo già notato, sorprende perché sembra collocare l'umanità proprio in un atto di sopraffazione animale. Tuttavia il taglio del cordone ombelicale tra

l'uomo e la natura non avviene mai definitivamente in un passaggio soltanto, essendo l'uomo un essere storico che si mantiene fintanto che si sviluppa; egli è una continua differenza da sé stesso che serve a portare a compimento quell'idea di umanità di cui è portatore, secondo Hegel. Ne viene fuori un'idea di uomo la cui storia interiore riproduce la dialettica esteriore con cui è cominciata e di cui è fatta la Storia⁴. Alla luce di questa specularità tra la storia "esteriore" e quella "interiore" dell'uomo, la sua assenza psicologica e quella sociale sembrano coincidere, ma è doveroso sottolineare che sembrano coincidere in un evento sostanzialmente politico. Sembra cioè che la divisione della società e dei ruoli, la divisione del lavoro e dell'economia siano già impliciti nell'essenza dell'uomo poiché insorgono contemporaneamente all'insorgere dell'umanità nell'autocoscienza, anche se come ci informa avvertito Bataille: la dialettica servo-padrone di Hegel aveva in mente solo i movimenti dell'essere individuale dell'uomo, non della società⁵. En passant, forse non dovrebbe sorprenderci che il filosofo più letto da Hegel nei suoi anni di vivacità giovanile fosse J.-J. Rousseau⁶, dal momento che la dialettica servo-padrone partorisce i "rapporti essenziali" della società umana e descrive quest'attimo in una situazione che ha come sfondo uno "stato di natura" della coscienza. Ma Hegel ha un'idea assoluta di umanità opposta alla natura, una forma ideale da raggiungere nello sviluppo della storia come "distacco dalla natura", in una negazione progressiva e perpetua di ogni possibile conservazione. In altre parole, la Storia per Hegel, mentre si costituisce di contrapposizioni esteriori, sembra rimuovere in misura crescente quella dialettica interiore tra uomo e animale che Bataille vuole invece rivendicare come tipica dell'uomo e della sua storia. La radice socio-politica della dialettica spinge Bataille a compiere innanzitutto una "fenomenologia della regalità", una descrizione di quel modo in cui «si costituisce un potere nelle mani dell'uomo», al fine di mostrare come la duplicità esterna dell'uomo tradisca quella scissione costante e interna con la sua natura, una «fenomenologia che tiene conto di un complesso di forme molto ricche che Hegel non ha potuto conoscere»⁷. Bataille vuole ribadire ancora una volta l'ambiguità dell'autocoscienza tra un essere e un fare, quell'ambiguità presente all'interno dell'uomo

¹ La prima parte dell'articolo è stata pubblicata sul numero 08 della rivista.

² «In questo movimento rivediamo, stavolta all'interno della coscienza, lo stesso processo prima presentatosi come gioco delle forze. Ciò che lì era per noi, adesso è per gli estremi stessi. Il termine medio è l'autocoscienza», in: Hegel, G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 277.

³ In questa relazione speculare tra l'evento originario e il processo interiore e identitario si può scorgere facilmente quella relazione tra l'origine della storia e la creazione di un'identità, di cui dicevamo a proposito dello storicismo del XIX sec.

⁴ Quest'idea della coscienza come "dispositivo" che riproduce la divisione tra servi e padroni è stata sviluppata, naturalmente in senso diverso da F. Nietzsche, *Gaia Scienza*, Adelphi 2007, ff. 354.

⁵ G. Bataille, *Hegel, l'homme et l'histoire (Hegel, l'uomo e la storia)*, in «Monde Nouveau-paru», nn. 96-97, 1956, Vol. XII delle *Oeuvres complètes*, Paris 1988, p. 13, nota 5.

⁶ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., Introduzione del curatore, p. 32.

⁷ Bataille, cit., p. 16.

nella dicotomia natura-cultura, in cui la dialettica hegeliana fa prevalere il fare e tende a rimuovere in favore di una forma fissa di umanità.

Quest'ambiguità «tra un semplice essere preistorico e un essere storico in funzione del fare» (Hegel), si riscontra innanzitutto all'interno della sovranità, come prima figura definitoria dell'autocoscienza. Già Hegel aveva più volte ribadito in che senso la duplicità rappresenti una forma caratteristica dell'autocoscienza, un fenomeno di «scomposizione interna (di ciò che avviene all'esterno) in due estremi di cui l'autocoscienza costituisce di volta in volta il termine medio»⁸. Ma sebbene Hegel individuasse nella sovranità l'effetto di un ribaltamento per cui colui che è schiavo si mostra poi essere signore, Bataille evidenzia come questa duplicità non sia solo un fenomeno dialettico (esterno) tra due termini che finiscono per riconoscersi, ma esprima invece un'oscillazione all'interno dello stesso individuo. L'autocoscienza, forma della sovranità e cioè della libertà, incarna secondo Bataille una costante duplicità tra il suo essere tale e il suo essere riconosciuto tale in funzione del fare. Seguiamo i passi fondamentali di questa originale fenomenologia di Bataille.

In termini nietzschiani il filosofo distingue subito la sovranità dal "potere", e cioè dalla semplice supremazia animale, mero esercizio superficiale della forza che comporta la morte dell'avversario e si definisce proprio in virtù della paura, della fuga degli altri di fronte al potente predatore⁹. A differenza di questo puro esercizio di prestigio che si conclude con l'eliminazione dello sconfitto, la sovranità umana è un "trattenere la morte" – perché un morto non può riconoscere colui che l'ha ucciso – volgendo lo sconfitto al proprio servizio, impiegandolo in una catena produttiva che soddisfi i propri bisogni biologici. In questa differenza tra potere animale e umano Bataille individua così due elementi altrettanto caratterizzanti della sovranità: l'essere e il fare, e nel passaggio dal riconoscimento per ciò che si è, al riconoscimento per ciò che si fa, viene colta una struttura della coscienza e della storia che si propone come più comprensiva di quella offerta da Hegel, ma soprattutto non superata mai definitivamente, né univocamente insorta in un evento. La sovranità sarebbe esattamente la conservazione nella coscienza di una costante oscillazione tra un'impo-

⁸ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 277.

⁹ «Non è in gioco la forza, perché il fatto di fuggire non costituisce una servitù duratura» in: Bataille, *Hegel, l'uomo...* cit., p. 14. È interessante notare come Nietzsche, filosofo che compì per primo quella fenomenologia della sovranità di cui sta parlando Bataille, definisse il darwinismo una filosofia dei deboli, proprio perché la sopravvivenza del predatore, dell'individuo meglio adattato, non aveva nulla a che fare con la forza. Cfr. Nietzsche, *Il soggetto e la maschera*.

tenza religiosa (essere) e il potere del signore militare (fare)¹⁰, passaggio storico interiorizzato dalla coscienza che, spingendoci un po' oltre la fattispecie socio-politica del discorso di Hegel-Bataille, è imputabile in generale all'uomo tra il suo *fare l'umanità* e il suo *essere animale*, tra la finitezza del semplice *essere* animale (per la vita) e l'apertura dell'*esistenza* umana (per la morte), un'esistenza che non è mai data ma costantemente vissuta nel *fare* dell'uomo¹¹. Heidegger, autore dell'*Analitica esistenziale*, tra le altre cose rilevanti per questo tema sostiene che il rapporto essenziale dell'uomo col mondo è ottenuto principalmente in una relazione con l'utilizzabilità degli enti, un rapporto appunto fattivo e mai dato definitivamente¹².

Mentre Hegel identifica la sovranità più con il *fare* che con l'essere, poiché il vincitore della lotta estrema, che inizialmente pare essere divenuto signore nel riconoscimento stesso del suo essere, alla fine si rivela essere lo schiavo, cioè l'autentico autore del fare, colui che è signore per quel che fa; Bataille invece sottolinea come originariamente e preminentemente la sovranità fosse una carica di puro prestigio, un'identificazione innanzitutto con l'*essere* di quell'uomo riconosciuto in quanto tale, cioè dominante per diritto di natura, carisma, autorità, senza alcun esercizio causale. Come per la divisione del tempo e del lavoro, scandita dal rapporto col sacro e dai divieti religiosi, così la prima forma di sovranità anticamente dovette essere connotata da una carica non conseguita e reiterata con le azioni, ma derivata dal prestigio religioso. Successivamente, nell'istituzione della schiavitù – l'effetto principale della lotta che Hegel pone all'origine della storia, col sorgere dell'autocoscienza – Bataille scorge in-

¹⁰ Bataille, *cit.*, p. 16.

¹¹ G. Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002, cap. 10-11-12-13.

Molto utili alcune pagine di Agamben alla comprensione dei termini che questo discorso batailliano di dialettica interna-esterna tra servo-padrone e uomo-animale assume in Heidegger. Agamben mette in luce come la definizione heideggeriana di vita animale e vita umana sia molto ispirata e suffragata dagli studi di fisiologia animale di von Uexküll, celebri principalmente per aver formulato quel principio per cui un animale non entra mai in rapporto col proprio oggetto, ma sempre con i suoi oggetti disinibitori. Solo a titolo di esempio riportiamo qui che Heidegger chiama in più passi il mondo animale *Enthemmungsring* (cerchio di disinibizione). La posizione di Heidegger è molto interessante, come ci informa Agamben sembra riassumere la divergenza di posizioni tra Hegel e Bataille, infatti Heidegger, nonostante affermi in *Essere e tempo* che il rapporto tipico dell'uomo col mondo è quello del fare, dell'avere-sotto-mano precisamente, mentre quello dell'animale è un rapporto con la vita, in altri luoghi sostiene che l'uomo, in quanto animale non entra mai in un vero rapporto con i propri oggetti.

¹² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Lonaghesi, Milano 2006, pp.70 e ss.

vece una degradazione e una perdita della sovranità. L'instaurazione di un'attività utile di produzione e consumo rappresenta per il signore la perdita della sua pura essenza, con ciò egli diviene sovrano di schiavi, capo di un meccanismo di profitto, cioè Signore per quel che fa e non più per quello che è. È in questa perdita di prestigio e nell'assunzione di ciò che potremmo definire un ruolo attivo, «nella perdita della natura antropologicamente originaria della carica sovrana, che paradossalmente secondo Bataille si viene a costituire un potere nelle mani del Signore»¹³, potere che non ha niente a che vedere con la sovranità, che anzi è la perdita della sovranità. Su questo punto posto da Bataille credo sarebbe d'accordo anche Hegel senza particolari difficoltà, poiché egli stesso vede nel Signore di schiavi un'autocoscienza non sviluppata appieno, tuttavia non sarebbe d'accordo nel negare allo schiavo, il *non plus ultra* del fare, il possesso di una vera Sovranità. Hegel quindi avrebbe descritto il momento regressivo o secondario della sovranità, il momento del potere, tralasciando di evidenziare che, durante lo sferragliare attivo della lotta, il Signore più che divenire tale con l'assoggettamento del perdente ai suoi scopi biologici, diviene capo di un'economia e di un meccanismo produttivo, lasciandosi alle spalle il vero nucleo originario della sovranità e irretendosi nel termine secondario de fare. In sostanza Bataille vuole sottolineare che Hegel assegna il primato storico della libertà umana a ciò che in realtà rappresenta una perdita del suo *essere libera per natura*, avverte nella lettura hegeliana una visione in cui la Storia si sviluppa sul potere e non sulla Sovranità, come se l'economia e la divisione del lavoro fossero meccanismi di potere e non di libertà dell'autocoscienza, forme di sviluppo cui Hegel invece assegna primato assoluto. Inoltre è principalmente con quest'istituzione etico-economica che il Signore pone la possibilità di una fine della storia, la cui unica eventualità coerente per Bataille è che si realizzi in termini socio-economici. Ancora una volta, quindi, la dialettica hegeliana sarebbe arrivata tardi nell'osservazione dei fenomeni storico-dialettici, assegnando il primato di un'origine semplicemente ad uno dei due poli di un'oscillazione perenne e senza priorità. Bataille è conscio del fatto che Hegel conserva il merito unico di aver descritto la duplicità dialettica dei fenomeni storici, tanto da affermare, con la sua tipica ironia, che se Hegel non fosse esistito avrebbe dovuto assumersi lui stesso il compito di essere Hegel¹⁴. Tuttavia nell'ottica un po' relativista di Bataille il suo fondazionismo storicista, con la riconduzione della duplicità a momenti singoli con-

tinuamente succedentisi, gli impedi di cogliere pienamente la duplicità strutturale delle figure realizzate dalla coscienza, l'*astoricità* umana di alcune strutture "antropologiche" e dialettiche come quelle proposte a titolo di esempio da Bataille – la dialettica tra tempo sacro e profano o quella tra sovranità religiosa e militare – e probabilmente lo indussero a credere che, come al di qua della storia non fossero attivi un'essenza umana né gli schemi dialettici, così al di là di essa, con il compimento della propria auto-comprensione storica da parte dell'uomo, non vi fosse spazio per un ulteriore progresso di figure e combinazioni inedite, ma solo per una ricapitolazione degli stessi schemi essenziali, prodotti di volta in volta dalla negazione dei precedenti. Ciò che Bataille vuole mostrare, al di là della semplice lettura del tema della storia nella dialettica, è che il sistema di Hegel esclude totalmente la compresenza degli opposti, la sinonimia dei termini, la conservazione di ciò che viene superato, di cui la Storia hegeliana mantiene solo il materiale informativo, fattivo, evolutivo. La duplicità nella fenomenologia dello spirito è un meccanismo di formazione della coscienza, una caratteristica psicologica che permette all'uomo di assumere gli opposti e le contraddizioni, così da sintetizzarli e passare al prossimo nodo da sciogliere con lo stesso procedimento. Bataille vuole invece mostrare come l'essenza dell'umano sia una compresenza, duplice, contraddittoria e mai superata completamente, tra trascendenza ed immanenza, una complessità che non viene completamente sintetizzata e sviluppata, perciò mai esaurita dalla storia.

5. Fine della Storia

Dopo aver preso in esame i temi della dialettica hegeliana più coinvolti dall'analisi di Bataille, possiamo ora capire su quale base si poggia la sua lettura della "fine della storia", quel concetto che secondo il filosofo francese costituisce il «grande problema dell'hegelismo»¹⁵. In effetti la filosofia di Hegel è profondamente segnata dal suo rapporto primario con la fine, anzi è una «filosofia della morte»¹⁶, afferma Bataille, non solo perché Hegel riconosce un'importanza formativa peculiare al rapporto dell'umanità con la morte, rapporto in cui troverebbe sé stessa e la sua certezza, ma inoltre perché la piena realizzazione dell'umanità nello schema teleologico di Hegel è propriamente ottenibile solo in una fine, solo alla fine. Come abbiamo già accennato in precedenza, il concetto di fine della storia non è esplicitamente tematizzato da Hegel, almeno nel senso di un attimo finale, e tuttavia questa nozione attraversa la sua filosofia come un postulato essen-

¹³ Bataille, *cit.*, p. 14.

¹⁴ F. Rella e S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano 2007, p. 78.

¹⁵ Bataille, *cit.*, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

ziale. Rapidamente: l'ipotesi di una presunta fine della storia deriva principalmente dalla concezione teleologica hegeliana: in tal senso la Storia è letta come svolgimento lineare e progressivo dell'idea di uomo, fautore e protagonista che in essa si sviluppa in un percorso di esperienze finalizzate alla sua piena realizzazione. La logica conseguenza di un simile moto di acquisizione è supporre una battuta d'arresto nella linea di sviluppo allorché le tappe fondamentali dell'esperienza umana siano state ormai attraversate. Ma questa supposizione ha una consistenza reale in Hegel? Vediamo da quali elementi emerge una tale possibilità. Innanzitutto è determinante che nella teleologia agisca un'equivalenza tra l'uomo e la Storia – che fa di quest'ulti- ma una sorta di appendice dell'uomo – non trovando alcun senso al di fuori dell'esperienza che l'uomo vi compie. In secondo luogo la struttura della conoscenza e quella della Storia finiscono per avere la stessa forma, poiché la Storia è la rappresentazione in grande di ciò che la singola esperienza è in piccolo. In ogni esperienza è presente un momento conclusivo (potremmo dire senza far torto ad Hegel che ogni esperienza è racchiusa nella sua fine)¹⁷, ed anzi è esattamente nella piccola fine di ogni esperienza che si concentra il momento produttivo e informativo di essa, la pars costruens di quel meccanismo conoscitivo, e quindi storico, che per Hegel è in azione costante nel fare esperienza:

l'Unterschieden für Vergleichen, il distinguere per rapportare. In un primo momento la coscienza si oppone ai suoi oggetti come alterità fuori di sé, entità molteplici e diverse da sé, ottenendone così una conoscenza *rappresentativa*, in un secondo momento li comprende come parte di sé, come oggetti il cui significato è dato e trovato nella coscienza, e rimuovendo la loro alterità ottiene con ciò una conoscenza *concettuale*¹⁸. Dunque l'esperienza e la Storia (che è il succedersi delle esperienze) assumono entrambe una forma circolare, la forma dell'intero, della totalità, poiché la produzione di esperienza e quindi di Storia avviene solo nel volgere a conclusione di essa, una chiusura che distingue il concetto dalla rappresentazione come l'avvenuta comprensione di un

¹⁷ Questa concezione finalistica del sapere come esperienza compresa e conclusa nello spirito dell'uomo è uno dei concetti hegeliani più criticati da Bataille, che propone una teoria dell'esperienza in totale antitesi con la teleologia dello spirito. In linea con l'idea del non-sapere e dell'oltranza di significato, afferma che l'esperienza per essere tale non può essere conclusiva, ma anzi deve trascendere la propria conclusione al di là del suo campo di significato esterno, affinché si dia un vero contenuto conoscitivo. Certamente si tratta di un concetto più complesso di quanto io sia capace di riassumere. Cfr. F. Rella e S. Mati, *cit.*, p. 51.

¹⁸ Cfr. F. Chiereghin, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, Carocci, 2008.

fenomeno dalla sua semplice esperienza. Dopo questi due brevi rilievi, in termini certamente riduttivi ma ciononostante utili, non sarà vano precisare che Hegel intende e utilizza il concetto di fine in almeno tre sensi diversi:

1. Nel senso di meta, cui si riferisce col termine *Ziel*, punto d'arrivo del processo fenomenologico, elemento conclusivo di quel progresso di acquisizioni crescenti che si conclude con la forma dell'uomo odierno, che si è compreso e sviluppato appieno lungo la storia. Non a caso Hegel parla di fine in questo senso proprio nelle ultimissime pagine della *Fenomenologia*¹⁹. Potremmo perciò dire che in questa prima accezione la fine viene intesa nel senso di un risultato "genetico" dello sviluppo formativo dell'uomo nel corso della sua esperienza storica, esattamente come la meta dello sviluppo infantile per Piaget si verifica con l'acquisizione delle strutture logico-deduttive verso i 14 anni.

2. Con *Zweck* si fa invece riferimento alla fine nel senso dello scopo dello Spirito, come il raggiungimento del presupposto che muove la coscienza nel suo fare la Storia, ossia lo sviluppo e l'appropriazione dell'*idea di Sé*, della propria identità. Qui piuttosto che una meta il fine rappresenta una finalità della coscienza, tanto presente all'inizio del suo cammino quanto alla fine, qualcosa che potremmo paragonare alla potenzialità, o all'identità di un qualsiasi ente, virtù specifica che sebbene presente da sempre in esso, viene raggiunta solo se sviluppata e realizzata storicamente. Non a caso nel capitolo dell'*Enciclopedia* dedicato alla *Weltgeschichte*, laddove si parla della "completa realizzazione dello spirito", Hegel si riferisce a questo momento come ad una liberazione (*Befreiung*), realizzata nella concreta *identità* dello spirito di un popolo tra la sua volontà e le sue leggi²⁰. Questa è forse l'accezione più generale e comprensiva del concetto di fine nella filosofia di Hegel, ed è proprio su questo concetto di fine che si basa la teleologia dello Spirito. Rispetto allo Spirito che è in via di sviluppo nella Storia la fine è in realtà il suo stesso inizio²¹ – a questo proposito Hegel più volte parla nella *Fenomenologia* di "differenza indifferente" tra inizio e fine come tra reale e razionale, verità e sapere²² – poiché rappresenta la realizzazione di ciò che esso è già in potenza, la sua essenza specifica. In senso aristotelico *Zweck*, la fine come scopo dello Spirito, e quindi la sua autofinalità, è una sorta di entelècheia.

3. Il termine *Ende*, altrettanto utilizzato da Hegel come sinonimo di fine, sta a significare una fine

¹⁹ Hegel *Fenomenologia...*, *cit.*, p. 1063.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 553, edizione on-line dell'"Hegel-institut.de".

²¹ Hegel *Enciclopedia...*, *cit.*, p. 73.

²² Cfr. *Ibidem*, p. 3, nota n. 8.

senza connotazioni filosofiche²³, un semplice punto di arrivo senza implicazioni come l'autofinalità o la realizzazione di un processo formativo, ma proprio per questo rappresenta forse il termine che crea filosoficamente maggiore difficoltà. L'*Ende* è il secondo polo di una linea tesa a partire da un'origine, ma a differenza degli altri due significati non lascia pensare ad una prosecuzione di sorta del percorso. Mentre la meta (*Ziel*) si raggiunge e così ci libera dalla sua "ricerca", lo scopo (*Zweck*) viene compiuto così come prefissato, la conclusione (*Ende*) è piuttosto un tramonto che non fa intravedere il domani. La concezione storicista hegeliana dell'Uomo come idea da realizzare è di un'agghiacciante esautività, infatti per quanto il suo fatalismo possa suscitare rigetto e insoddisfazione, resta una teoria ardua da contrastare, visto che è un dato di fatto che la Storia è stata in realtà il processo di formazione dell'uomo, in cui esso ha certamente attraversato momenti che si lascia ormai alle spalle. In quale altro modo potrebbe proseguire la storia dell'uomo una volta ottenute le principali conquiste nella realizzazione della sua formazione? La risposta a questa domanda è esattamente il modo di descrivere come si configura una fine della Storia, come eventualità concreta. Noi possiamo immaginarla in tre modi: (1) come *ripetizione* inconsapevole degli stessi passi compiuti in passato, nel senso di una riedizione del già noto senza la creazione alcuna di novità. (2) Possiamo immaginarla inoltre come instaurazione e *mantenimento* di uno stato di cose sempre identico, come avviene nella tirannia o nella perdita della speranza, fenomeni che implicano una perdita del terreno di coltura della storia, la rimozione del passato e del futuro. Fin qui queste possibilità rientrano in ciò che il senso comune identifica con l'assenza di progresso, situazione che in Hegel comporta, almeno a detta di Kojève, un'uscita di scena dell'uomo. Tuttavia ci può essere Storia senza progresso – intere epoche della storia vedono l'uomo protagonista di vicende che non portano alcun progresso immediato alla sua situazione, sebbene per questo non siano meno storiche – così come può esserci un *progresso senza Storia*. (3) Quest'ultima immagine della fine è quella più ambigua e sfuggente, perché si cela dietro la maschera del miglioramento, prospettiva che incontra il consenso e l'aspettativa di chiunque, e diffonde dunque facilmente l'atmosfera della Storia. Ma il progresso non porta per forza con sé un mutamento o un miglioramento effettivo della condizione storica. Per Bataille la fine della Storia all'interno della filosofia di Hegel assomiglia più a quest'ultimo scenario che ai primi due, poiché se la Storia finisce la dialettica invece continua ad agire

nelle vicende umane a determinare le contrapposizioni fondamentali, creando quell'illusione del progresso cui tanta parte è costituita dalla tecnica e dalla forma del "nuovo servo". Seguiamo quest'ultimo ragionamento. Il filosofo francese centra ora l'attenzione su un passaggio della dialettica servo-padrone, un passo che potremmo definire il più antropologico. Si tratta di un brano in cui Hegel descrive le dinamiche psicologiche che il "lavoro utile del servo" mette in moto nel rapporto servo-signore: il lavoro del servo guadagna ad esso una superiorità non solo fattiva, dovuta cioè al potere trasformativo e al rapporto immediato con l'oggetto, ma anche psicologica: il lavoro permette al servo di reprimere il desiderio dell'oggetto, a cui il signore invece dà libero sfogo, e così gli impedisce l'impotenza distruttiva del consumo, che invece resta propria del Signore²⁴. Tale processo di differimento e repressione del desiderio con il lavoro è al centro della lettura che Bataille propone della "fine della storia". Egli descrive abilmente come questa struttura psicologica alla base dei rapporti dialettici, dell'incessante dinamica di evoluzione e creazione del mondo umano, sia diventata uno strumento psicologico della macchina del potere, un "dispositivo", una tecnologia del potere. Nella società moderna il meccanismo di differimento e alienazione del desiderio consumistico dell'oggetto si configura non più nella forma del lavoro che trasforma, ma nella dimensione conformistica di un lavoro per il benessere medio e generico, un lavoro che mantiene e contiene in una forma fissa. Quest'ascendente borghese del lavoro per un'uguaglianza sociale appare a Bataille una maschera del vero meccanismo in azione al di sotto dell'ideale di benessere diffuso e *desiderato*. Il fine del lavoratore nella società industriale, infatti, sembra essersi invertito rispetto al ruolo che gli assegna Hegel nella sua rappresentazione dei rapporti di forza dialettici. Secondo Bataille il servo non è più motore della Storia mediante le potenzialità fattive, psicologiche e trasformative che gli derivano da un rapporto privilegiato con la cosa, un rapporto non distruttivo che *trattiene e trasforma senza consumare*, al contrario nella tendenza al benessere garantito e indifferenziato egli ha sublimato il desiderio del lusso, del consumo, la tendenza improduttiva, statica e consumistica che è prerogativa del signore²⁵. In un certo senso la descrizione che Bataille traccia della società moderna è quella "dialettica morta" in cui il servo è davvero servo e il padrone davvero tale ma nell'inversione dei ruoli: l'atteggiamento e il desiderio passivo del padrone si è sostituito al potere attivo del servo, attraverso la diffusione dell'etica dei consumi e del desiderio di ric-

²³ Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 1053.

²⁴ *Ibidem*, p. 289.

²⁵ Bataille, *cit.*, pp. 32-33.

chezza il servo ormai compie quell'attività improduttiva e distruttiva che per Hegel era un freno alla conquista della libertà, un freno allo sviluppo storico. Il servo da parte sua compie inconsapevolmente il gioco del signore, mentre questi ha assunto la maschera del lavoratore per il bene comune, il profilo dell'umile servitore della società. In questo scorcio della società moderna offertoci da Bataille, i ruoli della dialettica hegeliana sono rispettati in pieno: il servo è totalmente servo, poiché sebbene appaia libero lavoratore in realtà compie la volontà del signore, e il signore è davvero tale, perché sebbene si atteggi a servitore utile e produttivo al bene comune, in realtà compie esattamente il progetto improduttivo che lo contraddistingue, ma entrambi sono quello che sono solo dietro la maschera di una dialettica. Potremmo definire questa situazione sottilmente colta da Bataille come una "dialettica mascherata", una finta progressione storica, dove i termini opposti della relazione dialettica in realtà non si oppongono effettivamente, ma solo in modo fittizio, poiché il meccanismo del potere non si esercita più direttamente, con il lavoro che trasforma o con la lotta a morte, ma insinua la propria etica improduttiva nel lavoro delle masse produttive, assumendo le sembianze dell'attività utile riesce a esercitare meglio la propria natura distruttiva.

GIUGNO 2012



Placet Experiri

Un'altra sfogliata (riccia) a "Minima moralia"

Nerio Jamil Palumbo

*Senza sintassi non esiste emozione duratura.
L'immortalità è una funzione dei grammatici.*
(B. Soares, *Il Libro dell'inquietudine*)

1. La «triste scienza» oggi. Tra etica minima e etiche minimal

In tutti i livelli d'interlocuzione accessibili dell'Occidente, per quanto essi amino ammantarsi d'una sardonica e disillusa aura di nichilismo più o meno consapevole, più o meno ergonomico, torna ostinato a ripresentarsi il problema di un'etica minima, d'una *traurige Wissenschaft*¹ cui affidare il triste ricordo d'una vita non ancora violentata, non ancora *offesa*² dai meccanismi di funzionamento che consentono il trionfale e criminale perpetuarsi d'una società umana inadatta all'umano.

Ricordo, triste e prezioso ricordo poiché la vita vera – che, è bene dirlo subito, somiglia molto poco in queste pagine alla ieratica *Eigentlichkeit* di Heidegger³ – è sempre più, a quasi settant'anni dall'uscita delle belle *Reflexionen* adorniane, un semplice ricordo, una *nostalgia*.

Il suo ritratto, opaco e difficile da isolare tra le mille pieghe sonore degli aforismi, *si sforza di significare* la possibilità di una vita non privata di ogni autentico spazio di relazione, di ogni espressività e di ogni amore dalle mille mutilazioni silenziose della 'società integrale', e dà oggi la sensazione di un'esigenza mimetica lontanissima e quanto mai inattuale, di una *petitio* moralistica di principi che sembrano essere sempre più distanti, con gli anni, dal nostro liquido e leggero modo di sentire.

Eppure, a quanto pare, quello dell'etica è un *pungolo* che continua a sopravvivere negli interstizi della nostra fretta, a ripresentarsi nei rari momenti in cui un dolore o un entusiasmo ci distraggono dalla nostra guerra fredda, totale e perenne.

Dobbiamo chiarire immediatamente che i livelli d'interlocuzione sono diversi, e che dunque alterno ed estremamente eterogeneo è il livello di veridicità e di coerenza di questo pungolo.

¹ L'espressione *traurige Wissenschaft* (letteralmente: triste scienza) è tratta dall'incipit originale della lunga dedica a Max Horkheimer posta da Adorno in apertura dell'opera.

² Già nelle sue primissime traduzioni dell'opera, Renato Solmi scelse di tradurre con questo termine l'ostico e articolato significato del *beschädigten Leben* adorniano.

³ Si veda a riguardo almeno il dirimente, incendiario aforisma 99, *Pietra di paragone*.

Eppur si muove, eppur si ripresenta: nell'unto sentimentalismo dei cattolici più o meno latenti, nell'ipocrisia delle ormai *vexatae* "questioni morali" della politica, nelle oziose diatribe dei *maîtres* di bioetica, ma anche nelle poche righe commosse del *blog* di un ragazzino deluso, questa «triste scienza», questo sapere impossibile ed inattuale riesce ancora a stuzzicare parti rilevanti della *World Wide Republic* dei connessi, dei *comunicanti*, mettendo spesso serissime ipoteche sul futuro dell'asettico funzionamento di quest'ultima.

Tuttavia, chi cerca in *Minima moralia* qualche suggerimento per la risoluzione (o rivoluzione!) pratica dei suoi piccoli problemi di pungolo – chi cerca tutto sommato un'etica minimal nell'etica minima – farà bene a rivolgersi agli agili opuscoli in edizione tascabile messi a disposizione in gran copia dall'industria culturale, agli eroismi assortiti dei *movies* (ormai fruibili anche in *streaming* dalla propria cassella d'isolamento attrezzata), o al limite a qualche ormai reperibilissimo esotismo d'accatto, mistico o ascetico che sia. Non è di ciò che si parla. Il livello d'interlocuzione, ammesso che esso possa esistere, non è in questa meticolosa, ellenistica cura del proprio solipsismo.

Molto prima dell'avvento della virtualità globale e dei suoi disincanti, Adorno seppe riconoscere la *totalità irrelata* ed onnicomprensiva che strutturava il capitalismo planetario, disvelandone la potenziale capacità di recidere senza sbavature un'interlocuzione etica degna di questo nome. Lui stesso sapeva e scrisse a chiare lettere che «oggi i più recalcitrano col pungolo», e che dunque il pungolo e l'interlocuzione che i più vivono non toccano quasi mai il nocciolo etico della discussione. Non ne hanno bisogno né voglia, né disposizione né tendenza. Nella facilità con cui la dolce *Kultur* tedesca si genuflesse alla muscolarità sensazionalista del fascismo, nella serena e narcotizzata docilità con cui il pensiero si consegnò alle scadenze astratte ma concretissime dell'apparato tecnico – nell'immediatezza, plastica quanto brutale, con cui il tutto-vero seppe trasformarsi nel tutto-falso – Adorno riconobbe in anticipo le prime mosse di un processo di *mutazione antropologica*, grazie al quale la sua *Wissenschaft* e le sue interlocuzioni arrischiante sarebbero state sempre più tristi, sempre più impossibili.

Forse addirittura ipotizzava che, al termine del processo, il vero sarebbe stato «un momento del falso»⁴.

⁴ Chiaramente, il riferimento è al nono aforisma de *La società dello spettacolo* di Guy Debord: «Nel mondo realmente rovesciato, il vero è un momento del falso» (G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p.55).

Questione morale? Dialogo? Democrazia? Libertà? Piacere? Felicità?

La 'società totale' disegnata dal filosofo francofortese è oltremodo efficiente nel garantirne ai suoi clienti delle forme più o meno credibili. Essa, come l'industria culturale che ne è un *organon* fondamentale ed una sempre più efficace metonimia,

pretende ipocritamente di regolarsi sui consumatori e di fornire loro ciò che desiderano. Ma mentre si studia di respingere ogni idea di autonomia ed erige a giudici le sue vittime, la sua autarchia e sovranità effettiva – che essa cerca invano di nascondere – supera tutti gli eccessi dell'arte più «autonoma». L'industria culturale, anziché adattarsi alle reazioni dei clienti, le crea o le inventa. [...] Modellata sulla regressione mimetica, sulla manipolazione degli istinti mimetici repressi, essa si serve del metodo di anticipare la propria imitazione da parte dello spettatore e di far apparire come già esistente l'intesa che mira a creare. E ci riesce tanto meglio in quanto – in un sistema stabile – può effettivamente contare su quell'intesa: intesa che, perciò, non si tratta tanto di produrre, quanto di ripetere ritualmente. Il suo prodotto non è uno stimolo, ma un modello per reazioni a stimoli inesistenti⁵.

Gli appagati figli legittimi del loro tempo, coloro che con alterne fortune ma con inveterata riverenza s'accontentano di questa fruttuosa e connivente intesa, non sono dunque i tristi destinatari di queste pagine.

Gli offesi infatti, i legittimi destinatari che stiamo cercando, reagiscono tanto più scetticamente agli stimoli quanto più sentono che la violenza si maschera da carezza: essi sembrano diffidare di ogni sedicente livello d'interlocuzione e d'ogni pungolo, proprio perché è sull'effettività stessa dell'interlocuzione etica che hanno troppi e troppo radicati dubbi. Il tutto-falso è lo spettro che s'aggira per la loro anima.

«Non si dà vera vita nella falsa».

Questo, come molti altri rilievi critici adorniani, collocherebbe la sua prospettiva in una linea di sostanziale continuità, anzi, in una posizione di fondamento rispetto alle successive riflessioni attorno alla natura spettacolare e virtuale, fantasmagorica quanto sottilmente e veneficamente ergonomica della nostra civiltà, da Debord a Debray, passando per Bau-drillard, Foucault e Bataille... ma la vita offesa è nostalgica, è romantica, è oggetto (e soggetto!) dell'«ultimo classico tedesco», e così le eventuali risposte, resistenze o reazioni a queste tendenze le sembrano ancora risiedere nel considerare essenziale «proprio ciò che sparisce»⁶... nello specifico il

soggetto, il suo pensiero dialettico, la parola, l'amore.

2. *Das beschädigten Leben. Il problema di un'anima ingombrante*

Il ritratto di «vita offesa» delineato da Adorno è forse l'ultima figura possibile della nevrosi borghese, ma useremo questa definizione solo come distratto e colorito riferimento cronologico.

Capirne oggi le istanze significa riuscire a sincronizzarsi, ma soprattutto a sintonizzarsi con una sintassi interiore che ci somiglia sempre di meno. Forse comprenderla è già sintomo d'inattualità, confessione di distanza. Eppure «la distanza non è una zona di sicurezza, ma un campo di tensione», e si sente ad ogni aforisma.

Il pensiero che si vuole opporre alla *Unwesen* capitalista, quello che proprio non vuole riuscire a riconoscersi nelle *relazioni totalmente irrelate* della nostra epoca, è un pensiero che si oppone alla «paralisi del contatto», alla reificazione falsificante degli oggetti, ma anche e soprattutto alla reificazione dei soggetti, *attraverso* i soggetti, attraverso «l'oggettività che è conservata (*aufgehoben*) solo presso di essi».

*Non vale far paura*⁷. Come è stato scritto con notevole esattezza dal Ceppa nella sua lunga introduzione alle ultime edizioni italiane dell'opera presso Einaudi, «per Adorno è reazionaria ogni critica del soggetto che non muova dalla decisione di volerlo salvare».

Si vive, in un certo senso, ancora peggio, e cioè con una soggettività ancora più ridotta, con un grado ancora minore di io, di quanto ci si aspetta di dover vivere. Nello stesso tempo s'impara, eccedendo volontariamente e per gioco nella rinuncia a se stessi, che vivere sul serio senza io potrebbe riuscire, per il soggetto, non già più penoso ma, al contrario, più facile e riposante⁸.

Questo dettaglio analitico, che in virtù delle più aggiornate linee di ricerca potremmo chiamare maliziosamente *nostalgia del soggetto*, è cifra della straordinaria attualità, ma anche dell'avilente inattualità del pensiero di Adorno.

In un fiorire di riflessioni sulla liquidità e la rarefazione di qualsiasi punto di riferimento residuale, come di speculari tentativi di salvataggio *in extremis* di un realismo tutto sommato ingenuo, le parole del «mandarino tedesco» ci riportano senza estetizzanti e velleitarie acrobazie lessicali all'asciutto rapporto *dialettico* di soggetti e oggetti, a volte addirittura al contatto di anima e natura: una volta strette in un idillio, progressivamente separate dalla lunga e va-

⁵ T. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Milano 2005, pp. 241, 242.

⁶ L'espressione si trova nella già citata dedica iniziale a Max Horkheimer.

⁷ Adorno, *cit.*, titolo dell'aforisma 43.

⁸ Adorno, *cit.*, pp.162, 163.

riegata trafila delle istituzioni e delle strutture repressive, e infine seccamente recise dalla lama sottile e asettica della società di massa.

Ora, tornando al passo riportato poc'anzi, e per approfondire il filo di questa lama, il problema non è solo nella 'tendenza sociale' per cui l'io si svuota di se stesso: il problema è nella facile accettazione di questo processo da parte dei più, nell'esaltante sensazione di *comfort* che trasmette.

Il soggetto, reliquia storica che – mutilata dall'apagamento – s'aggira per queste pagine, sembra essere l'unico punto d'appoggio dal quale potrebbero svilupparsi possibili pratiche di resistenza all'onnicomprensiva tendenza imposta dalla 'società integrale': e tuttavia lo scacco di queste pratiche risiede proprio nel fatto che la percezione della necessità di questa resistenza è completamente narcotizzata dai rinnovati ed efficientissimi sistemi repressivi della società di massa, sistemi che, per l'appunto, coprono sapientemente il loro inveterato volto coercitivo grazie alla *salute mortale*⁹, alla grande abbondanza di piaceri, intrattenimenti e *sensazioni* di potenza che sono in grado di garantire a tutti i loro clienti.

L'odierna malattia consiste proprio nella normalità. [...] Nessuna analisi è ancora in grado di penetrare fino all'inferno dove vengono impresse le deformazioni che emergono più tardi alla luce come allegria, apertura, affabilità, felice adattamento all'inevitabile e semplice e schietto senso pratico¹⁰.

Nessuna analisi avrebbe interesse a farlo, se non quella mossa dalla volontà forse romantica di proteggere questa reliquia scomoda. Anche perché l'unico allineante interesse dell'analisi, e qui è proprio della psicanalisi freudiana che si tratta, è quello di

restituire agli uomini la loro capacità di godere, turbata dalle nevrosi. Come se la semplice espressione «capacità di godere» non bastasse a ridurre al minimo la medesima, ammesso che esista. E come se una felicità che è il prodotto di un calcolo non fosse il contrario della felicità, un'ulteriore irruzione di condotta istituzionalmente pianificata nell'ambito sempre più contratto dell'esperienza¹¹.

La capacità di gioire e godere restituita agli uomini dall'*aufgeklärte* e democratica gestione della società di massa, somiglia alle fedelissime ricostruzioni di ambienti «con fossati e senza sbarre» che vengono fornite agli animali nei giardini zoologici più all'avanguardia. Esse «negano tanto più radical-

mente la libertà della creatura, quanto più rendono invisibili le barriere alla cui vista potrebbe accendersi il desiderio del libero spazio»¹².

E tuttavia questo *dominio ergonomico* è solo uno, forse il più palese degli inganni grazie ai quali la società totale può ottenere la progressiva estinzione delle soggettività scomode ed antieconomiche che la compongono. L'ascesi, ammesso che sia possibile, non basta.

Gli ulteriori inganni, già insiti nell'*Aufklärung*, insiti forse nella dialettica della modernità stessa, non potevano infatti essere compresi e disvelati se non grazie ad una importante precisazione di ordine metodologico: precisazione indispensabile nell'indagare le ragioni per cui, nell'opera che stiamo sfogliando, si può parlare di soppressione del soggetto e dell'individuo proprio *in virtù* del loro potenziamento ad opera degli esaltanti spunti ultra-individualistici che cominciavano a proporsi in quegli anni da oltreoceano... I primi piani delle *stars*, gridanti dalle pellicole di Hollywood.

Centrale nel pensiero di Adorno è infatti l'*opposizione di isolamento reificante e relazione dialettica*, opposizione che gli consentì di riconoscere il ruolo di entrambi gli elementi in quasi tutti i fenomeni storici passati al setaccio.

Il pensiero dialettico, il pensiero delle relazioni, è sostanzialmente quello che ha fatto propria la metodologia logica di Hegel, ulteriormente perfezionata dai contributi del materialismo storico di Marx ed Engels¹³.

Dialettico è il pensiero che non può considerare il soggetto come irrelato, come sciolto dal quadro dei rapporti materiali di produzione che vive, e che quindi considera l'individuo come «la forma riflessa del processo sociale», strutturalmente, come «il semplice agente della legge del valore», i cui «atti particolari di adattamento e di conformazione» non sono che «semplici epifenomeni».

Un pensiero che, in questo senso, non può accontentarsi di un'idea *immediata* e non ulteriormente specificata di soggetto o di individuo, ma che ha la necessità di calare quest'idea nell'insieme delle mediazioni sociali e materiali che, al di là del substrato biologico, l'hanno necessariamente segnata nel suo sviluppo.

Eppure chi scrive non è del tutto convinto che il *novissimum organum*¹⁴ fornito dalla teoria critica, ovvero dalla scienza marxista e dai suoi solerti epigoni, convincesse fino in fondo il pensatore dialettico Adorno: specie in queste pagine, dove la musica

⁹ Adorno, *cit.*, titolo dell'aforisma 36.

¹⁰ Adorno, *cit.*, p. 59.

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹² *Ibidem*, p. 132.

¹³ «I motivi dell'autocritica borghese intransigente coincidono così con quelli della critica materialistica, che li rende espliciti e consapevoli di sé». Adorno, *cit.*, p. 105.

¹⁴ Adorno, *cit.*, titolo dell'aforisma 147.

dell'aforisma è a tratti più importante del rigore scientifico, e dove, soprattutto, l'*avere ragione*, «ultimo gesto avvocatesco del pensiero», è un lusso che l'individuo filosofo, il pensatore dialettico, non può più concedersi.

La volontà di avere ragione, fin nella sua forma logica più sottile, è espressione di quello spirito di autoconservazione che la filosofia ha appunto il compito di dissolvere. [...] Quando i filosofi, a cui si sa che il silenzio riusci sempre difficile, si lasciano trascinare in una discussione, dovrebbero parlare in modo da farsi dare sempre torto, ma – nello stesso tempo – da convincere l'avversario della sua non-verità. Occorrerebbe avere conoscenze che non siano di per sé assolutamente esatte, salde e inoppugnabili – le conoscenze di questo tipo si risolvono inevitabilmente in tautologie – ma tali che, di fronte ad esse, la questione dell'esattezza si giudichi da sé. Con questo non si tende all'irrazionalismo, alla proclamazione di tesi arbitrarie, giustificate dalla fede in una rivelazione intuitiva, ma alla liquidazione della differenza tra tesi e argomento. Pensare dialetticamente significa, da questo punto di vista, che l'argomento deve acquistare la drasticità della tesi e la tesi contenere in sé la pienezza delle sue ragioni¹⁵.

La liquidazione auspicata in questo passo delinea un metodo di pensiero e d'espressione nel quale, per quanto riguarda l'argomento, bisogna rinunciare al – troppo spesso piacevole – smarrimento nei suoi estetismi epifenomenici; ma implica anche la fine di ogni tesi dalla sintassi semplice, inutilmente complicata e così occultata (in teoria) dai decori menzogneri della cultura borghese. La pena è la tautologia, nel più eufemistico dei casi.

La struttura che non sa restituire l'epifenomeno nella sua complessità è come la tesi che non contiene in sé la «pienezza delle sue ragioni» e il filosofo dialettico, nel 1946 ma soprattutto nel 2013, non può più assolutamente accontentarsi di mirare ad essa. La pienezza è complessità.

D'altra parte, come è scritto a riguardo nel cruciale aforisma ventiduesimo, *Il bagno col bambino dentro*, «di fronte alla menzogna del mondo delle merci diventa un correttivo la menzogna che la denuncia».

A mio avviso, un correttivo sempre più necessario ad un pensatore dialettico degno di questo nome.

«Solo la menzogna assoluta ha ancora la possibilità e la libertà di dire in qualche modo la verità»¹⁶.

Per tornare brevemente alla questione in esame, il potenziamento del soggetto, l'assolutizzazione dell'individuo e la soppressione di entrambi – sono lo stesso fenomeno.

«La condanna a morte del soggetto è inclusa nella vittoria universale della ragione soggettiva», vittoria

di Pirro e di Pinocchio, in cui un soggetto in estasi narcisistica viene condotto nel paese dei balocchi illudendosi che l'abbiano disegnato proprio per lui.

Ma dove il pensiero reificante vede potenziamento, o addirittura conquista – addirittura emancipazione – il pensiero dialettico vede quasi sempre eutanasia, morte lenta.

Non è il minor merito della *Griechische Kulturgeschichte* di Jakob Burckhardt, quello di far coincidere la desolazione dell'individualità ellenistica non solo con la decadenza oggettiva della *polis*, ma proprio col culto dell'individuo. [...] Lo stato di cose in cui l'individuo sparisce, è insieme quello dell'individualismo scatenato, in cui «tutto è possibile»: «ora si celebrano individui al posto degli dei»¹⁷.

La fine delle *pòleis* fu proprio il sorgere dell'individuo irrelato, il sorgere della monade *par excellence*, e non è affatto un caso che, per delinearla, siano stati scelti proprio l'esempio dell'Ellenismo e (mi sarà concessa la provocazione) la penna borghese, tutto sommato "anti-dialettica", del Burckhardt.

L'Ellenismo di oggi ha confini più ampi, e forse il confine essenziale nella sua straordinaria assenza di confini, ma i suoi meccanismi sono rimasti uguali a se stessi.

3. Tecnica e sintassi. Semplificazione e semplicità. Comunicazione e espressione

Altro trauma rilevante della «vita offesa» è la tecnica.

L'apparato tecnico totale – quello che *a partire* dagli *standards* imposti dall'epoca dei fascismi ha sincronizzato irreversibilmente ogni tipo di produzione ai totalizzanti tempi da *stato d'eccezione* dell'industria bellica, adeguando così ogni agire umano alla brutale esattezza delle sue istanze e dei suoi rimi – è forse il principale responsabile della mutilazione della vita.

La tecnicizzazione – almeno per ora – rende le mosse brutali e precise, e così anche gli uomini. Elimina dai gesti ogni esitazione, ogni prudenza, ogni garbo. Li sottopone alle esigenze spietate, vorrei dire astoriche, delle cose. [...] Nei movimenti che le macchine esigono da coloro che le adoperano c'è già tutta la violenza, la brutalità, la continuità a scatti dei misfatti fascisti. Tra le cause del deperimento dell'esperienza c'è, non ultimo, il fatto che le cose, sottoposte alla legge della loro pura funzionalità, assumono una forma che riduce il contatto con esse alla pura manipolazione, senza tollerare quel *surplus* – sia in libertà del contegno che in indipendenza della cosa – che sopravvive come nocciolo

¹⁵ Adorno, *cit.*, pp. 73, 74.

¹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 175, 176.

dell'esperienza perché non è consumato dall'istante dell'azione¹⁸.

La visione adorniana della tecnica è in effetti pre-gna dell'inscindibile nesso di tecnica e sfruttamento economico delle classi dominate, ma anche in questo caso la prospettiva organica di classe non ci restituisce la profondità con cui il francofortese seppe interrogarsi sulle implicazioni annichilenti dell'iper-trofia tecnica.

Persone e cose, di certo sottoposte in primo luogo all'onnicomprendente legge del libero scambio e dei suoi ritmi, vengono così inquadrati soprattutto grazie all'ulteriore sussunzione di esse nella legge della «pura funzionalità»: proprio quella dittatura positivista dell'utile e dell'accessibile, del *comodo*, che avvicina certi risvolti del pensiero di Adorno a quella che lui stesso amava canzonare come «critica reazionaria della civiltà».

Gli ordinamenti pratici della vita, che pretendono di giovare agli uomini, determinano, nell'economia del profitto, l'atrofia di tutto ciò che è umano, e via via che si estendono eliminano sempre più ogni delicatezza. Poiché la delicatezza tra gli uomini non è che la coscienza della possibilità di rapporti liberi da ogni scopo, che sfiora tuttora – consolante – gli uomini avvinti dagli scopi. [...] Paradossalmente, l'estraniamento si manifesta negli uomini come caduta delle distanze. Poiché solo in quanto non sono sempre a ridosso gli uni degli altri nel ritmo di dare e di prendere, discussione ed esecuzione, direzione e funzione, resta sufficiente spazio tra di loro per il tessuto sottile che li collega gli uni agli altri e nella cui esteriorità soltanto si cristallizza l'interiorità. Certi reazionari, come i seguaci di Jung, hanno osservato questo fatto¹⁹.

L'attenzione di Adorno al «tessuto sottile» – al naturale (e culturale) nesso intersoggettivo che, prima della forzata e meccanica caduta delle distanze, consentiva la formazione di soggettività non atrofizzate – non si risolve però in un pleonastico elogio del pleonasma, in un irrelato *placet futile*. La pratica di resistenza alla tendenza dell'apparato non può vivere nel votarsi all'esclusività un po' estetizzante della *futilité* in quanto tale, nel cercare residui di delicatezza sempre nuovi (e alla moda!) nella teorica (e illusoria) non scambiabilità di certi rapporti e di certi oggetti, ma deve risiedere nella costante, *militante* attenzione a ciò che, insieme a questo tessuto, scompare silenziosamente dall'orizzonte dell'umano.

La questione dell'individualità, nell'epoca della sua liquidazione, deve essere impostata *ex novo*. Mentre

l'individuo, come tutti i metodi individualistici di produzione, è storicamente invecchiato e in arretrato rispetto allo sviluppo della tecnica, esso rappresenta, condannato com'è, la verità contro il vincitore²⁰.

La resistenza è lì, *intus et in cute*, austeramente soggettiva, ed è propria di quel soggetto il cui discernimento non riesce a farsi irretire dal *mare magnum* dei falsi stimoli forniti dalla 'società integrale'. Anche di quelli apparentemente più liberi dai suoi meccanismi.

Anche ciò che nell'uomo differisce dalla tecnica, infatti,

è incorporato come una specie di lubrificazione della tecnica. Anche la differenziazione psicologica, che, del resto, ha già avuto origine dalla divisione del lavoro e dalla suddivisione dell'uomo nei settori del processo produttivo e della libertà, ritorna, alla fine, al servizio della produzione. [...] Da tempo, non si tratta più soltanto dello *smercio* del vivo. Sotto l'apriori della smerciabilità, il vivente in quanto vivente si è trasformato in cosa, in equipaggiamento. L'io assume consapevolmente al proprio servizio, come propria attrezzatura, l'uomo intero. [...] Quanto più immediatamente dà la sua risposta, e tanto più profonda, in realtà, è l'azione anteriore della mediazione: nei riflessi pronti e senza resistenza, il soggetto è completamente estinto²¹.

Come già accennato, la via del potenziamento – e dei correlati entusiasmi dionisiaci più o meno seriali – non è quella adatta all'ipotetico ideale di soggettività resistente che stiamo provando ad evincere da questi preziosi aforismi.

Adorno non credeva all'autenticità del sangue, né alle redenzioni ferine provenienti dal *Fronterlebnis*. Forse neppure più all'autenticità della pulsione. La sua soggettività somiglia davvero poco ad un eroe da trincea e i miti irrazionalistici del suo secolo e del precedente, quelli che pretendevano di liberare il soggetto dagli irretimenti positivisticici grazie alla lettura semplicistica di qualche aforisma di Nietzsche, gli sembravano già funzionalmente sussunti all'apparato industriale, anzi, ne erano un notevole mezzo di seduzione. Meglio la *Reflexion*, forse addirittura l'ascesi.

Gli ideali ascetici incarnano oggi un grado superiore di resistenza alla follia dell'economia di profitto che non la rivolta vitalistica di sessant'anni fa contro la repressione liberale. Oggi l'amoralista potrebbe finalmente concedersi di essere altrettanto buono, gentile, aperto e altruista come già Nietzsche allora²².

¹⁸ *Ibidem*, pp. 35, 36.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 36, 37.

²⁰ *Ibidem*, p. 150.

²¹ *Ibidem*, pp. 280, 281.

²² *Ibidem*, p. 107.

In questo senso, quando si parla di resistenza si parla già d'intelligenza e, quando si parla di essa, del rarissimo *wishful thinking*²³, si parla ancora della fondamentale dicotomia di *Vernunft* e *Rationalität*, vigilmente rivisitata dalla straordinaria capacità ermeneutica di Adorno. Il testo stesso, infatti, insiste a più riprese nello stabilire una distinzione tra un pensiero *rational*, freddo e allineato dinamicamente ai *diktate* meccanici degli scopi e dei valori di scambio, ed uno *vernünftig*, il cui scopo è quello di «cercare – nell'opposizione di sentimento ed intelletto – la loro unità: che è appunto l'unità morale».

Il vantaggio immediato, personale, da realizzare di volta in volta nell'atto di scambio, ciò che è più soggettivo e limitato, vieta l'espressione soggettiva. La convertibilità, l'apriori della produzione indirizzata coerentemente al mercato, non lascia più nemmeno affiorare il bisogno spontaneo dell'espressione, della cosa stessa²⁴.

«L'intelligenza è una categoria morale» e la sua questione morale è quella dell'*espressione*.

La morale non è una questione di sangue, né una questione materiale. È una questione espressiva ed erotica, una questione di *sintassi*.

In questo senso, deperimento dell'esperienza e semplificazione dell'espressione sono colti dall'intelligenza dialettica come un fenomeno unitario: in quest'ultimo, la «continuità a scatti dei misfatti fascisti» (sic!) e l'applicazione della sua logica semplicistica al tessuto sottile e complesso che lega gli uomini tra loro delineano i tratti fondamentali di un'umanità muta, un'umanità che non potrà più esimersi da una lunga, sempre più visibile, trafila di orrori.

Oggi il collegamento più breve fra due persone è, come tra due punti, la retta. [...] La parola diretta che, senza dilungarsi, senza esitare, senza riflessione, ti dice in faccia come stanno le cose, ha già la forma e il tono del comando che, sotto il fascismo, i muti trasmettono ai muti. La semplicità e oggettività dei rapporti, che elimina ogni orpello ideologico tra gli uomini, è già diventata un'ideologia in funzione della prassi di trattare gli uomini come cose²⁵.

La tendenza storico-culturale che Adorno intuisce e delinea in queste pesanti pagine, quella della semplificazione coatta di ogni sfumatura, di ogni deviazione espressiva non fungibile, non funzionale, troverà il suo probabile apice nell'odierno meccanismo informatico dei *links*²⁶.

²³ Adorno, *cit.*, titolo dell'aforisma 127.

²⁴ Adorno, *cit.*, p. 235.

²⁵ *Ibidem*, pp. 37, 38.

²⁶ Potremmo dire che la *razionalità binaria* e dicotomica dei sistemi informatici – la *ratio* della «necessità tecnologica» – è,

Permeando ineludibilmente le nostre relazioni di ogni tipo, ci costringe a sentire come antieconomica ed inutilmente arrischiante ogni attitudine ad essa non conforme.

Il risultato, già alla sua epoca, era ben immaginabile per chiunque avesse gli occhi per vedere: *Rückfall*, omologazione, isolamento, fascismo.

Questo tipo di reazione, che è lo schema di ogni amministrazione e «politica del personale», tende già di per sé, prima ancora della formazione di una volontà politica precisa e dell'adesione a una formula rigida e esclusiva, al fascismo. Chi si assume il compito di valutare le qualifiche professionali, vede gli esaminati, quasi per necessità tecnologica, come adatti o inadatti, conformi o difformi, complici o vittime. [...]

È un tratto essenziale del dominio, respingere nel campo avversario, in nome della semplice differenza, chiunque non s'identifica con esso: non per niente cattolicesimo è il termine greco per il latino totalità, realizzato dai nazisti. Essa significa l'equiparazione del diverso (che si tratti della «derivazione» o dell'«altra razza») con l'avversario. [...] Il progresso che conduce a questa coscienza fa propria la regressione alla condotta del bambino, che vuol bene o ha paura. La riduzione a priori al rapporto amico-nemico è uno degli aspetti fondamentali della nuova antropologia. La libertà non sta nello scegliere tra nero e bianco, ma nel sottrarsi a questa scelta prescritta²⁷.

La semplificazione è fascismo. Ne sarà sempre l'espressione fondamentale. Essa è il tentativo di svincolare il sorgere della semplicità dall'amorevole lavoro della complessità che l'ha generato, di imporlo, e così di reciderne brutalmente le problematiche radici.

In questo modo, ogni relazione si svuota del suo significato emotivo ed etico appena si trasforma in *le-game debole*, in pragmatica *relation*²⁸, mentre, *attraverso lo stesso processo*, ogni parola differente, ogni espressività *distante* dai canoni comunicativi delle suddette *relations*, appare come un residuo fastidioso e reazionario²⁹ di una civiltà evolutiva-

hegelianamente, *l'in sé e per sé* della razionalità del capitalismo industriale.

²⁷ Adorno, *cit.*, pp. 152, 153.

²⁸ «Presto non c'è più un rapporto che non miri ad altri rapporti, nessun impulso che non sia stato sottoposto a una censura preventiva, per vedere che non si scosti dal canone di ciò che è gradito. Il concetto di *relations*, una categoria di mediazione e circolazione, non si è mai dispiegato pienamente nella sfera della circolazione vera e propria, sul mercato, ma in gerarchie chiuse, di tipo monopolistico. Ora che l'intera società diventa gerarchica, le torbide relazioni si introducono e si stabiliscono anche là dove c'era ancora l'apparenza della libertà. [...] Il loro individualismo in ritardo avvelena quel poco che resta dell'individuo». Adorno, *cit.*, pp. 13-15.

²⁹ «I procedimenti di riproduzione meccanizzati si sono sviluppati indipendentemente da ciò che si tratta di riprodurre e hanno finito per rendersi completamente autonomi. Essi sono

mente inferiore, obliata da una storia in giubilante accelerazione.

Definitivo a riguardo l'aforisma *Morale e stile*, in cui si tratta d'un problema che sembra essere uscito fatalmente dall'«officina appartata» dello scrittore per riversarsi nei gangli più intimamente *politici* della nostra civiltà.

Lo scrittore farà l'esperienza che, se si esprime con precisione, con scrupolo, in termini oggettivamente adeguati, quello che scrive passerà per difficilmente comprensibile, mentre se si concede una formulazione stracca e irresponsabile, sarà ripagato con una certa comprensione. [...] La sciattezza di chi nuota secondo la corrente familiare del discorso passa per un segno di affinità e di contatto: si sa quel che si vuole perché si sa quel che l'altro vuole. Tener d'occhio nell'espressione, la cosa, anziché la comunicazione, è sospetto: lo specifico, ciò che non è tolto a prestito dallo schematicismo, appare irriguardoso, quasi sintomo di astruseria e confusione. [...] L'espressione generica consente all'ascoltatore di intendere a un dipresso quel che preferisce e che pensa già per conto suo. L'espressione rigorosa strappa un'accezione univoca, impone lo sforzo del concetto, a cui gli uomini vengono espressamente disabituati. [...] Solo ciò che non ha bisogno di essere compreso passa per comprensibile; solo ciò che, in realtà, è estraniato, la parola segnata dal commercio, li colpisce come familiare. Nulla contribuisce altrettanto alla demoralizzazione degli intellettuali. Chi vuole sottrarsi a questa demoralizzazione deve respingere ogni consiglio e tener conto della comunicazione, come un tradimento all'oggetto della comunicazione³⁰.

4. Fare l'amore è un atto rivoluzionario.

Placet experiri

«La morte» – scriverà un'altra vitalità disperata e dimenticata – «non è nel non poter comunicare, ma nel non poter più essere compresi».

La comunicazione inquadrata come «un tradimento all'oggetto della comunicazione» non è più solo la rivisitazione nostalgica di suggestioni luterane da parte di uno scandalizzato professore tedesco del secolo scorso.

L'odierno culto compulsivo dell'*alta definizione* – della linea che sempre più retta, esatta e puntuale deve collegarci e farci comunicare col mondo – quello che Baudrillard (pensatore dialettico!) chiama «de-realizzazione del reale grazie all'iperreale», è solo uno dei tanti segnali grazie ai quali dovremo finalmente capire che

siamo in una trappola: il conformismo è operato a priori dall'atto di significare in sé, indipendentemente dal significato concreto, mentre, d'altra parte, solo lo sfor-

considerati progressivi, e tutto ciò che non si serve di essi passa per reazionario o provinciale». Adorno, *cit.*, p. 136.

³⁰ *Ibidem*, pp. 112, 113.

zo di significare potrebbe scuotere il conformismo, la rispettosa ripetizione del fatto. Vere intenzioni sarebbero rese possibili solo dalla rinuncia all'intenzione. Che intenzione e realismo siano inconciliabili, e che la sintesi sia diventata menzogna, è implicito nel concetto di chiarezza e di univocità. Il concetto di univocità è equivoco, in quanto si riferisce contemporaneamente e simultaneamente all'organizzazione della cosa in se stessa e alla sua trasmissione al pubblico. Ma questa ambiguità è tutt'altro che casuale. La chiarezza indica il punto di indifferenza di ragione obbiettiva e comunicazione³¹.

Il punto esatto in cui l'arbitrio del potere assume il controllo irreversibile di ogni intenzione, poiché ogni intenzione è già strutturalmente allineata al suo realismo, e così mutilata *ab origine* del suo *Streben* più autentico, lo «sforzo di significare».

Spunti interessanti a riguardo vengono proprio da Baudrillard il quale, come è scritto con eleganza in un recente articolo a riguardo di Andrea Cortellesa, «contrappone il valore *lo-fi* dell'illusione all'iperreale mediatico quotidiano».

In *Minima Moralia*, l'illusione *lo-fi par excellence* è certamente l'amore.

«Sempre sciocco, ingannato, soverchiato, – così, sempre, dev'essere l'amore»³².

Anche Adorno aveva un Hölderlin. Anche Adorno aveva un'illusione, nonostante il suo sguardo dialettico sapesse benissimo che

il rapporto di scambio, a cui l'amore ha tenuto testa – almeno in parte – durante l'età borghese, ha finito per assorbirlo completamente; l'ultima immediatezza è sacrificata alla distanza reciproca di tutti i contraenti. L'amore è paralizzato dal valore che l'io attribuisce a se stesso. Il suo amore gli appare come un «amare in più», e chi ama in più si mette dalla parte del torto. Egli si rende sospetto all'amata e, respinto su se stesso, la sua inclinazione degenera in crudeltà possessiva e fantasia autodistruttiva. [...] Il dissolvimento oggettivo della società si rivela soggettivamente nell'indebolimento dell'impulso erotico, che non è più in grado di saldare tra loro le monadi intese solo a conservare se stesse, come se l'umanità imitasse la teoria fisica dell'universo in esplosione. Alla fredda inaccessibilità dell'essere amato, che è ormai un'istituzione riconosciuta della cultura di massa, corrisponde il «desiderio insaziabile» dell'amante³³.

Anche qui gelida razionalità dunque, calcolo dei valori di scambio e al limite sterile ripetizione di tipi,

³¹ *Ibidem*, pp. 167, 168.

³² I versi compaiono nell'ode holderliniana intitolata *Tränen*, ma ne riportiamo la trascrizione presente in T. Adorno, *cit.*, p. 194.

³³ *Ibidem*, pp. 197-199.

messi con gran vantaggio a disposizione dal *libro di figure senza figure*³⁴ dell'industria culturale.

Eppure l'amore, questo «sciocco e ingannato» tendere al particolare e allo specifico in un mondo che può darti l'ebbrezza dell'universale con un *clic*, potrebbe nascondere in sé un'importantissima anomalia di sistema, anomalia che se non garantirà il risolutivo rovesciamento degli inveterati e sempre più annichilenti rapporti di produzione imposti dal capitale, quantomeno potrebbe garantire un po' di calore alle offese vite che, per privilegio d'anagrafe, sono costrette a viverli.

Ma c'è qualcosa di più:

lo specifico non è esclusivo, in quanto gli manca la tendenza alla totalità. Ma è esclusivo in un altro senso: in quanto, pur senza vietarla, rende impossibile – in forza del suo stesso concetto – la sostituzione dell'esperienza indissolubilmente riferita ad esso. Il totalmente determinato ha la sua garanzia nel non poter essere ripetuto, e appunto per questo tollera l'altro accanto a sé³⁵.

Eros potrebbe salvare l'esperienza. Da sempre il dialogo dei dialoghi, potrebbe essere oggi il solo vero dialogo, la sola autentica *interlocuzione* possibile, e dunque la sola prassi di resistenza plausibile per chi, volendo salvare l'insostituibilità dell'esperienza dalle sue infinite rappresentazioni, non può che dedicarsi alla severa esperienza dell'insostituibile... al duro insegnamento della *Costanza*³⁶.

La società borghese insiste sempre e dovunque sullo sforzo della volontà; solo l'amore dev'essere involontario, pura immediatezza del sentimento. [...]

Ma l'involontarietà dell'amore, anche dove non è pre-determinata dalla prassi, contribuisce a consolidare quel tutto non appena si stabilisce come principio. Se l'amore deve rappresentare, entro la società, una società migliore, non la rappresenta come oasi pacifica, ma come resistenza consapevole. Ma la resistenza esige proprio quel momento di arbitrio che i borghesi, per cui l'amore non sarà mai abbastanza naturale, gli vietano rigorosamente. Amare significa saper impedire che l'immediatezza sia soffocata dall'onnipresente pressione della mediazione, dall'economia, e in questa fedeltà l'amore si media in se stesso, accanita contropressione. Non ama se non chi ha la forza di tener fermo all'amore. Al privilegio sociale sublimato, che pre-determina la stessa formazione degli impulsi, e - attraverso mille sfumature di ciò che è approvato dall'ordine - fa apparire spontaneamente attraente ora questo ed ora quell'altro, si oppone l'inclinazione in quanto dura e resiste, mentre il meccanismo della forza di gravità so-

ciale (prima di ogni intrigo, che è poi regolarmente assunto al suo servizio) fa di tutto per impedirlo. Il sentimento, supera la prova decisiva quando supera se stesso nella durata, e sia pure come ossessione. Ma colei che sotto l'apparenza della spontaneità irriflessa, e fiera della sua presunta sincerità, si abbandona interamente a quella che ritiene essere la voce del cuore, e fugge non appena crede di non avvertire più quella voce, è – proprio in quella sovrana indipendenza – lo strumento della società. Passivamente, senza saperlo, registra i numeri che escono via via alla roulette degli interessi. Mentre tradisce l'amato, tradisce se stessa. L'ordine della fedeltà, che la società impartisce, è strumento d'illibertà, ma è solo nella fedeltà che la libertà si ribella all'ordine della società³⁷.

Placet experiri, consigliava un Settembrini infervorato al giovane Hans Castorp nella *Montagna incantata* e, in effetti, la vicinanza di Adorno alla parte migliore di Thomas Mann³⁸ sembra riecheggiare in moltissimi motivi di questo fitto zibaldone aforistico dell'immediato dopo guerra. In esso, un concetto pulito e dignitoso di individualità – seppur minato nella sostanza dai processi sociali e materiali che lo trasformano, spesso immediatamente, in mero individualismo – sembra essere l'unico punto di partenza possibile per restituire all'esperienza il suo carattere formativo, necessaria e naturale antitesi di quel processo che vorrebbe invece coartarla nell'innocuo e reificante involucro dell'evento seriale, tecnicamente riproducibile infinite volte per le infinite soggettività monche che ha intenzione di sorvegliare.

Per il resto,

a chi teme di restare, nonostante tutto, dietro lo spirito del tempo, e di venire gettato nell'immondezzaio della soggettività scartata e fuori uso, bisogna ricordare che ciò che è attuale, aggiornato e sulla cresta dell'onda e ciò che è progredito e avanzato nella sostanza non sono più, ormai, la stessa cosa. In un ordinamento che liquida il moderno come arretrato, è proprio a questo arretrato, una volta che è stato colpito dal verdetto di condanna, che può toccare in sorte la verità su cui il processo storico passa rombando.

Poiché non si può esprimere altra verità che quella che il soggetto è in grado di colmare e di adempiere, l'anacronismo diventa il rifugio della modernità³⁹.

DICEMBRE 2012

³⁷ Adorno, *cit.*, pp. 202, 203.

³⁸ Vicinanza dovuta anche all'effettivo contatto dei due proprio negli anni quaranta, durante i quali Mann attinse abbondante materiale per il suo *Doktor Faustus* dagli studi di Adorno sulla musica dodecafonica.

³⁹ Adorno, *cit.*, p. 268.

³⁴ Adorno, *cit.*, titolo dell'aforisma 92.

³⁵ Adorno, *cit.*, p. 85.

³⁶ Adorno, *cit.*, titolo dell'aforisma 110, trascritto quasi interamente a seguire.

Il realismo minimalista dei nostri giorni

Mariano Mazzullo

Chi guarda al mondo con gli occhi della ragione ne è ricambiato con lo stesso sguardo, l'uno e l'altra si determinano reciprocamente. (Hegel, Lezioni sulla Filosofia della Storia)

Superata la soglia del terzo millennio, attraverso gli oceani e i naufragi delle dottrine, i campi di battaglia del Novecento e la deriva della filosofia, è riemersa l'antica tendenza, vecchia quanto il bisogno di certezze, a considerare il mondo degli oggetti come una realtà data, contrapposta a quella pensata, qualcosa di irriducibile alle interpretazioni, resistente all'"umanità" che gli vorremmo attribuire con il nostro modo di pensare. In questo nuovo e vecchio dualismo delle cose e dei pensieri, pensare e relativizzare si avvicinano fino a diventare sinonimi. È la riproposizione di una separazione dove l'intelligenza non fa alcuna differenza alla realtà dei fatti. In questo scolorito affresco dei nostri tempi, sembra proprio che il *Cogito* cartesiano, garanzia ultima dell'esistenza, sia diventato un edonismo liberale per chi non si accontenta del già dato, per chi artisticamente vuole arricchire o favoleggiare il mondo, un attributo certo utile, ma non necessario a comprendere la realtà. Come dire: «l'importante sono i fatti, poi si può pensare tutto ciò che si vuole». Se dal punto di vista umano l'esaltazione del fatto concreto a dispetto dell'evanescente è certamente un segno dei tempi – senz'altro anche segno di paura e diffidenza nei confronti di tutto ciò che non si vede e non si tocca, di tutto ciò che non si può *dominare* – nelle argomentazioni dei filosofi questa istintiva fede nel fatto si mostra in un profilo più lucido, un angolo neutrale che ci permette di giudicarla senza doverla comprendere, acquisendo così un posto "fuori" dal tempo, mostrandosi cioè come "teoria". Nella recente opera di diffusione di alcuni filosofi, il realismo è tornato a fare i suoi zelanti proseliti (a dire il vero mai pochi) e la sua antica veste filosofica è tornata a riproporsi in tutta la sua asciuttezza. In verità il *new realism* è qualcosa di più del classico realismo (e non per l'aggettivo inglese modernizzante), con il suo taglio secco e avaro di riflessione si candida a essere una rappresentazione eloquente del nostro pensiero e della nostra società, qualcosa di diverso e drammaticamente simile al saggio consiglio del nonno di "stare ai fatti".

La rivendicazione di questo *new realism* sembra risiedere nella riconquista dell'oggettività, nella presa di coscienza matura che è ora di smetterla di filosofeggiare con iperurani e dubbi cartesiani fini a se

stessi. Nessuno può pensare il mondo senza che esso si offra precedentemente al suo pensiero, i fatti e le cose, da sempre e perfino per i "negazionisti" più estremi, vengono necessariamente prima delle idee e dei pensieri, qualunque sguardo della mente non potrà cambiare ciò che trae oggettività dal suo essere reale, dal suo essere *ente* irriducibile all'interpretazione. Come una voce che sorge dall'antichità e dalle profondità della coscienza, il *new realism* si mostra in questa luce di veneranda quanto fruibile sapienza, come i consigli del nonno appunto. Una tale prospettiva (ad essere sinceri non molto rigorosa) oggi è diventata un manifesto filosofico. La sua semplicità si amplifica ed echeggia proprio attraverso questo manifesto, dove il *common sense* di antichi natali pare abbia trovato la propria rappresentazione accademica nella rinuncia a formulare dubbi sul mondo.

Acquisiamo uno sguardo in più sulla natura di questo movimento guardando di sfuggita alla storia e alla funzione del "senso comune" nella filosofia, il *common sense* dei nostri giorni, per così dire, si distingue radicalmente dall'istanza a cui si richiama l'Illuminismo, quell'atteggiamento di contrapporre la veracità del mondo all'astrattezza delle nozioni scolastiche. Forse oggi parlare di *common sense* è persino superfluo, data la scarsa distanza tra il mondo comune e quello intellettuale, o forse sociologicamente parlando il *common sense* è talmente tanto annacquato nelle stereotipate categorie dell'opinione pubblica, che sembra non sia rimasto che il "buon senso", con tutta la sua contraddittorietà rinunciataria, a cui ricorrere per uno sbiadito saggio di Illuminismo. La funzione illuministica della *realtà* nella filosofia di Locke, Bacone e Hume, ad esempio, era quella di offrire istanze utili al ragionamento, di stimolare l'intelletto e indirizzarlo sulla retta via, il ruolo che la realtà sembra assumere nel nostro realismo è piuttosto quello di dare un freno al ragionamento, l'imposizione dell'inerte e riconoscimento di un ostacolo esterno, un "chi va là" che segna l'inizio della verità e la fine della finzione. Volendo essere profondi e ottimisti si potrebbe paragonare la nozione di realtà di questa filosofia al *negativo* hegeliano, un'opposizione che è causa del suo stesso superamento, qualcosa che porta l'umanità ad un'inarrestabile e progressiva conquista di se stessa. Purtroppo però temo che il livello speculativo del concetto di "realtà", per come viene descritta ultimamente dalla filosofia di bandiera, sia molto più scarno e intuitivo del suo omologo romantico. Ad ogni modo, nel neorealismo filosofico di questi tempi la realtà continua ad essere comunque un "negativo", almeno in due sensi: in primo luogo perché nella prospettiva pseudo-empirista in cui si pone, questa filosofia definisce il reale come *ciò che*

si oppone a noi, non in sintesi, in relazione dialettica, in un qualche rapporto che potremmo definire "reciproco" o attivo, ma nella forma di un bivio, di un *aut-aut*, di un univoco e afasico faccia a faccia. Il rapporto di scambio tra la realtà e l'umanità (o interiorità) è abolito completamente, come se la realtà fosse completata esclusivamente dal suo lato esteriore e comprendesse solamente quest'ultimo in quanto esaustivo al suo concetto. In un secondo senso questa proposta di realtà ha la forma del negativo poiché non è definibile in se stessa, di per sé non ha un significato proprio, essendo piuttosto un sostrato *semplicemente esistente*.

Senza ricorrere a paradigmi "troppo umani", quel mondo indipendente dall'uomo, per cui sembrano battersi i realisti, resta un terreno asettico e informe se viene preso in sé stesso, e in tal senso sarebbe certo più appropriato definirlo neutrale, se la neutralità stessa fosse a sua volta qualcosa di informe o preesistente, ma anche la neutralità non è mai completamente neutrale. Probabilmente è più corretto parlare di vuotezza o insensatezza, ma sarebbe sicuramente ozioso sottilizzare. Quel che importa ribadire è che una tale neutralità del reale, può piacere o non piacere, è certamente innaturale. Simpatie a parte, volgere lo sguardo alla visione del mondo di una tale filosofia è molto più di una semplice valutazione critica, un pensiero che si definisce realista proprio adesso, in un mondo dove la concretezza sfuma e sfugge sempre di più nella temporaneità della società virtuale, nel diradare quotidiano e incomprensibile dei confini identitari, politici, nazionali. In un mondo che sembra somatizzare come una malattia il detto eracliteo: «non c'è nulla di eterno tranne il divenire» – una filosofia realista può essere una risposta utile in molti sensi, principalmente nella misura in cui aiuta a definire ciò che è soggetto a mutare irrefrenabilmente e ciò che si sottrae al gioco perverso della sostituzione dei significati. In effetti c'è un bisogno estremo di realtà in questo *video game* in cui si è trasformato il mondo. L'economia, la cultura, la scienza, sembrano non saper più funzionare senza cancellare la differenza tra il reale e il fantastico, tra la teoria e la prassi, senza aborrire la realtà della speculazione. In questo solco in cui ci troviamo, un medioevo tecnologico dove i tempi sembrano ormai troppo maturi per riproporre una nuova divisione mosaica tra il sacro e il profano, tra il reale e il non reale, e troppo ingenui per una nuova sintesi, il *new realism* può rappresentare un momento di riflessione unica, aiutando ad auto-comprenderci, esprimendo tutta la timidezza e l'aggressività di oggi. Tuttavia, riflettendo su questo tentativo neorealista di isolamento e autonomizzazione della realtà, credo che la sua principale lacuna sia il misconoscimento totale del-

la relazione tra realtà e ragione, uno scambio che, a differenza del banale intellettualismo, difficilmente può venire zittito dal radicalismo oggettivista, poiché si tratta di un nesso strutturale, le cui tracce si perdono nella notte dei tempi. Da un punto di vista *razionale o filosofico*, non è facile riconoscersi nel realismo, vecchio o nuovo, come non lo è riconoscersi in un qualunque idealismo: entrambe le cose, infatti, sono altrettanto lacunose, e lasciano il retrogusto di ideologia, l'agrodolce di tutto il loro essere *ismo*.

Dal quadro storico-sociale dei nostri tempi – soprattutto alla luce del disastro in cui versa la relazione economica tra l'uomo e il mondo – non è difficile comprendere che il bisogno di questo mondo nuovo, confusamente postmoderno, sorto al tramonto delle filosofie epocali, non è l'ennesima separazione tra intelletto e realtà, quanto un risveglio interiore, un'opposizione del senso umano all'esteriorità dominante e alla contingenza delle spiegazioni, l'attitudine al *logos*, la capacità di scomporre e articolare il sempre più istantaneo e preconfezionato, il dato compresso usa e getta, la capacità di trovare il termine medio tra porzioni discontinue dello stesso mondo, quel tipo di pensiero che senza numeri sa accorgersi che qualcosa non torna o che il "qualcosa" non basta. Il *logos* non è solo la platonica moltiplicazione dei perché, il discorso senza fine sulle cause ultime o l'alternativa speculativa alla risposta lineare e sufficiente del quotidiano, il *logos* è la matrice semplice e profonda della realtà, la consistenza della dimensione in cui ci troviamo a vivere, senza la quale il mondo non avrebbe la realtà che possiede, niente potrebbe avere un senso, una storia, niente si distinguerebbe dal regno naturale, dove tutto scorre senza differenza alcuna, in un alternarsi identico di alba e tramonto, vita e morte. Cercando di avvicinarci alle ragioni più intellettuali del *new realism*, al di là della sintomatologia industriale che si rispecchia nella sua posizione – carica di tutta quella fede vittoriana nel mondo dei fatti e delle cose – quel che più stupisce sul piano prettamente teoretico è da una parte l'ambigua semplicità delle argomentazioni a suo sostegno – si deve ammettere, infatti, che inspiegabilmente questo movimento intellettuale presta con troppa facilità il fianco alla confutazione spicciola – dall'altra l'alquanto incomprensibile auto-definizione di "realismo".

Prima di inquadrare più precisamente i singoli punti di forza esposti nel *Manifesto del new realism*, quegli stessi che a mio avviso sono i suoi stessi punti di debolezza, sarà meglio riassumere grosso modo la posizione generale di questa filosofia, affinché il lettore comprenda appieno la sua discussione e la molteplicità degli argomenti appaia visibile in semplici punti decisivi. Il suo assunto principale, come

già accennato, è l'irriducibilità della realtà esterna al pensiero, la sua assolutezza, il suo essere anfibia ad ogni tentativo di negazione, in buona sostanza l'essere indipendente da ogni forma di interpretazione. La realtà e l'interpretazione vengono così distinte come il sogno dalla veglia, il vero dal falso, attraverso la riproposizione dell'antica dicotomia tra fisico e metafisico e della rinata opposizione positivistica tra fantasticherie culturali e scienza dei fatti.

Se escludiamo così dal campo del reale l'interpretazione, come fa il *new realism*, la prima evidenza teorica a saltare all'occhio è che *l'oggetto fisico* rimane l'unico tipo di cosa definibile come reale, descrivendo un quadro della realtà come cornice di pure *cose*, un insieme di oggetti fisici dove tutto ciò che riempie e colora è una mera aggiunta ad un disegno inalterabile nei suoi tratti essenziali. Il corollario più grande, che segue questa tesi generale del dualismo cose/pensiero, è la separazione della realtà dalla nostra capacità di comprenderla, il *self-help* del mondo, la sua autosufficienza, una rottura tra l'io e le cose in cui del resto si rispecchia il (ri)sentimento narcisistico dei nostri tempi.

La seconda argomentazione del *new realism*, forte ma carente, è la netta eliminazione della differenza tra *fatti e cose*, sebbene questi due concetti non siano immediatamente sostituibili, poiché non esiste una cosa che sia al contempo un fatto senza possedere un contenuto di senso, senza cioè possedere una natura non più semplicemente fisica. Anche un fatto fisico in quanto fatto non è solo fisico. Con questo secondo punto si entra inoltre nel delicato terreno dell'assolutezza storica, nel regno dove i fatti non sono dominabili come la reificazione realista vorrebbe, ma neppure revocabili dall'interpretazione. Un fatto storico ha un suo senso univoco alla stregua di un oggetto fisico e della sua consistenza? Cercheremo di rispondere a questa e ad altre domande simili.

In terzo luogo, un'affermazione implicita compiuta dal *new realism* con estrema disinvoltura, forse quella più eloquente dal punto di vista filosofico, è la tendente assimilazione del significato di *reale* con quello ben diverso di *vero*. Il potenziale trasformativo del pensiero, l'unico aspetto in cui l'interpretazione non si sovrappone alla realtà, ma la crea nel momento stesso in cui la definisce, viene fatto ricadere dal *new realism* nel grande calderone degli oggetti sociali, cose che prive del loro secondo termine, rappresentato dalla mente che li plasma, non possederebbero neppure l'esistenza come predicato comune. Ho così elencato in linea di massima i punti che, di questa altisonante proposta filosofica, ritengo siano i più critici, non solo perché razionalmente deboli o parziali, ma anche per via del loro scarso confronto umano e sociale. Ne propongo di

seguito una discussione più estesa, cosicché sia possibile coglierne tutto il senso, quello visibile e quello non immediatamente visibile del loro contenuto, anche alla luce, perché no, di un po' di sana scolastica.

1. Esperienza e realtà

Sebbene la nostra esperienza sia soggetta alle aberrazioni dei sensi, quello che inevitabilmente ci testimonia, al di là del "significato" che si accompagna alla percezione di un oggetto (mentale o materiale), è la sua esistenza, dentro o fuori di noi. È risaputo: non bisogna fidarsi troppo dei propri sensi, ciò della cui esistenza siamo convinti, mentre lo percepiamo, può benissimo essere frutto di qualcos'altro, di un desiderio, di una convinzione, di un difetto. Ma se dovessimo ridurre al minimo il potere conoscitivo della percezione, isolandola cioè da tutto il resto dei significati aggiuntivi, cioè da informazioni, emozioni, rappresentazioni, associazioni, il suo contenuto informativo si ridurrebbe esclusivamente all'esistenza dell'oggetto percepito, di questo potremmo andare certi, se non altro accontentandoci di non dubitare troppo. Ciò che *si sente e si annuncia* con una sensazione, sia materia o pensiero, è ciò che *ci avverte* di questi oggetti, un'avvertenza che è come la forma minima della loro esistenza, in senso etimologico potremmo dire: il loro apparire. Senza questa base percettiva elementare, tutte le forme di conoscenza superiore sarebbero infondate, l'esperienza, infatti, possiede un valore fondativo rispetto alle elaborazioni mentali più complesse e fantasiose, un valore proveniente dalla garanzia per noi di *essere in un vero rapporto con qualcosa*, di trovarci di fronte a qualcosa che, indipendentemente dal suo valore, possiede la basilare rassicurazione di esistere, una presenza che è dunque già un valore, solo in quanto essente. Sapere che c'è qualcosa, percepire la sua presenza, rappresenta un livello conoscitivo quasi nullo dal punto di vista delle qualità proprie del fenomeno, per questa stessa ragione una tale esperienza assume maggior significato a livello psicologico. La relazione al fenomeno dell'esistenza è solamente e completamente psicologica e morale. Per non uscire fuori strada, evitiamo di svolgere adeguatamente questo interessante intreccio di concetti, riservandoci di sottolineare che i due livelli dell'esperienza, quello qualitativo e quello esistenziale, per così dire, non possono mai darsi separatamente: alla percezione di un oggetto si accompagna sempre il senso della sua esistenza, sebbene quest'ultima sia subordinata all'esperienza delle sue qualità sensibili. Distinguerli è possibile solo a livello teorico, una distinzione preliminare utile, fintanto che ci aiuta in quanto propedeutica al-

la definizione della realtà e non in quanto si propone essa stessa come distinzione tra reale e non reale. Potremmo ipotizzare perfino che: quanto più numerose sono le diverse qualità sensibili di un oggetto di percezione, tanto più ridotta sarà la coscienza della sua esistenza, ma non vogliamo generalizzare e prolungare troppo, o almeno troppo presto, contenuti che emergeranno dalla discussione stessa. Usiamo questa breve parentesi psicologica per quello che è, cioè un'introduzione all'argomento fallace del *new realism* preso in esame per primo, l'assimilazione della sensazione al livello della realtà. Nella comune esperienza di tutti i giorni siamo indotti a scambiare con facilità il significato di esperienza con quello di esistenza, fino a dire che abbiamo percepito qualcosa perché ne abbiamo avvertito l'esistenza, o nel caso contrario andiamo certi dell'esistenza di qualcosa per il semplice fatto di averla percepita. Sebbene le due cose siano solo sottilmente separate, non sono automaticamente la stessa cosa. Fare esperienza di qualcosa, infatti, vuol dire certamente conoscerlo nella sua generalità, più o meno bene, a partire dalla sua esistenza. In questo senso l'esperienza possiede il significato volgare e comune di sensazione, il suo oggetto è il 'percepto' e la sua "realtà" è unicamente una *natura sensibile*. Fare esperienza di qualcosa nel suo significato pieno, tuttavia, vuol dire invece attingere la sua *realtà*, dimensione che non si identifica pienamente con la sensazione. Il punto centrale di critica al *new realism* si trova proprio in questa sottile differenza, apparentemente di poco conto, da cui segue che la realtà non è un oggetto percepibile per via di sensazione: non si può definire reale qualcosa per il semplice fatto di essere percepibile. Per percezione, come ho cercato di chiarire poco prima, si deve più correttamente intendere l'*esistenza* di qualcosa, la cui realtà non è affatto in discussione, se intendiamo il concetto di realtà nel modo usuale di «ciò che si percepisce». Ma vale la pena di ripeterlo: la realtà non è semplicemente ciò che si percepisce. Certo il linguaggio non ci aiuta, si tratta sempre di una percezione sia nel caso dell'esistenza sia nel caso della realtà, sebbene in questo secondo caso il senso del termine percezione non aderisca alla propria accezione tipica. Se fosse utile a seguire il ragionamento, si potrebbe ricorrere alla vecchia distinzione terminologica tra sensazione e percezione, per distinguere la sensazione della semplice esistenza del 'percepto' da quella della realtà complessa, ma non è questione di termini. Non vogliamo dare adito ad anti-filosofie impelagate in noiose argomentazioni sull'inesistenza della realtà, ma questo non vuol dire accettare una visione piatta delle cose come quella proposta dall'attuale realismo materialista. Compito della filosofia non è quello di allargare il

piano dell'analisi e la superficie del tavolo anatomico, ma di auscultare l'interno delle cose stesse, approfondire più che espandere i contenuti, l'espansione dei concetti è infatti una semplice conseguenza della loro profondità. Ultimamente sembra che la filosofia, almeno quella alla ribalta, si preoccupi più di garantire un ordine di base, una visione concreta, che non di verificare l'autenticità della propria proposta. Essere realisti, come avremo modo di vedere, conduce esattamente alle conclusioni opposte a quelle del *new realism*, pertanto ben venga il richiamo ad un approccio realista, che poi vuol dire autenticamente filosofico, purché le conclusioni non siano quelle della banale ammissione della realtà come ciò che ci sta di fronte. Conoscere la realtà è il momento stesso della sua definizione, il momento in cui ci si accorge che essa non ci precede ma ci accompagna, è per questo che il pensiero non può accontentarsi di organizzare la realtà e imbastire una critica ad essa, ma deve definirla rigorosamente, in prima battuta e non solo a posteriori, non prendendo atto della sua esistenza *ex post* come avviene nelle scienze sociali. Conoscere la realtà vuol dire riconoscerla, non percepirla. La ragione per cui tiriamo in ballo la Filosofia nella sua nobile causa, non è velleità intellettuale o settarismo, né solo una questione di principio, il motivo è più semplice e più importante ad un tempo. La questione della realtà è un tema estremamente filosofico, potremmo dire il tema filosofico per eccellenza, certo definitivo per valutare la visione del mondo che una data civiltà ha prodotto. Dal modo in cui definiamo la realtà, infatti, discende il tipo di società e il livello di umanità storicamente prodotto, ma nella specifica definizione della realtà, anche se non ce ne accorgiamo, è ancor più la nostra stessa vita ad essere coinvolta, il futuro della nostra quotidiana esistenza e non semplicemente le sorti lontane e impersonali del genere umano. *La realtà si realizza* a partire dalla sua definizione, il mondo si trasforma continuamente attorno all'algoritmo culturale con cui definiamo il reale, fino a prendere la forma del modello prodotto. I mezzi di produzione, l'organizzazione sociale, la fruizione e produzione di sapere, l'accesso alle risorse, la scoperta scientifica ecc., non sono dimensioni pre-formate, ma si plasmano a seconda del diverso schema di realtà diffuso. Certamente la realtà non è tutto un discorso artificiale, ha una sua consistenza, un *quid* che tuttavia non risiede nella sua presenza empirica. Il reale è qualcosa di inesauribile alla percezione, il mondo è reale non perché lo percepiamo ma perché lo *comprendiamo*, la percezione di per sé non ha alcun significato, poiché il suo potere conoscitivo si ferma all'esistenza del qualcosa, che come abbiamo visto ha un significato non qualitativo, la realtà del fenomeno resta inaccessibi-

le alla sensazione. Dal momento in cui la conoscenza comincia invece ad investire gli aspetti peculiari dell'oggetto, la sua forma, la sua consistenza, la sua *realtà* si rende intelligibile solo ad un'intelligenza comprensiva. Siamo pertanto giunti alla conclusione, di per sé non molto profonda, che il reale non è un ente percepibile ma una conoscenza intelligibile, cerchiamo di capire adesso non tanto perché questa deduzione abbozzata velocemente sia in contraddizione con la visione comune della realtà, quanto perché si trovi in contrasto con la versione filosofica del *new realism*, raggiunta nell'inspiegabile e profonda semplicità di un ventennio di riflessione, stando alle parole del suo divulgatore. È incredibile come pochi anni di riflessione possano produrre la *Critica della ragion pura*, mentre vent'anni abbiano generato il *new realism*.

Fin qui abbiamo volutamente presentato le cose in modo estremamente schematico, distinguendo una sensazione dell'esistenza da una percezione della realtà, prima di andare avanti dobbiamo comunque fare una precisazione di passaggio, per non tradire lo spirito illuministico che guida questa critica essenziale. Anche l'esistenza non è qualcosa di cui andare così certi tramite la percezione. L'oggetto di cui la sensazione ci informa, non è di per sé esistente, in quanto "sentito" è certamente "presente" alla nostra attenzione e ai nostri sensi, ma la sua esistenza, se vogliamo essere certi di essa, è accertabile con un approfondimento che inevitabilmente supera le funzioni dei sensi. A proposito di esistenza percepita, infatti, sarebbe corretto fare un'ulteriore distinzione tra esistenza e semplice presenza, coscienti di attirarci onorevolmente addosso l'accusa di sottilizzare, dobbiamo necessariamente fare distinzioni particolari per giungere al concetto generale di realtà, se è vero, come è vero, che *la filosofia deve riflettere la realtà senza inventare niente*. A questo punto possiamo chiudere questa parentesi di rapide considerazioni concentrate principalmente sul soggetto, ritorniamo piuttosto alla differenza generale tra esperienza e realtà, continuando tranquillamente, per comodità e senso comune, a usare la nozione utile di "sensazione dell'esistenza di qualcosa" quando parliamo in generale di sensazione. Tutta la difficoltà della filosofia teoretica e il paradosso del realismo che in essa si iscrive, è che lo strato percettivo superficiale, la sensazione, tende a confondersi con il senso più profondo degli oggetti e dei pensieri, tanto che quando avvertiamo il "qualcosa" testimoniato dalla sensazione, siamo portati a credere di aver percepito la sua realtà, anzi ne siamo assolutamente certi. Durante la sua esperienza quotidiana il soggetto è perso nella percezione della cosa, si identifica con essa e perde completamente

di vista l'esistenza della differenza tra il pensiero e la percezione, una differenza non percepita poiché assorbita dagli oggetti, costitutiva della realtà stessa. *La realtà è carica di pensiero*, da una parte perché fisiologicamente la percezione di un oggetto è inevitabilmente la traduzione elettrico-cerebrale della sua esistenza fisica, dall'altra perché ciascun ente, naturale o artificiale, possiede un posto nell'ordine delle cose solo grazie alla categoria di relazione e alla visione globale del mondo in cui l'intelligenza lo inserisce. Attraverso una semplice sensazione possiamo percepire solo l'esistenza, l'elemento neutrale o "invariante" della realtà, qualcosa che, *mutatis mutandis*, non cambia modo di presentarsi a noi qualunque sia l'oggetto che testimonia, poiché la sua modalità di apparizione è univoca, senza scelta, uguale a quella di tutti gli altri enti. *L'esistenza si predica degli enti ma non è di per sé un'entità*. Se esistono oggetti reali, conosciuti attraverso la sensazione, o per dirla attraverso gli slogan: se esistano fatti senza interpretazioni, allora *tutti gli oggetti o fatti sono identici*.

La sensazione rileva un *quid* resistente alla negazione, sia per i pensieri che per gli oggetti, qualcosa che baconianamente possiamo anche indicare, in un senso nuovo, con il desueto termine "impenetrabilità". Ciò che è sentito può esistere o meno, ma la sua presenza ai sensi, la sua impenetrabilità, la sua irriducibilità a qualsiasi volontà di negarlo, rappresenta la sua proprietà essenziale. Questo *quid* opponente è una ragion sufficiente della realtà secondo il *new realism*. Per via di sensazione però non si può dire altro tranne che c'è qualcosa, ogni altra determinazione è per forza di cose la conseguenza di un processo conoscitivo, un'elaborazione che coinvolge molti aspetti dell'umanità, *in primis* la storia, storia delle idee e storia dei fatti, due realtà che si completano a vicenda, basta pensare al significato ontologico che possiede la croce dopo la crocifissione di Cristo, oppure la luce, il sole, le stelle, le pietre, tutti enti naturali il cui significato entra da subito in contatto con l'umanità in genere non appena li consideriamo non come puri oggetti di sensazione. Come puri oggetti di sensazione, vale la pena ripeterlo, sono tutti uguali, forse diversi solo per grandezza. Ho voluto fare degli esempi riguardanti gli enti naturali per evidenziare come sia una divisione della realtà ed una falsa comprensione quella che relega il pensiero, la storia dei significati, in generale la presenza del livello interpretativo, nei cosiddetti oggetti sociali, come fa il *new realism* appunto. Se non corriamo il rischio di venire etichettati con una qualunque definizione di idealismo, altrettanto liceale di quella di realismo, ci sarebbero tutte le ragioni di rispolverare il vecchio detto hegeliano, senza per ciò stesso essere hegeliani, utile se non altro a rendere

subito l'idea che: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*. Al mutare di colore, consistenza, odore, un oggetto non smette di essere oggetto, la sua *oggettività* ci è testimoniata da una percezione elementare che riguarda l'identità della cosa, la sua "presenza" in sé, il significato che possiede solo rispetto a se stessa, è l'oggetto privo di qualità ad essere una *tabula rasa* non la mente che lo comprende, la mente compone la sua trasparenza *realizzando*. Vista la grande parte giocata dalla mente nella percezione delle qualità degli oggetti, riavvolgendo il nastro della storia fino ai primordi della conoscenza umana del mondo esterno, avremmo addirittura ragione di credere che all'origine dei significati fondamentali delle cose vi sia una specie di "feticismo dei concetti", una deprivazione dell'intuizione a scapito di un ordine di significati generali, per forza di cose sclerotizzati dalla tradizione rispetto all'intuizione immediata. È quel fenomeno cui la verità più che mai è soggetta, descritto da Nietzsche in *Su verità e menzogna*. Ma lasciamo da parte Nietzsche, che potrebbe dar adito a posizioni di principio tanto quanto Hegel, e riprendiamo le fila del nostro discorso. Rispetto a quanto detto sull'esistenza e sulla percezione oggettiva, abbiamo visto come "l'oggettività" del reale sia un'informazione priva di contenuto, una conoscenza talmente universale da essere valida per qualunque tipo di ente, una conoscenza *identica* a quella di ciascun altro ente. Rispetto a questa sua astrattezza, la conoscenza oggettiva finisce per essere un tipo di informazione talmente particolare da essere indifferente.

L'insieme di conoscenze con cui riusciamo a distinguere gli oggetti tra loro, quella conoscenza che fa la differenza tra cose identiche, appartiene ad un livello diverso di esperienza, per il quale non è più appropriato parlare di sensazione, un livello in cui è già presente il ruolo dell'intelletto anche se non chiaramente riconoscibile. Si tratta di una forma di pensiero generalissima che possiamo ricercare nella categoria di *relazione*, che Kant e Locke hanno giustamente lodato, o in mille altri tentativi di definizione, il *ground* di Pierce, la libertà dello *spirito* di Hegel e via dicendo. Qualunque cosa sia, la sua attività nella percezione rende superata e infondata la distinzione dualistica fatta dal realismo (sia *new* o non *new*).

Tra la sensazione dell'oggettività e la percezione delle qualità c'è più differenza che tra l'esistenza e l'inesistenza. Il materiale percettivo primario non è composto da alcunché, non si può dire alcunché di esso se non il fatto che lo sentiamo, il fatto che «sentiamo la sua esistenza o la sua presenza» per così dire. Se dovessimo parlare di un oggetto, senza disporre di una conoscenza delle sue qualità, non

saremmo capaci di descrivere qualcosa di specifico, descriveremmo quell'oggetto con delle frasi altrettanto perfette a descriverne un altro completamente diverso, esprimendo concetti universali e allo stesso tempo particolari, come le presunte informazioni particolari dell'oroscopo. *I due livelli "conoscitivi", quello percettivo-esistentivo e quello informativo, con cui ci è possibile dire che colore e che consistenza abbia un oggetto, pur essendo assolutamente distinti tra loro, durante la percezione dell'oggetto sono indistinguibili*, è propriamente da questo nodo che trae vita tutto il fraintendimento teoretico-realista. Non per noi che ci ragioniamo su. Mentre la sensazione costituisce un mondo di oggetti indifferenti, poiché la loro unica comunanza è il fatto di risiedere nello spazio e nel tempo – dimensioni del resto non assolute – *la realtà è costituita da differenze incolmabili*. Se dovessimo scindere le qualità della materia dalla materia stessa, non potremmo neppure percepire qualcosa di essa, e chissà se continuerebbe ad esistere. Adesso abbiamo dunque qualche buon elemento in più per asserire che la realtà non è un fatto percettivo, si accompagna alla percezione ed è difficilmente distinguibile da essa, ma non può identificarsi in alcun modo con la materia o la percezione della presenza in generale. Rispetto alla materia o alla coscienza di qualcosa ogni percezione è identica, mentre la realtà è fatta di differenze, molteplicità in cui l'uomo si orienta e sceglie. *Il senso della realtà non ha niente a che fare con la sensazione della materia*, esperienza e realtà si accompagnano perché la seconda è la lettura esplicativa e la comprensione della prima, ma non si identificano per lo stesso motivo, poiché ciò che è sentito o avvertito non è di per se stesso reale e spesso neppure esistente. Fatte queste precisazioni da manuale, è interessante notare come ogni forma di scetticismo tradizionale, che si basa sul classico argomento degli scettici antichi, secondo cui non è possibile predicare l'esistenza di qualcosa se non possiamo distinguere l'oggetto dalle sue proprietà sensibili, si fondi in realtà sullo stesso presupposto ambiguo del realismo. Il realismo, infatti, proprio a partire dall'indistinzione tra reale ed empirico, afferma l'irriducibilità del mondo, la sua realtà. Due conclusioni opposte a partire dallo stesso assunto. C'è evidentemente qualcosa che non va in questo schema classico, e non va da una parte perché queste opposte filosofie sono dottrinarie, tendono cioè a dimostrare quello che esse sono e non quello che il mondo è, dall'altra perché non può esistere un realismo che non ricada a sua volta nello scetticismo o nell'idealismo, manifestando la sua matrice contraddittoria. Il realismo per definizione deve opporsi allo scetticismo, ma se la sua posizione non è conseguita su base razionale l'unica conclusione logica

cui può approdare sarà proprio quello scetticismo che si propone di confutare. Realismo è un atteggiamento di fronte al mondo non meno che di fronte alla ragione, chi lo approva non può che rimettersi al giudizio della seconda per giungere alla comprensione della prima.

2. I fatti e le cose

Di fronte ai fatti chi non metterebbe da parte le proprie idee e credenze? Come si può continuare ad essere scettici di fronte ad un ben preciso senso delle cose, riassunto ed espresso appunto dalla categoria dei fatti? Per il *new realism* solo gli ostinati vagheggiatori, quei dubbiosi incontentabili, quegli scettici dissolventi, quella incontentabile classe di occhialuti perdigiorno. Vediamo se questi uomini senza senso pratico sono davvero i sognatori da cui il *new realism* sarebbe venuto finalmente a liberarci o se invece questo cavalleresco filosofare rigoroso non sia piuttosto un minimalismo senza molto da dire e da insegnare. Nonostante nell'uso comune il termine "fatto" esprima in modo particolarmente diretto il senso di concretezza e materialità, nella sua accezione specifica il termine non corrisponde immediatamente alla nozione di cosa. Sembra che, per il riduzionismo acritico di questi tempi, il motto di Wittgenstein per cui «il mondo non è la totalità delle cose, ma la totalità dei fatti» sia passato del tutto inosservato. Distinguere un fatto da una cosa, in realtà non è un'operazione da astratti trattati logico-filosofici, è un atto comune che tutti facciamo. Paragonare un fatto ad una cosa sarebbe come mettere a confronto una scena con gli oggetti che la compongono, una fotografia con o svolgimento del fatto che essa fotografa, in buona sostanza l'unica circostanza che i fatti e le cose condividono è la datità, l'essere presenti e percepibili. Per quanto riguarda il loro significato individuale costituiscono invece due sfere ontologiche ben distinte, al punto che definire un fatto come una cosa sarebbe avvertito da chiunque come uno stridente contrasto. Il motivo per cui quando si parla di fatti ci troviamo ad un livello di realtà superiore a quello delle cose è il rimando immediato alla sfera del fare, il termine stesso in lingua italiana è participio del verbo fare, contiene perciò il rimando implicito al contesto dell'azione di cui esso rappresenta la compiutezza. Un'opera, qualcosa di compiuto, che può essere benissimo anche un qualcosa di incompiuto purché riassuma l'azione che l'ha prodotto, a differenza di una cosa – lo si coglie come prima differenza specifica – possiede uno svolgimento nel tempo, una propria vita ed un significato acquisito lungo il suo corso, sia pure una volta per tutte e inderogabilmente. Mentre una cosa è natura morta, indifferenza universale del significato, generalità astratta senza al-

cun senso preciso, i fatti sono l'articolazione delle cose, la rappresentazione della loro oggettività mediante la loro messa in comune in una rete di rimandi, l'atto creativo con cui una cosa acquisisce storicità e verità, rendendosi perciò passibile di un maggiore livello di realtà. Le cose non sono né vere né false, tantomeno reali o irreali, esse sono solo percepite, soltanto i fatti rendono il mondo delle cose intellegibile. L'essere dei fatti rappresenta a buon diritto la *mediazione* delle cose, espressione di movimento in cui si realizza l'interoggettività, il mondo comune in cui le cose ci appiano nella loro relazione naturale come date immediatamente. L'immediatezza in cui le percepiamo è in realtà una loro seconda natura, solo in quanto entrata nella spirale evolutiva di un fatto la cosa può giungere ad acquisire realtà diretta ed esplicativa, acquisire mondanità. Ma cerchiamo di andare con ordine. La prima cosa da dire a proposito del collegamento del fatto con il fare è la sua appartenenza ad una dimensione temporale, dimensione che è allo stesso tempo di relazione all'uomo, anzi possiede una sua temporalità solo in quanto è in relazione all'uomo. Il fare istituisce una differenza tra il tempo e l'immobilità delle cose, poiché il mutamento, che è un indice del tempo, è a sua volta una funzione del fare. Il tempo delle cose, sia esso esistente solo in relazione al movimento o meno, è indistinguibile e indefinibile a prescindere dall'essere in relazione con l'uomo. Su questo non c'è bisogno di essere realisti per concordare. Con questa distinzione classica tra tempo naturale e temporalità possiamo giustamente affermare che i fatti appartengono all'ambito della Storia, un luogo in cui è molto più difficile che le cose subiscano l'aberrazione dei sensi o la relativizzazione dell'intelletto, anche qualora si tratti della storia del giorno prima. Un fatto è inscritto nella grande tela del mondo, è eternamente differenziabile dai suoi analoghi, perché la Storia, l'insieme dei fatti compiuti, è il regno delle differenze. Certo i fatti sono molto più soggetti all'interpretazione di quanto non siano le semplici cose, ma è così proprio in quanto sono molteplici, articolati, complessi al loro interno, tuttavia è allo stesso tempo la loro complessità a renderli più interpretabili e più veritieri delle cose. Verità del fatto non vuol dire affatto esperibilità, infatti essere vero comporta proprio non essere cosa. Poiché si tratta di un oggetto sottratto all'immediatezza in cui si presentano le semplici cose sentite, un fatto è allo stesso tempo vero ma non immediatamente. Mi rendo conto che insistere ancora sulla distinzione tra cose e fatti potrebbe essere ozioso e arido (e a mio avviso lo è) costringendo la riflessione ad affrontare un disquisire elementare, ma nel contesto in cui ci troviamo a discuterne, la rubrica filosofica del *new realism*, è di vitale im-

portanza sottolineare come l'accomunamento indebito di questi due concetti sia alla base della maggiore confusione possibile a proposito di realismo, oltre a produrre posizioni di principio che si precludono la comprensione stessa della realtà. Per affermare appieno cosa si intende dire quando si parla di fatti, dovremo istituire un confronto con il concetto di azione, confronto che solamente ci permetterà di focalizzare meglio perché un fatto non sia una cosa e allo stesso tempo sia più vero di essa. Ma prima di introdurre un secondo termine di paragone, parlando di azioni e fatti, per non perdere d'occhio la posizione neorealista in esame, alla luce di quanto già detto in merito alla storicità dei fatti e al loro contenuto di verità ("compiuto", ma non immediato), credo sia il momento di parlare un po' di Nietzsche e della sua tanto discussa posizione per cui: «non ci sono fatti ma solo interpretazioni». Dato il polverone sollevato dal detto nietzschiano, nuvola grigia in cui ognuno vede ciò che vuole, sembra necessaria un po' di pedante filologia. Letteralmente la frase di Nietzsche in lingua originale dice: «non ci sono *Tatsachen*, ma solo *Interpretationen*», sulla traduzione di *Interpretationen* è inutile soffermarsi perché il senso è, anche solo intuitivamente, identico all'italiano. Per quanto riguarda *Tatsachen*, invece, le cose non stanno come sembra a prima vista, secondo la traduzione comune. Se Nietzsche per dire fatti avesse adoperato il termine *Dinge* o anche solo *Sache*, non ci resterebbe che avanzare tutta quella sequela di argomenti classici contro l'idealità della realtà, come tradizionalmente fa chi voglia fare una confutazione dell'i-dealismo. Il *new realism*, sebbene con scarsità di argomenti, sarebbe qui in piena legittimità critica, avrebbe centrato pienamente il suo campo di analisi, e non troverebbe proposizione migliore cui contrapporre la propria visione del mondo di quella nietzschiana. Il fatto è che Nietzsche non dice: «non ci sono *cose*, ma solo interpretazioni», se così fosse non sarebbe altro che un ulteriore epigono, sia pure molto meno clericale, del simpatico abate Berkeley. Nietzsche però non è un "idealista" ma neppure un "realista". In Nietzsche il soggetto non è il potente lo conoscente e cosciente kantiano, ma neppure una pura passività di fronte al reale, già compiuto e pienamente significativa nella sua reperibilità. In *Su verità e menzogna* Nietzsche ha fugato per sempre ogni dubbio sulle accuse di minimalismo materialista, con la *Genealogia della Morale* ha mostrato cosa intendesse per filosofare con senso storico. Perciò accusare Nietzsche di idealismo sarebbe come accusare Hegel di materialismo, allo stesso modo in cui trovo completamente fuorviante la definizione neorealista della filosofia trascendentale come di un soggettivismo alienato dalla realtà. Ma chiudiamo volentieri questa paren-

tesi storiografica, laddove ciascuno può farsi la sua idea di Filosofia senza che alla Filosofia succeda realmente niente di significativo, e torniamo alla frase di Nietzsche. Il termine *Tatsachen* adoperato dal filosofo non significa "cose", né materiali né immateriali, "affari" come potremmo tradurre in francese o in italiano il tedesco *Sache*. *Tatschen* è termine composto da *Tat*, che rimanda al fare (*taten*) e *Sache*, che costituisce la cosa come oggetto di rappresentazione. Si dirà che sono sfumature di significato filosoficamente poco determinanti, ma si tratta di quelle parole scelte con cura – attività di cui Nietzsche, filologo serio, non disdegnava certo l'uso – che fanno la differenza in filosofia tra realismo e i-dealismo. In buona sostanza, quello che Nietzsche ci vuole dire non è: «i dati della percezione umana non esistono, si tratta solo di interpretazioni della mente», il suo detto in un improponibile italiano speculativo suonerebbe piuttosto così: «la realtà delle cose non è oggettiva, ma *in quanto fatto e non cosa* è un'interpretazione». La traduzione corrente, per giuste ragioni editoriali, non sottolinea mai abbastanza la differenza di significato che *Tatsachen* possiede rispetto a "cose". Abbiamo già abbondantemente parlato della differenza tra esperienza dell'esistenza e senso della realtà delle cose, mostrando come la realtà non sia assolutamente implicata dalla sensazione in sé, ma implichi al contrario il coglimento dei significati differenziali della cosa, significati incomprensibili senza un'attività intellettuale di decifrazione. Adesso, per chiudere i conti con questo secondo fraintendimento del *new realism*, l'attribuzione del significato di cosa a quello ben diverso di fatto, dobbiamo spiegare in primo luogo perché un fatto pur restando una semplice interpretazione non è meno vero di una cosa, e perché l'interpretazione non è a sua volta infinita. Il senso comune parla di interpretazione come di qualcosa di puramente arbitrario, dettato dalle inclinazioni soggettive o da gusti condivisibili solo su una base soggettiva, insomma nella vita comune, e anche in qualche ambiente poco scientifico, si nega all'interpretazione ogni valore di verità. Parliamo di interpretazione come di giudizio di gusto, quel giudizio variabile con cui uno storico dell'arte conferisce ad una data opera un certo valore. In realtà l'ambito dell'interpretazione non è limitato esclusivamente alla formazione di una personale visione del mondo, ci sono numerose discipline, come la Storia, l'Archeologia, la Paleontologia, ma la stessa Medicina o la Fisica, in cui l'interpretazione rappresenta un momento strutturale dell'operare scientifico. In questi casi si parla a ragione di *giusta* interpretazione, nel cui concetto in realtà è contraddetto quello di interpretazione *tout court*, poiché una giusta interpretazione smette con la sua esclusività di esse-

re interpretazione. Tuttavia, per quanto autorimossa dalla sua esattezza, la giusta interpretazione è pur sempre frutto di un'attività interpretativa. C'è quindi una sfera logica in cui l'interpretazione non è sinonimo di soggettivismo e relatività.

Ma torniamo a Nietzsche. La metafora dell'arte è quanto mai utile al nostro scopo, perché ad utilizzarla a proposito di realtà e finzione è Nietzsche stesso in *Umano troppo umano*. Grossomodo il testo dice questo: il mondo è come un dipinto, una tela su cui sono tratteggiate solo le linee essenziali, l'uomo aggiunge i colori, le sfumature, apporta i tratti decisivi, conferendo in tal modo la forma al suo proprio mondo. Certo in Nietzsche è presente anche un'interessante argomentazione del rapporto cognitivo tra stimolo e risposta da parte della coscienza soggettiva, tuttavia quando si parla di interpretazione della realtà non si fa riferimento alla singola risposta soggettiva ad un determinato stimolo esterno, ma del modo di intendere i concetti comuni da parte del genere umano intero. Nietzsche intende riferirsi all'interpretazione della tradizione, quell'immagine del mondo che si è andata costruendo e stratificando attraverso i secoli giungendo fino a noi, formando una griglia di concetti comuni attraverso i quali, senza neppure accorgersene, guardiamo ad esso e gli attribuiamo un certo significato. Avere interpretazioni anziché fatti, non vuol dire che ciascun uomo ne possiede una diversa rispetto all'identico fatto, quanto bensì che gli uomini intendono i concetti comuni a partire da interpretazioni consolidate dalla storia. Per essere chiari, non si tratta di negare l'esistenza della "foglia", dicendo che per la libertà dell'interpretazione essa può essere benissimo anche una "stella", bensì di comprendere che quanto di concettuale si collega all'immagine della foglia non è frutto della sensazione corrispondente, ma di una mediazione di concetti acquisiti, introiettati attraverso la storia. Quel che è più importante, per molteplici aspetti, è che i contenuti storici sono attivi inconsciamente in noi. Non vuol dire che la foglia non esista o la sua interpretazione non sia vera o reale, solo che si tratta di una conoscenza mediata attraverso la realtà storico-concettuale della foglia, in quello stesso oggetto che ci appare immediatamente reale risiede invece una storia senza origine. Certamente l'interpretazione umana è libera e non conosce limiti, se non fosse libera e illimitata non sarebbe perciò stesso interpretazione come abbiamo accennato poco prima, tuttavia il nostro rapporto col mondo, e la conoscenza che ne deriviamo, non avviene mediante un libero arbitrio dell'interpretazione, si muove al contrario in un terreno già interpretato, laddove i singoli non fanno che riprodurre i significati statuiti. Quel che vuole dire Nietzsche non è tanto

che percepire il mondo è una questione di punti di vista e divergenze praticamente senza fine, quanto che nel rapportarci al presente immediato e a quanto è reputato maggiormente vero dal genere umano, non abbiamo a che fare con la verità assoluta o con una realtà da sempre aderente al suo significato attuale, ma siamo in presenza della Storia, il campo di formazione dei significati, quel luogo in cui la verità e la menzogna possono scambiarsi di posto continuamente, a seconda dell'interpretazione dominante. Non è la realtà dell'istante percettivo ad essere priva di significato oggettivo, anche se la sua oggettività è mediata storicamente, è la società in cui viviamo – in cui gli stessi oggetti vivono, oggetti sociali o naturali – ad attribuire diverso significato alla medesima percezione. Dire che il tavolo o la più *radical chic* neorealista "ciabatta" fuori di me esiste, perché è percepibile da chiunque, non è un'obiezione molto sensata al pensiero di Nietzsche, tantomeno una prova dell'esistenza del mondo esterno. Fare esempi del processo di stratificazione-imposizione dei significati, nel senso in cui Nietzsche lo intende, sarebbe solo ripetitivo, le opere del filosofo sono straripanti di questi esempi. Il punto cruciale è stabilire cosa rientra nella Storia e cosa cade fuori di essa, noi stessi infatti possiamo reputarci esclusi dal processo di formazione del mondo oppure rientriamo ancora nell'opificio invisibile del tempo storico, dove vengono prodotti e riciclati i concetti dell'umanità? È questa una questione aperta, di dirompente urgenza e attualità, cui non possiamo dedicare che un accenno in questa sede. È soprattutto sul terreno della Storia che possiamo cogliere meglio quale siano le derive riduzioniste del *new realism*. L'equazione neorealista che semplifica i fatti e le cose, considerando i due termini sinonimi, sostiene implicitamente un'idea storicista e fondazionista della storia, un'affermazione del fatto e del suo valore a partire da un preciso momento storico, per cui basterebbe ritrovare le condizioni di verità all'insorgere del fatto per coglierne completamente il significato. Parlare del fatto come di una cosa vuol dire difendere la sua origine precisa, laddove si trova fondato il suo valore, come se il valore del fatto fosse sorto insieme al fatto stesso, come se il valore dell'oro sorgesse assieme al metallo. Se Nietzsche sosteneva la teoria che abbiamo richiamato, non era per dire che i fatti, la cui verità è storicamente sottratta all'intuizione, siano relativi e revocabili, quanto per sottolineare come non esista un *Grund* che sia *Anfang* di qualsiasi cosa esperibile, si tratta sempre di una *Herkunft*, sempre di una tradizione dove i significati vengono attribuiti. Non vedo cosa si possa dire di più realista di questo, per quanto risulti sgradevolmente irriducibile e ci ponga nel reale come pedine della Storia, privi della vera libertà di

cogliere il mondo. Ciò non significa che non vi sia corrispondenza tra eventi e significati, il monito nietzschiano è volto a non riconoscere nella Rivoluzione francese l'inizio della libertà, nel fascismo la sua fine, nel platonismo l'inizio del razionalismo e nel *new realism* la fine della filosofia, a non vedere nel futuro un progresso necessario e nel passato un necessario arretramento. Insomma è un invito a non confondere la verità con i fatti, a considerare che è l'uomo la potenza del significante, e che in questa potenza consiste più propriamente la libertà: un dare significato al mondo e non un ricevere. Il *new realism*, ponendosi di fronte alla realtà come al cospetto di una creazione compiuta e immodificabile, sembra collocarsi piuttosto in quell'epoca storica che Foucault definisce classica, dove la rappresentazione delle cose è prodotta dalle cose stesse, nature mute su cui il marchio del creatore ha apposto il proprio nome. L'uomo moderno del *new realism* è una specie di Michelangelo poco creativo di fronte al colossale Mosè, opera di cui non si riconosce più autore, tanto è perfetta e somigliante alla realtà, un trionfo del realismo a cui tuttavia manca la parola, qualcosa che oltre alla propria presenza scenica non può dire niente di sé. Vorrei svolgere meglio e con più attenzione al problema della Storia la questione del rapporto tra fatti e cose, ma spero che la mia breve analisi, con il richiamo alla lettera di Nietzsche, sia quantomeno sufficiente a mostrare il terreno malfermo su cui il *new realism* accampa le sue pretese, soprattutto in aperto contrasto con Nietzsche, padre di un presunto atteggiamento relativista. Ci sarebbero ben altri epigoni, se proprio volessimo andare alla ricerca degli apostoli del relativismo, specie nella filosofia contemporanea, in cui si sostengono assunti assolutamente acritici mentre si nega l'oggettività dei significati, ma temo che questo tentativo sia ostile al *new realism* per filiazione intellettuale da quel mondo.

3. Realtà e verità

Per tutta una serie di ragioni pratiche e funzionali, ad esempio l'abitudine a pensare la verità come coerente allo stato delle cose o la tendenza a vedere nella realtà una dimensione verace, è per noi scontato ritenere la realtà una cosa vera, altrettanto lo è viceversa vedere nella verità qualcosa di reale. Si potrebbe anche concedere che le cose stiano effettivamente così, ma solo prendendo i termini realtà e verità ad un livello molto poco preciso e rispondente del loro significato pieno. Tutti noi riconosciamo immediatamente alla realtà effettiva una sua verità, appena svegli, dopo una notte di sogni intricati, tiriamo un sospiro di sollievo dicendoci: «per fortuna era solo un sogno, qualcosa di falso», esattamente nello stesso modo in cui intendiamo dire che il so-

gno non è reale. Ma non è tutto fumo quello che sembra e non sempre sbagliamo quando parliamo in gergo, ci sono diversi livelli di realtà e diversi modi di intendere la verità, in tal senso dovremmo distinguere ad esempio la verità della logica dalla verità di una testimonianza, la realtà della veglia da quella virtuale di un *video game* o di un *social network*. Quel che conta è che tra le diverse categorie in cui si articolano, realtà e verità vengono comunque prese l'una accanto all'altra, chiunque pensa vi sia una coerenza tra ciò che è vero e ciò che è reale, che la verità sia confermabile e la realtà verificabile. A dire il vero una corrispondenza tra realtà e verità, in effetti, esiste, se così non fosse i calcoli della matematica sarebbero veri solo in teoria e le conseguenze della logica non sarebbero le conseguenze del mondo, ma esiste un legame diretto tra queste due sfere solo ad un livello molto basso di verità e realtà. Quando, infatti, la matematica o la filosofia si fanno astratte, cioè raggiungono maggiori livelli di verità, la corrispondenza con la realtà diminuisce o per lo meno si rende difficile da rintracciare, tutti possono verificare il teorema di Pitagora o il sillogismo, non altrettanto chiaramente si può fare per i numeri razionali o le antinomie kantiane. Certo dipende tutto, ancora una volta, dal modo in cui si intende il termine realtà. Come abbiamo visto nei due precedenti paragrafi, la tendenza filosofica odierna è quella della reificazione della realtà, del resto unica via per dimostrare che la realtà è qualcosa di oggettivo, univoco, identico per tutti, anche se si tratta di un'identità afasica, amorfa, atomica. Stiamo cercando di dimostrare perché non sia possibile considerare reale soltanto uno dei due termini in gioco nel nesso tra mente e mondo, propensi piuttosto a riconoscere il titolo di realtà al nesso stesso più che ad una sua singola parte. È banale ridurre la realtà all'esteriorità, non per motivi di affetto verso il cuore umano, ma perché molte delle cose reali, di cui non possiamo negare l'esistenza, la concretezza, la complessità, esistono solo nella mente, il mondo onirico, le figure mitologiche, le astrazioni scientifiche e quelle artistiche, oltretutto molte delle cose esteriormente reali sono a loro volta solo un prodotto della mente: l'intera società umana, se facessimo a meno di considerare il potere creativo della mente, si ritroverebbe ancora a vivere in uno stato di natura, circondata da enti che possiedono di per sé soltanto un significato naturale e intuitivo. Il dilemma in questione non è il vetusto dualismo mente-corpo o quello natura-cultura, come saremmo portati a credere, ma comunque qualcosa di simile. Si tratta di capire cosa abbia il diritto di precedenza tra verità e realtà, se sia la realtà ad avere forma logica, da cui il nostro pensiero astrae e formalizza le leggi generali, o viceversa se la veri-

tà sia un elemento puramente mentale, successivamente riscontrato nel mondo empirico. Si sa che il mondo è un ricettacolo di irrazionalità, contingenza, irregolarità, illogicità, ma allo stesso tempo offre conferma alle leggi della fisica, ottenute mediante astrazione intellettuale. Pare pertanto che la mente possieda una priorità rispetto al mondo, e cioè che la verità sia principalmente un fatto mentale, per lo meno riconoscibile solo attraverso l'intelletto. Si potrebbe parlare di una sorta di "irrealtà della verità", un grattacapo un po' scolastico, ma con una sua legittimità. Platone, ad esempio, si chiedeva come fosse possibile giudicare qualsiasi cosa come giusta, uguale, vera in assoluto, senza l'esistenza reale di queste idee veritative, adoperate inconsciamente in funzione di parametri di giudizio. Concludeva perciò che dovessero esistere in un mondo "intellettuale", dove hanno una loro propria consistenza alla stregua degli enti fisici, in cui la nostra anima in un tempo ignoto deve averle viste. Non è molto diversa l'operazione con cui la coscienza religiosa reifica il regno dello spirito oltremondano, ci si figura un mondo "concreto", in buona sostanza immaginiamo che addirittura lo spirituale abbia una sua forma fisica. C'è quindi una forma di debolezza intellettuale, un antropomorfismo che si sposa spesso con la scienza della tecnica, da cui viene la tendenza ad identificare il vero con il reale, non considerando che la realtà, come si è cercato di dire in precedenza, è ben più del semplicemente esistente fuori di noi. La più grande banalità che la filosofia potesse avanzare su questo delicato rapporto tra exteriorità e verità è stata enunciata dal cosiddetto neopositivismo logico, utopia riduzionista che si proponeva addirittura di distinguere la scienza dalla metafisica in base alla riscontrabilità degli enunciati, in base alla loro osservabilità. Si sa come sono andate le cose, come ci sia voluto poco perché questo proposito verificazionista si sgretolasse dietro poche obiezioni realmente filosofiche. Anche se dubito se ne siano accorti, i nuovi alfieri del *new realism* non stanno avanzando una teoria molto diversa da quella fiera trovata neopositivista, quel che è peggio è che molti neopositivisti erano ingegneri, mentre i nostri realisti sono filosofi d'estrazione e di professione. Se c'è qualcosa di veramente paradossale nel richiamo realista alla veridicità del reale, è il modo in cui il *new realism* non si accorge di antropomorfizzare la scienza nel momento stesso in cui rivendica un oggettivismo scientifico. Questi realisti si chiedono se la verità sia una nozione davvero utile, se non sia più utile stare ai fatti, se quel che conta nell'approccio scientifico sia un sano realismo anziché un cavillare sulla relatività della verità, in pratica prendono la scienza e la filosofia per una questione di metodo e non di contenuti. Il problema di questo nostro *new*

realism non è tanto il realismo, un sempreverde richiamo alla veracità del metodo, quanto l'utilizzo scorretto del concetto di realismo per propugnare un empirismo acritico, un'ideologia molto poco filosofica. L'errore principale del realismo contemporaneo, un realismo all'italiana con una dicitura inglese, è quella connivenza con l'antropomorfismo e le semplificazioni che aveva evidenziato il principale antagonista di questo movimento, F. Nietzsche, notando come lo stare ai fatti non è altro che un dar credito alle interpretazioni consolidate. Ritornando alla relazione tra realtà esterna e verità, entrambi i fronti hanno ragione di sentirsi sufficientemente accreditati, quello fisicista che riconosce la presenza della verità e della legalità nella natura, e quello soggettivista che individua nella mente umana il luogo di nascita e di appartenenza della verità. Non a caso E. Husserl, nella sua *Crisi delle scienze europee*, parlava dell'oggettivismo fisicista e del soggettivismo trascendentale come delle due grandi idee a confronto nella storia del pensiero, specialmente di quello contemporaneo.

Ci troviamo in tempi difficili per il pensiero, sia per quello scientifico che per quello meno scientifico, la nostra scienza sembra prendere sempre più nettamente le distanze da tutto ciò che non abbia una consistenza esteriore, incapace di identificarsi con se stessa se privata dell'aggettivo "empirica". Anche le più nobili tra le scienze esatte subiscono l'effetto deprimente di questo oggettivismo tecnico-scientifico. Con il suo richiamo all'incontrovertibilità del dato empirico, il *new realism* spaccia per reale ciò che è semplicemente empirico, ma soprattutto non interrompe questa univoca identificazione intuizione della materia con la scienza, aprendo una parentesi di riflessione, mostrando la complessità del reale e della sua scienza, compito di allargamento dell'orizzonte, a cui se si sottrae la filosofia non si sa bene cosa resti ad assolverlo. Al contrario esso intensifica la tendenza sostenendo l'estrema semplicità del reale, una stella che brilla di luce propria di cui la scienza sarebbe pertanto la semplice critica. La realtà è davanti ai nostri occhi, a noi non resta che descriverla, criticarla al massimo, ma non negarla. Le cose starebbero veramente così se la realtà, come abbiamo ripetuto fino all'eccesso, fosse in quanto tale completamente indipendente dall'uomo e dal suo sguardo, ma fortunatamente le cose non stanno proprio così, fortunatamente per la realtà più che per l'uomo. Così come la verità non ha bisogno della realtà per essere tale, a sua volta la realtà non ha bisogno di corrispondere ad uno schema di verità per corrispondere al proprio concetto. Il riconoscimento della verità nella realtà è un'operazione puramente mentale, senza una mente che interpreta il reale, la realtà non sarebbe né

vera né falsa, parimenti senza una realtà il pensiero umano sarebbe solo un cervello in una vasca, non possederebbe la natura che ha, non sarebbe affatto pensiero, non darebbe luogo ad alcuna intuizione della *realtà*.

D'altro canto che cos'è la realtà è una domanda a cui non si può rispondere con una semplice recensione ad una filosofia dell'ultima ora, quello che si può dire con certezza restando in tema di *new realism*, è che il reale non può essere sottratto alla relazione di necessità che lo lega al pensiero umano, allo stesso modo in cui non si può prendere il pensiero, separarlo dalla realtà esterna, caricarlo delle medesime informazioni come un *hardware*, e tuttavia definirlo pensiero allo stesso modo, nel senso tipico del termine. Perché un'intelligenza artificiale non vivrebbe in un mondo reale? Perché sarebbe incapace di comprenderlo, giacché non farebbe alcuna differenza per questa forma di intelligenza vivere in una selva di circuiti o in un mondo esperienziale. Sono certo che dovremmo studiare di più l'esperienza interattiva delle macchine con il mondo per comprendere meglio cosa si intende esattamente per realtà, questo tipo di studio forse potrebbe condurre attraverso la scienza ad uscire un po' dalla filosofia del dato reale, che estromette totalmente la funzione della coscienza nel processo di comprensione del mondo.

Sorvolando ampiamente sull'ampia discussione critica che meriterebbe un tema così determinante come quello della verità, è opportuno solamente sottolineare, prima di chiudere i conti con i punti deboli del *new realism*, come anche questa terza equazione sia in realtà indebita, fondata su una ragione di convenienza e semplicità del pensiero, l'identificazione del vero con il reale, quella del reale e dello storico con il semplicemente empirico. Le categorie che costituiscono il reale nel mondo umano non sono quelle dei sensi e della materia, in cui l'individuo si trova a vivere come un Adamo inconsapevole, ma quelle della Storia e dell'Esperienza, dove per Storia si intende il bagaglio di verità accumulate nel tempo, vissute, create, attraversate dal genere umano, una ricchezza che sempre lo coinvolge e lo investe come uno spettro di conoscenze, per Esperienza l'interazione della coscienza umana con il mondo della sensibilità, della riflessione, dell'intersoggettività. Solo il complesso di queste molteplici attività, irriducibili in ogni caso alla tavola degli elementi di Mendeleev, può candidarsi ad esprimere il complesso significato del termine reale, non solo coinvolgendo l'uomo ma ponendolo al posto che gli appartiene al centro della realtà stessa, reale è infatti il riconoscimento dell'uomo nel mondo, la comprensione che ciò che ci si oppone è in realtà concorde e da sempre legato all'uomo da un rimando di

natura, un nesso che possiamo certo chiamare in molti modi ma mai, in nessun modo, rompere.

DICEMBRE 2012



Ogni residenza è infiammata

*Franco Arminio**

Bisogna prendere la propria anima e portarla lontano dove non passano esseri umani: gli abissi marini, le vette più impervie, i boschi più cupi. In ogni caso è possibile essere qualcosa, sentire qualcosa di sé e del mondo solo nell'eccesso. L'equilibrio è saltato, non lo ha deciso nessuno, ma è come se ormai l'isteria nichilista avesse vanificato ogni solidità, ogni appoggio nel reale. Quelle che ascoltiamo sono notizie dall'irreale, non c'è più una verità striata da finzioni, ma una finzione striata da verità sempre più sfilacciate e sconnesse. Siamo in una casa dove al posto del lavandino c'è una finestra, il televisore fa da pavimento, il nostro lampadario è la paura. Siamo illuminati quando ci accade qualcosa di brutto, siamo in piedi quando tremiamo, altrimenti ci accastiamo come vermi in un letamaio depressivo in cui ognuno compiangere la scomparsa di qualcosa, la mancanza, la non coincidenza. Siamo gli attori di un tempo aggrovigliato e non poteva essere altrimenti visto che siamo ormai molti miliardi e stiamo tutti su un balconcino, protesi a vedere o a farci vedere. Ha poco senso ormai definirci persone, siamo corpi dilaniati dall'esplosione dei segni, la comunicazione deflagra ogni giorno dentro di noi, siamo brandelli, siamo rovine che si spacciano per sontuose dimore, siamo dei che trafficano con le pulci pur di essere presenti, pur di godersi questo prolungato finale. Il nostro film è fatto solo di titoli di coda, scorrono nomi che non hanno partecipato ad alcuna storia, compariamo alla fine senza che ci sia mai stato un inizio. Non c'è gloria o miseria che siano poi veramente tali, tutto si ribalta, si piega nel suo opposto, la dolcezza e il rancore si mischiano e producono un prodotto emotivo neutro, a somma zero, non ci spostiamo, non avanziamo, non è possibile neppure arretrare, c'è solo, ma ancora per poco, l'illusione di nascere e morire, di arrivare e andarsene, in realtà c'è un permanere nella palude, c'è la palude della residenza, non c'è più viaggio, spostamento, siamo in un disco che gira, una voce registrata, un vetro appannato, un fuoco spento.

Se ti nascondi nessuno ti viene a cercare, questa non è una società seria, è un mercato in cui ognuno espone la sua merce mentre è in corso un urgano e volano stracci e ti ritrovi con un imbuto in bocca. Non ci sono incontri umani, non si arriva all'altro e l'altro non arriva a noi, diamo una sbirciata al catalogo, vediamo le merci dell'altro e proviamo a vendere le nostre. Vedere, vendere, sono due verbi pilastro del nostro tempio. Bisogna rischiare la confusione, il marasma per acciuffare qualcosa, il telaio della scrittura deve fare la spola dal corpo

all'infinito e non stazionare nello spazio vuoto del mondo, nel punto morto in cui di solito ci affolliamo, il punto in cui andiamo a fare la spesa: nel carrello può finire di tutto: occhi, mandorle, bottiglie, paura, ambizione, desiderio, insalata, nostalgia, birra, carta igienica. Fare un giro nella nostra testa significa visitare uno scaffale da supermercato, non si può tenere in ordine la propria anima, bisogna buttarla nel marasma, buttarla sul fondo e lasciare che ci passi sopra ogni cosa, il piede d'una vacca, la pioggia, le macchine, i tacchi delle signore.

Qualche tempo fa mi era venuta l'immagine di un blog letterario come di una strada a luci rosse. Ognuno sta in vetrina a esporre la sua merce. Chi mostra i glutei, chi spalanca le cosce. Tutto un susseguirsi di merci che cercano acquirenti nella scabrosa condizione in cui i produttori di merce sono assai di più rispetto ai possibili compratori. E questo i compratori lo fanno e da lì nasce la figura del compratore sadico, colui che entra nel box, gira intorno alla merce e magari se ne va lasciando semplicemente un commento sarcastico.

Alle nove del mattino sono salito sulla giostra delle spedizioni e delle risposte. Adesso sono le sette di sera e ancora giro, mendicante tra mendicanti. Non c'è differenza tra chi esibisce la sua gamba monca, l'occhio in cui cigola il delirio e quelli che fanno finta di stare qui perché vogliono cambiare il mondo, fanno finta di indignarsi, insomma fanno finta di essere scrittori. Torniamo all'immagine iniziale. Il risultato è che si sbandierano cosce e culi e quasi si finisce col dimenticare che in fondo il pensiero è la cosa più eccitante ed è per esprimere i pensieri e le emozioni più difficili che è nata la letteratura. Per il resto ci sono tanti strumenti, da quelli antichi come la musica, a quelli nuovi come il cinema e la televisione.

Lo scrittore sbatte con il bastone del cieco contro le vetrate dell'infinito. Prega, balbetta, cade nel suo tentativo di annusare la rosa che non c'è. E questo tentativo viene ripreso da un altro e poi da un altro ancora. Insomma, la letteratura è una catena di preziosi fallimenti. Il cinema e la televisione non potranno mai attingere alla dimensione sacrale che è propria della scrittura. I blog sono creature biforcute perché portano la scrittura, ma la portano in un clima che sembra quello televisivo. Chi scrive, chi commenta, deve ogni volta decidere da che parte stare sapendo che da quando abbiamo smesso di credere all'invisibile e al sacro tutto il visibile e il profano non ci basta più e ci basterà sempre meno.

Le cose finiscono subito, hanno perso l'eco. Anche i baci, non solo gli eventi culturali. Le cose hanno perso l'eco perché siamo in guerra. Uno contro l'altro. Sempre e comunque. La rete è una trincea. Rubare il fiato degli altri. Uno spazio che accoglie

tutti senza poter accogliere nessuno. Siamo in trappola. Ti incontri con una persona, pare che hai trovato un filo. E invece no. La persona è altrove. Non hai incontrato una persona, hai incontrato un luogo della rete che aveva una faccia e un nome, hai incontrato una rappresentazione. Oggi non ci sono persone in giro, siamo tutti figuranti della comunicazione.

Siamo immersi nella finzione e chi approda a un pezzo di verità deve affondare nel silenzio. L'autismo corale ha distrutto la comunità e ha distrutto la forma delle persone. Le persone esistono ma molto spesso non hanno più forma, non hanno più lingua. Puoi entrare in loro e trovare un giorno una rosa e un giorno un lampadario. L'irreale e l'inconsistenza hanno preso il centro della scena sociale e di ogni individuo. Esiste un patto per non dare conseguenze a nulla. Parlo di pale eoliche col ministro Barca, sembra che tutti siano d'accordo con le cose che dico, ma il giorno dopo nessuno mi dice: e allora? Che facciamo?. Il discorso è una tavola apparecchiata. Il giorno dopo si sparpaglia e via, tutti a casa. Siamo in un videogioco. Quello che rimane vivo è lo spavento quando c'è. Quello che rimane è uno spaventoso senso di solitudine. Ognuno ha il suo, uno dichiara la sua spaventosa solitudine e non succede niente, come se fosse un politicante qualsiasi. Siamo abituati a dire una cosa e farne un'altra, siamo abituati a fare una cosa e a dirne un'altra.

Il nostro corpo è in offerta speciale, lo offriamo scontato, siamo il discount di noi stessi. Bisogna vendersi prima che altri si vendano al posto nostro. Scriviamo una mail a qualcuno che sta scrivendo una mail a qualcun altro.

Se fai un miracolo non va bene, non va bene niente. Se stai zitto hai torto, se parli non hai ragione. Ormai siamo al pettegolezzo di massa, eremiti del chiasso nella bacinella della rete, pesce già pescato. Non c'è scampo, non c'è un mondo reale a cui approdare. Usiamo parole imprecise. Io dico che vorrei unire amore, politica e poesia. Ecco uno su *facebook* che dissente, dice che l'ho perso perché per lui la politica non c'entra niente con l'amore e la poesia. Magari ha ragione, magari lui si riferisce alla politica politicante e io alla politica che aveva in mente Tolstoj, ma il punto è quella parola: perso. Il tipo mi dice che va in un altro partito, che mi toglie il consenso. E chi glielo aveva chiesto? Quello che scrivono "mi piace" si sentono in potere di ricattarti. Non te lo scrivo più, lo scrivo ad un altro. Non parli più a persone ma a compratori. Ogni frase è una ciuccia vecchia e il mondo della comunicazione è una fiera. Ecco quello che fa finta di ignorare la tua ciuccia e si interessa al cavallo del vicino. La fiera mischia tutto,

una ti racconta i suoi esaurimenti, una rivela che ha un tumore, una annuncia il suo ritiro da *facebook*. E poi le citazioni, la musica, annunci di eventi, venite da me dice un altro, poi compaiono le foto davanti a una torta o le foto di un convegno. Ma tutto questo non è in un cassetto separato, dentro questo cassetto c'è Ballarò, ci sono le telefonate, c'è perfino quello che incontri per strada. È uno spazio unico, sembra una tela fiamminga, sembra un sogno dove il dettaglio è più importante della scena centrale. La verità è una finzione impiallacciata. Vendere, comprare. Vendere la crisi, parlare dello sviluppo senza vedere cosa fanno le persone quando hanno i soldi, comprano porcherie, comprano le macchine, i gioielli, bevono vini costosi, sporcano il mare con le barche. Aveva ragione Berlinguer, bisognava seguire il suo discorso sull'austerità. Invece dobbiamo riprendere a crescere. Nessuno ha fame di povertà e di silenzio, nessuno vuole essere accantonato, nessuno gode del fatto di non essere notato. Una società di egoisti è condannata alla crescita perché il principio guida è l'invidia. Alcuni hanno smesso di leggermi quando si sono accorti che non erano solo loro a leggermi. In rete si capisce benissimo la guerra che è in corso. Molti amici scrittori da mesi non si fanno più sentire, mi rimproverano di aver scritto troppi libri, di aver avuto troppe recensioni. E poi ho una moglie e due figli, non si hanno notizie di un mio tumore o di un ricovero in una clinica psichiatrica. Sto nel mondo e pretendo di raccontarlo da fuori. Parlo con Milo De Angelis e Fabrizio Barca, con Mariangela Gualtieri e Franco Farinelli, con Sergio Gioia e Vito De Filippo. Gioia non lo conoscete, è un disoccupato napoletano che viene a tutti i miei incontri. Non ho capito se è meglio o peggio degli altri. Siamo tutti in una condizione indefinita, difficile collocarci, il mondo presente ha abolito il pavimento, siamo tutti appoggiati su un tappeto volante. Siamo attori di una fiaba scialba in cui non accade niente, in cui ognuno prova a raccontare quello che accade e ovviamente non ci riesce.

Non sappiamo mai come si sente veramente un altro, non lo sappiamo perché ognuno vive dentro un corpo che è unico e irripetibile, tra un corpo e un altro c'è la distanza che c'è tra due stelle. L'unica cosa che da vivi ci può congiungere è il sentimento della morte, la morte che ci circola dentro, che ci fa sentire la vita sul punto di finire, la vita è quella cosa che è sempre sul punto di finire. E anche l'amore è così. E allora mirare nella vita all'assoluto è l'unica cosa decente, ma bisogna sapere che pure l'assoluto è assolutamente singolare, ognuno ha il suo. Ora il mio assoluto è stare solo a scrivere nel cuore della notte, scrivere per sfollare il cuore, perché la vita e gli incontri del giorno raramente ce la fanno a sfollare il cuore, la vita e gli incontri del

giorno ci costringono a stare su una giostra rotta. Di giorno abbiamo un imbuto al posto del cuore, di giorno abbiamo un cuore che ci serve per mangiare, per guidare la macchina, per dire che Berlusconi è uno stronzo, ma poi non basta, poi arriva la notte e il cuore vuole la vita, vuole la carne, e ti dice che vuole aspettare l'anima assieme a qualcuno e siccome non c'è nessuno, allora devi fargli compagnia, noi siamo per il nostro cuore i supplenti di qualcuno che non c'è.

Quando il corpo si sveglia in mezzo alla notte, in mezzo al corpo c'è la morte e in mezzo alla morte c'è il cuore che batte come un mulo che scende verso la campagna di una nuova giornata. Chi scrive ara il suo corpo, trasforma un lampadario, un imbuto, in un orto.

Il tuo corpo magro, qualcosa che guizza dentro il corpo e non riusciamo a fermare, la lingua non è altro che un temporale che avviene dentro il corpo.

I paesi sono morti, ma di notte dentro le case chiuse qualche morto si risveglia, prende sua moglie da dietro o riaccende il fuoco nel cammino, si siede insieme a un altro morto venuto da una casa vicina, si bevono assieme mezzo bicchiere di vino.

Mai una tregua, mai una tregua con nessuno. Se provi a darti rigore sembra che stai dietro solo ai fatti tuoi. E se vai dietro agli altri pare che non hai rigore. Ci vuole una tregua in mezzo al mondo, ci vuole una grande resa, ma non vuole arrendersi nessuno.

Ieri sera a Caposele c'era poca gente, assai meno di quella che c'era quando ho presentato i miei libri. Il partito tira meno dei libri, questo ieri sera era evidente. A un certo punto del mio intervento mi sono alzato in piedi, mi sono messo a parlare in dialetto, ho sentito che l'attenzione si è fatta acuta, ho buttato la mia lingua e ne ho trovata una giusta per quel momento, una lingua per baciare, per mordere, per piangere, per gridare, per ridere. Ero in scaletta l'ultimo a parlare e ho riaperto la serata e l'assemblea è arrivata al suo fuoco dopo la sua fine.

Lavoro di notte, metto sulle gambe gli stracci del giorno e provo a farne un vestito.

Uno sta in un punto, uno in un altro, i tuoi occhiali, il modo come tieni un libro in mano, la discesa per arrivare a casa tua, la casa dove ti fai la cucina, la casa senza la moglie, col figlio che studia fuori, coi quadri che hai dipinto in un'altra epoca e quelle tue poesie cordiali, pudiche, silenziose...

A un certo punto bisogna spezzare la lingua che stiamo parlando, mostrare il suo interno, aprirla come si apre un'arancia. Oggi la politica deve essere un gesto umile, qualcosa da fare in ginocchio.

Quelle persone che sai bene come sono dentro e che hai guardato solo una volta di fuori, quelle persone che trovano parole in giro e te le mandano, come una madre manda qualcosa da mangiare al figlio che è fuori.

Il giro del mondo ha infinite persone e infiniti impicci per ognuno, trascurarsi è facile. Non viviamo l'epoca della comunicazione ma quella della trascurazione.

Il tuo lavoro, il mio, dentro la fabbrica delle parole. Non c'è più un'ora muta...

Noi che crediamo ai luoghi forse siamo gli ultimi che ancora credono a qualcosa.

Mi sono fatto un'altra notte di scrittura e questo è tutto.

DICEMBRE 2012

* **Arminio** collabora con diverse testate locali e nazionali come «Il Manifesto», «Il Mattino» di Napoli, «Ottopagine», «Corriere del Mezzogiorno», ed è animatore del blog «Comunità Provvisoria».

È documentarista e animatore di battaglie civili.

Roberto Saviano ha definito Franco Arminio «uno dei poeti più importanti di questo paese, il migliore che abbia mai raccontato il terremoto e ciò che ha generato», citando un suo passo: «Venticinque anni dopo il terremoto dei morti sarà rimasto poco. Dei vivi ancora meno».

Nel luglio 2011, con *Cartoline dai morti* ha vinto il Premio Stephen Dedalus per la sezione «Altre scritture».



La decrescita è una soluzione alla crisi?¹

Serge Latouche*

(traduzione a cura Giovanna Caiazzo)

Oggi abbiamo lo straordinario privilegio di assistere in diretta a niente di meno che il crollo della civiltà occidentale. Non abbiamo avuto la possibilità di assistere a quello dell'Isola di Pasqua e dei Vichinghi della Groenlandia, né a quello dell'Impero romano, tutti perfettamente descritti in *Collapse*², il libro culto – peraltro molto documentato – dell'americano Jared Diamond. Ma viviamo il crollo dell'impero occidentale-americano, che somiglia molto a quello dell'Impero romano, con la differenza che quest'ultimo si è protratto per diversi secoli mentre il "nostro" crollo finale viene predetto per il periodo 2030-2070.

Nell'agosto 2007 è apparsa – "finalmente apparsa" dicono i vecchi marxisti – una crisi che, se fu immediatamente classificata dai nostri governanti come "finanziaria e americana", non ha mancato di aggravarsi soltanto un anno dopo. Con la bancarotta della Lehman Brothers, una delle più grandi banche mondiali, il 16 settembre 2008, non era più possibile nascondere che la crisi era contemporaneamente mondiale, finanziaria ed economica. La situazione di crisi non era nuova. Era *ecologica* almeno dal 1972 con il primo rapporto al Club di Roma, *sociale* con la fine del fordismo e la prima crisi petrolifera nel 1973-74, e poi negli anni '80 con la controrivoluzione neoliberale dell'epoca Reagan-Thatcher – dove la società dei consumi non funzionava che in modo fittizio e virtuale – e infine *culturale* dal maggio 1968. Ma arriviamo oggi ad un momento in cui tutte queste crisi si scontrano fino a dar vita ad una crisi antropologica, cioè decisamente una crisi di civiltà.

Di fronte ad una crisi di questa ampiezza, non è più sufficiente essere un economista; e qui insisterei su una riflessione di Woody Allen, uno dei più grandi filosofi dei nostri tempi. Dice: «Siamo arrivati all'incrocio di due strade, una porta alla scomparsa della specie, l'altra alla disperazione totale. Spero che l'umanità faccia la scelta giusta». Bisogna prenderla molto sul serio. La prima di queste vie è stata

quella di una società della crescita con la crescita, quella degli anni d'oro del capitalismo, di cui sappiamo che si va diritti verso la catastrofe a forza di irregolarità climatiche, di scomparsa delle specie, di sfruttamento delle risorse delle energie fossili, etc. Una prima via che abbiamo saggiamente, e fortunatamente, abbandonato dall'agosto del 2007 per imboccare la seconda, quella della disperazione: quella di una società della crescita senza crescita, in crisi, in recessione. È preferibile essere disperati piuttosto che sparire? Ecco un bel tema di riflessione filosofica...

È importante percorrere queste due strade per arrivare a capire che forse ce n'è una terza: una strada di speranza, quella di un altro mondo possibile, vale a dire quella della decrescita. Per comprendere le ragioni che renderebbero possibile questa terza via, cominciamo col capire perché sembriamo bloccati nell'*impasse* tra una società della crescita con la crescita, che porta alla scomparsa della specie, e il mondo disperato e terrificante di una società della crescita senza crescita.

Sebbene la situazione sia catastrofica, non si è avviato nessun cambiamento reale. Persino le piccole ripuliture del programma *Grenelle Environnement* (abbandono dei pesticidi, introduzione di una tassa sulle emissioni di carbonio) sono finite nel dimenticatoio post-elettorale. Si è tornati al buon programma della crescita dura e pura, del rilancio delle industrie più inquinanti: automobili, edilizia, agricoltura produttivistica. Per uscire da questa logica dobbiamo compiere il percorso inverso: capire come ci siamo entrati, decolonizzare il nostro immaginario, sgonfiare la bolla speculativa della grande recita trionfalistica della crescita industriale occidentale.

Tutto è cominciato nel XVIII secolo con la nascita del capitalismo e dell'economia politica, che situeremo simbolicamente nel 1776, l'anno dell'apparizione del saggio sulla ricchezza delle nazioni di Adam Smith³, fondatore dell'economia politica e riferimento essenziale degli ultraliberisti. Rappresentativa del movimento dei Lumi, del pensiero illuminato del XVII secolo, l'utopia liberale di Adam Smith è quella dell'arricchimento di tutti per la liberazione dalle passioni (ivi compresi l'avidità, l'egoismo e la ricerca degli interessi più sordidi). Egli afferma che grazie al meraviglioso meccanismo della "mano invisibile" sarà assicurata la felicità dei più. È lo slogan della modernità: "maggiore felicità per il maggior numero", che gli economisti hanno elaborato, teorizzato nella loro lingua sacra (l'inglese), fino a di-

¹ Trascrizione di un intervento dell'autore tenuto a Marseille nel Marzo del 2010.

² J. Diamond, *Effondrement, Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie (Collapse)*, Gallimard, « NRF Essais », 2006 (ed. it. *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2004).

³ A. Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations [1776]* (nouv. trad.), Économica, 2000 (ed. it. *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1996).

ventare poeti a forza di metafore, con il nome di *trickle-down-effect*.

La metafora più in uso è quella della marea: quando il livello del mare si alza, tutte le barche salgono, grandi e piccole. Quando c'è la crescita tutti ne beneficiano: i ricchi si arricchiscono, ma anche i poveri, un po'... È il grande mito occidentale dell'economia, della crescita e dello sviluppo.

Tuttavia nel XVIII secolo, quando il capitalismo comincia ad apprestarsi, non si tratta ancora d'altro che d'un mito. Non ha niente a che vedere con la realtà. Certo la borghesia inglese si arricchisce (molto), ma i popoli, quello inglese come quello europeo, sono proletari. I contadini vengono allontanati dalle loro terre per ammassarsi nelle periferie insalubri di Liverpool o Manchester. Gli artigiani sono rovinati, fanno parte di un immenso proletariato di disoccupati, senza tetto, mendicati, senza fissa dimora, lavoratori immigrati.

Non mancano le testimonianze che denunciano la spaventosa miseria, sconosciuta allo schema evolucionista della crescita illimitata, degli inizi dell'industrializzazione; abbiamo quelle di Dickens, Marx e Engels. Marx citava anche i tessitori indiani condannati dal capitalismo, le cui ossa (e quelle delle loro immense famiglie) imbiancavano le pianure del Gange! Nel corso di un secolo il sogno di Adam Smith si è rivelato un vero e proprio incubo. Eppure accade che le utopie prendano corpo: dopo un secolo il sistema capitalista si è trasformato grazie alla via termo-industriale basata sulle macchine a fuoco, come le macchine a vapore che permettono l'utilizzo delle energie fossili.

La straordinaria potenza della macchina a vapore (che funziona a carbone) permette una demoltiplicazione dello sforzo e un aumento importante della produzione intorno al 1850. Marx scrive allora che il capitalismo si annuncia come una immensa accumulazione di merce. Ora, siccome queste merci non possono essere tutte consumate, il sistema ogni dieci anni va incontro ad una spaventosa crisi di sovrapproduzione. Milioni di persone vengono licenziate, ancora più brutalmente che ai giorni nostri; poi c'è la ripresa, e, due o tre anni dopo, il sistema riparte per un nuovo decennio di crescita.

È stato necessario attendere ancora un altro secolo perché il mito di Adam Smith divenisse realtà, e che lo fosse per trent'anni (1945-1975). L'arma assoluta diventa allora il motore a scoppio e il suo carburante, il petrolio. Grazie a queste nuove meccaniche ognuno dispone di un'energia equivalente a quella da 50 a 150 schiavi (ciò che solo i romani più ricchi potevano permettersi). Bisogna sapere che trenta litri di benzina nel nostro motore corrispondono al

lavoro di un operaio nel corso di cinque anni (per qualche decina di euro!). È assolutamente favoloso, ma non può durare a lungo: oggi siamo arrivati al picco di Hubbert⁴.

La festa è finita già dal 1975, ma il genio della finanza Alan Greenspan, presidente della banca americana dal 1987 al 2006, è riuscito a prolungare di trent'anni, virtualmente, l'illusione della crescita. Sebbene negli Stati Uniti si stimi una crescita continua del prodotto interno lordo (PIL) per abitante, anche ben oltre i livelli dei *Gloriosi Trenta* (1945-1975), questi risultati non tengono conto dell'aumento dei costi della crescita: costi di riparazioni (trattamenti conseguenti agli effetti nefasti dei pesticidi, dei concimi, inquinamento dell'aria, etc.) e costi di risarcimento (suicidi sul lavoro, consumo di ansiolitici e antidepressivi). Herman Daly ha mostrato che sottraendo questi costi (in aumento dal 1972) al Prodotto Nazionale Lordo (PNL), l'indicatore di benessere, che lui chiama *Genuine Progress Indicator*, ristagna, per poi diminuire inesorabilmente.

Il periodo dei *Gloriosi Trenta* è quello detto della società dei consumi, dell'opulenza, basato sulla triade «pubblicità, credito e obsolescenza programmata». La società dei consumi non è quella del benessere e della felicità, ma quella della frustrazione. La pubblicità ci rende insoddisfatti di quello che abbiamo: siamo spinti a desiderare ciò che non possediamo e consumiamo di conseguenza. Il credito ce ne dà i mezzi, talvolta oltre ogni misura, come dimostrano i crediti NINJA negli Stati Uniti (*No incom, No job, No asset* – nessun reddito, nessun lavoro, nessun patrimonio) che hanno portato decine di milioni di americani ad indebitarsi sconsideratamente comprando case mono-familiari. La speculazione era tale che il plus-valore delle case così acquistate garantiva i rimborsi. Non volendo gli economisti ammettere che gli alberi non crescono fino a toccare il cielo, il sistema è crollato nell'agosto del 2008. Ma la ripresa questa volta non sarà di lunga durata: il pianeta non può sopravvivere ad una nuova fase di forte crescita.

Il credito ha portato alla cosiddetta crisi dei *subprimes*, dal nome dei prestiti di rifinanziamento accordati in maniera sconsiderata a delle famiglie insolventi a tassi usurari. Questi crediti a tassi d'interesse molto elevati sono stati mischiati ad altri crediti non tossici, ma con tassi d'interesse a basso rendimento, per formare dei titoli molto attraenti, chiamati prodotti derivati. Ne sarebbero stati emessi per

⁴ Calcolato dal geofisico Marion King Hubbert negli anni quaranta, il picco di Hubbert designa il momento a partire dal quale il livello delle riserve di petrolio genera una riduzione ineluttabile della produzione.

600.000 miliardi di dollari, cioè sedici volte il prodotto dell'intero pianeta! E le alcune migliaia di miliardi di dollari messi a disposizione per salvare le banche non sono che una goccia d'acqua, ecco perché ci sarà certamente una nuova ricaduta molto più grave.

Ultimo elemento di questa triade: l'obsolescenza programmata di tutti i prodotti, in particolare gli elettrodomestici, che è diventato ormai più caro riparare che sostituire. Fabbricati in Cina da persone sottopagate, vengono gettati al minimo guasto. Avviene così che, ogni mese, 800 navi partono dagli Stati Uniti cariche di computer di scarto contenenti metalli ora preziosi, ora tossici – il cui sfruttamento ha un prezzo umano enorme (le guerre nel Congo). Invece che essere riciclati, questi metalli, che verranno ben presto a mancare, vanno ad inquinare le falde freatiche e a provare il cancro ai bambini in Nigeria, e in Ghana dove vengono selvaggiamente scaricati.

Siamo sopraffatti da una forma di totalitarismo non violento come nella Germania nazista o in Unione sovietica, ma *soft*, della quale siamo tutti complici e che ci porta difilato alla sesta estinzione delle specie. Questa sesta estinzione si differenzia dalla quinta, che ha avuto luogo 65 milioni di anni fa e ha visto la scomparsa dei dinosauri, per il ritmo molto accelerato (diverse migliaia di volte più rapida della quinta, con l'estinzione ogni giorno di un numero di specie che va da 150 a 200) e perché tocca degli attori fondamentali della biodiversità, alla maniera delle api, che soccombono a causa delle onde magnetiche e dei pesticidi.

Per fortuna – questa è una buona notizia – la crisi rallenta il nostro consumo di petrolio (e l'inquinamento ad esso associato). Ci concede una proroga supplementare. «La decrescita, ci siamo già e non è divertente» affermava Pierre-Antoine Delhommais, cronista economico del quotidiano *Le Monde*.

Adesso, ciò che «non è divertente» – Delhommais sarà stato vittima di confusione – non è la decrescita, ma la recessione, ovvero la situazione di una società di crescita senza crescita; situazione della quale sappiamo da Hannah Arendt che non può che generare disoccupazione, povertà e bilanci pubblici esangui (educazione, salute, cultura).

Oggi siamo in una condizione di crescita negativa che, a termine, non potrà essere gestita che da una dittatura. In alcune istanze (il gruppo di Bilderberg, per esempio), si pensa che, se il livello di vita degli Americani non è negoziabile, bisognerà cominciare a ridurre seriamente le dimensioni dell'umanità. Per mantenere questo livello di vita sulla Terra al

suo stato attuale bisognerebbe eliminare i 9/10 dell'umanità. Dei 500 milioni di persone restanti, bisognerebbe infine asservirne 490 milioni per permettere ai 10 milioni restanti di continuare a viaggiare nelle 4x4, di bruciare la candela ai due lati.

Far funzionare il nostro pianeta malato con lo stesso programma di società della crescita, vale a dire il sistema capitalistico, non sarà possibile che con una nuova mutazione sottoforma di un ecotalitarismo, di un eco-fascismo, di cui la fantascienza ci ha dato talvolta delle visioni molto realistiche, come in *2022: i sopravvissuti*⁵.

Molto fortunatamente – e il grande filosofo Woody Allen è senza dubbio troppo americano per considerarlo – esiste un'altra possibilità, c'è una scappatoia: la società della decrescita (da non confondere con la crescita negativa). “La decrescita” in sé per sé è uno slogan; una decrescita generalizzata sarebbe di fatto un'assurdità, un'aberrazione masochista. Al contrario, il nostro progetto è di far aumentare la gioia di vivere⁶ allo stesso modo della qualità dell'acqua, dell'aria, della vita animale o vegetale; tutto ciò che la crescita fa venir meno.

Ma la crescita stessa è affetta da assurdità. Così, se la si prolungasse ad un tasso del 2% annuo nel corso di duemila anni, il prodotto sarebbe moltiplicato per 160.000 milioni di miliardi... Questa è la conseguenza di ciò che il mio amico Giorgio Ruffolo, che è stato ministro dell'Ambiente in Italia, chiamava giustamente «il terrorismo degli interessi composti». I matematici sono terrificanti, terroristi; e per fortuna la realtà sociale non gli obbedisce! Adesso rifacciamo il calcolo con un tasso di crescita minuscolo, quasi inesistente, del 7/1000^e: in duemila anni il prodotto sarebbe moltiplicato di un milione – il che è già delirante – e raddoppierebbe in un secolo. Viviamo su un pianeta delimitato di 55 miliardi di ettari, che non sono tutti bio-produttivi, e superiamo già del 50% la capacità di rigenerazione della biosfera: questa situazione non può durare.

Dobbiamo uscire dalla società della crescita e creare una società della *a-crescita*. Si tratta di venir fuori dalla religione della crescita, professarci agnostici di questo progresso illimitato, atei della religione economica e dell'economia politica, per raggiungere un sistema sostenibile; una società “dell'abbondanza frugale” nella quale le persone, sapendo limitare i propri bisogni, possano soddisfarli ampiamente.

“Abbondanza”, perché avremo più beni del necessario per soddisfare i nostri bisogni; “frugale”, perché

⁵ *2022: i sopravvissuti (Soylent Green)* è un film di fantascienza di Richard Fleischer (Stati Uniti, 1973), tratto dal romanzo eponimo di Harry Harrison [NdE].

⁶ Serge Latouche allude al giornale *La Décroissance*, il cui sottotitolo è « Il giornale della gioia di vivere » [NdE].

il soddisfacimento si otterrà non attraverso una fuga dal consumo, ma con un'autolimitazione dei bisogni. Tutto questo presuppone un altro tipo di produzione e soprattutto un altro tipo di distribuzione. Gandhi diceva: «il pianeta è abbastanza grande e fecondo per soddisfare i bisogni di tutti, ma sarà sempre troppo piccolo per soddisfare l'avidità di qualcuno». Bisogna ritornare ai fondamenti del socialismo: dividere più equamente una torta meno tossica.

Non esiste una ricetta. La "società della decrescita" non è un'alternativa, un modello chiavi in mano, un nuovo organismo internazionale composto da esperti; non ci saranno dei Fondi internazionali di decrescita al posto del FMI. La società della decrescita è una matrice di alternative: non si realizzerà nello stesso modo in Texas o in Chiapas. Quando verrà sollevata la cappa di piombo dell'imperialismo economico si riaprirà la storia della diversità culturale. Poiché ogni popolo, ogni cultura ha il diritto di trovare la propria via per realizzare una società dell'abbondanza frugale. Lo spazio è nuovamente aperto alla politica, alla storia; è compito degli uomini prendere in mano il proprio destino.

Gli Illuministi avevano il (nobilissimo) progetto di emancipare l'umanità. Ma una volta caduta nella trappola dell'economia, la società degli uomini è stata sottomessa alla dittatura dei mercati finanziari. La Grecia, alla quale dobbiamo l'invenzione della democrazia, oggi è condannata a passare sotto le forche caudine dei truffatori della Banca centrale europea. A dispetto del loro voto socialista, i Greci sono – tradimento totale – condannati ad una spaventosa austerità. Come loro, anche noi siamo sottomessi alla tirannia della mano invisibile. Mentre un tempo, sotto l'*Ancien Régime*, potevamo tagliare la testa al re, adesso non sappiamo come prendercela con la Borsa. Come dare la caccia ad una mano per definizione "invisibile"?

Il programma della decrescita mira a farci riappropriare del nostro destino, a rifare politica, a prendere in mano il nostro avvenire, in una parola a decidere. Cosa produrre? Il nucleare? Le biotecnologie? Come produrre? Attualmente non veniamo consultati; tutto viene deciso per noi, senza di noi.

Non c'è un modello già dato per i progetti di costruzione di società dell'abbondanza frugale, ma tutti obbediscono all'imperativo di rompere con la logica della crescita. Il progetto si situa su due livelli: quello d'inizio, della concezione, cioè l'utopia concreta, l'orizzonte, l'obiettivo che ci si prefigge, poi, in un secondo tempo, quello della realizzazione, della messa in opera.

Quanto all'utopia concreta di ciò che dovrebbe e potrebbe essere una società della decrescita, possiamo dare delle indicazioni "al negativo". La realizzazione dipende di certo dal luogo, dal contesto: siamo

condannati ad essere molto limitati, e il nostro potrebbe essere un progetto per uno Stato, una regione, una città, un quartiere. Ma qualunque sia la sua localizzazione, il progetto politico è fortemente *rivoluzionario*: si tratta di una rottura con la logica della società della crescita e la sua pesantezza; e la sua realizzazione è necessariamente *riformatrice*: si realizza localmente attraverso una serie di modifiche concrete di certi tipi di funzionamento.

Negli anni sessanta, i miei maestri, economisti, si riempivano la bocca dei "circoli virtuosi della crescita" il cui guadagno di produttività consentiva l'aumento dei profitti, dei salari, delle imposte. Però questo significava dimenticare due grandi perdenti. La natura da una parte: i cambiamenti climatici attuali sono il risultato delle combustioni di ieri (sono necessari da 50 a 70 anni perché il diossido di carbonio si dissipi nella stratosfera); e i paesi del Sud dall'altra parte, che sono passati dalla povertà alla miseria, e sono sprofondata nel sottosviluppo. Eppure ho conservato la nostalgia di quest'idea di circoli "virtuosi", cioè di interazioni positive, felici, tra diverse azioni e diverse tappe.

Come pensare una società della decrescita sostenibile, auspicabile? Una società di non-crescita, di sobrietà scelta, volontaria e tuttavia allegra o felice? Come concepirla "al negativo" in relazione alla società della crescita?

Tra i primi assi fondamentali di questo cambiamento di società figura l'ordine dei valori. La società della crescita si basa sulla guerra economica generalizzata, la consacrazione dell'egoismo, la ricerca del massimo profitto, la distruzione senza limiti della natura; bisogna reintrodurre "un po' di dolcezza in questo mondo di bruti" sviluppandovi la cooperazione, l'altruismo, il senso dell'umano e il rispetto della natura – condannati a vivere nella natura, dobbiamo comportarci come dei giardinieri, non come dei predatori.

E se cambiamo i valori, saremo portati a modificare i concetti con cui viene colta la realtà; a «riconsiderare la ricchezza» come dice Patrick Viveret, ma anche la povertà che, sebbene a lungo vissuta come virtuosa (con il nome di "frugalità"), è diventata indegna, trasformata dall'economia in miseria materiale e morale. Bisogna sviluppare concetti di ricchezza diversi da quello dell'accumulazione illimitata, altri tipi di ricchezze che quelle economiche, e rimettere in discussione il binomio infernale, fondatore dell'economia, di scarsità e abbondanza.

La scarsità non è un dato di natura, che è feconda, ma una costruzione sociale.

Monsanto si spinge infatti fino ad "espropriare" la natura, ad appropriarsi della straordinaria fecondità delle specie e a trasformarle in profitto vendendo ai

contadini delle specie geneticamente modificate, dai semi non-riproducibili.

La scarsità comincia nel XVI secolo con le "enclosures", ossia con l'appropriazione e la recinzione dei prati comunali, che misero fine al tradizionale diritto di pascolo. Mentre fino ad allora i proprietari terrieri avevano l'obbligo di lasciar pascolare il bestiame liberamente nei loro campi dopo i raccolti, con la recinzione dei campi privarono i più poveri (gli allevatori senza terre) dei loro mezzi di sopravvivenza. Questo movimento di enclosures fu una vera catastrofe per i poveri in Inghilterra, e un'occasione per i ricchi che non fecero che arricchirsi ancora di più.

L'appropriazione del vivente è tuttora in corso: quella delle specie, del corpo umano. La realizzazione del profitto non ha etica né limite ed è per questo che è così importante lottare contro gli OGM. È un'altra forma di battaglia contro le *enclosures*.

Rimettere in discussione i concetti, cambiare i valori equivale a modificare il programma, il *software*. A ciò deve corrispondere un cambiamento dell'*hardware*, nello specifico del sistema e dei rapporti di produzione. Bisogna produrre altro e in modo diverso, questo implica un'immensa riconversione del sistema e pone la questione dell'uscita dal capitalismo. Crescita e capitalismo sono sinonimi. «Accumulare, accumulare, questa è la legge e i profeti», ha detto Marx. L'accumulazione del capitale è l'essenza del capitalismo, dunque nient'altro che la denominazione marxista della crescita. Ed è perché non ha mai rinunciato all'accumulazione del capitale che l'Unione Sovietica non è mai veramente uscita dal capitalismo.

Non esiste una ricetta miracolosa, e l'idea non è quella di abolire la proprietà privata dei beni di produzione. Ciò che conta è allontanarsi dallo spirito del capitalismo; realizzare una rivoluzione culturale. Occorre andare in questa direzione, conservare questa rotta. Una ristrutturazione di tal tipo permetterà una redistribuzione tra Nord e Sud, e tra generazioni, della ricchezza, dell'impronta ecologica, della terra, del lavoro.

Una delle forme possibili di questa "rivoluzione" – che integra la maggior parte di questi cambiamenti – è la "rilocalizzazione", l'antiglobalizzazione. La globalizzazione è un eccezionale trasloco planetario: accade così che migliaia di camion si incrocino lungo il tunnel del Monte Bianco, alcuni trasportano l'acqua *San Pellegrino* verso la Francia, altri l'acqua *Evian* verso l'Italia. Peggio ancora: è previsto un raddoppiamento dei flussi per il 2020 – che non può aversi senza distruggere territori, creare nuove autostrade, nuove linee di treni ad alta velocità. È delirio assoluto con, alla fine, la distruzione del pianeta. Per contrastare questo trasferimento planetario,

bisogna *rilocalizzare*. La soluzione è nella reintroduzione di monete locali e contemporaneamente nella ri-territorializzazione dell'economia, della politica e della cultura. Ma andare controcorrente rispetto alla de-territorializzazione accelerata alla quale assistiamo è un progetto complesso.

La sfida è ridurre l'impronta ecologica, i rifiuti, i trasporti, il consumo eccessivo, gli sprechi, i consumi energetici, la pubblicità e, soprattutto, ridurre gli orari di lavoro.

Sconfesso lo slogan che ha avuto successo nel 2007: «lavorare di più per guadagnare di più». È un raggiro che tutti gli economisti avrebbero dovuto denunciare. Un aumento dell'offerta di lavoro in una società in recessione (dove la domanda di lavoro ristagna, anzi diminuisce) non può, in effetti, che condurre al crollo del prezzo del lavoro, cioè del salario. Ed è esattamente ciò a cui abbiamo assistito.

Il motto dei sostenitori della decrescita potrebbe essere: «lavorare meno per guadagnare di più», ma soprattutto «lavorare meno per lavorare tutti», il programma (purtroppo abbandonato) dei socialisti nel 1981. Non sono stati abbastanza audaci: bisognava trasformare i guadagni di produttività in riduzione del tempo di lavoro (a quindici o venti ore) e non nell'aumento della produzione di gadget. Noi, che sosteniamo la decrescita, andiamo ancora oltre: «lavorare meno per vivere meglio», vale a dire ritrovare le dimensioni schiacciate dell'esistenza... anche se, incredibilmente, lavorare meno non è un auspicio condiviso da tutti – il sistema è sufficientemente perverso da aver fatto dei lavoratori i suoi agenti, ciò che gli Americani chiamano *workalcoholics*, *work addicts*, "drogati di lavoro".

Siamo diventati tossicodipendenti non solo da consumo, ma anche da lavoro. Eppure sarebbero praticabili ben altre attività intelligenti. Le società umane consacravano infatti molto tempo alla vita contemplativa, considerata superiore alla vita attiva, produttiva: una vita di meditazione, di riflessione, che permetteva di ritirarsi per pensare, per sognare; e d'altronde anche nella vita attiva ci sono cose migliori da fare che lavorare per un padrone quotidianamente, ad ore fisse. Si può fare del bricolage, della musica, danzare, scolpire, dipingere... o fare politica – la democrazia ha bisogno che si consacrino del tempo alla lettura dei testi, alla discussione, alla contraddizione, al dibattito. Ridurre il tempo di lavoro è fondamentale per riappropriarsi del tempo stesso.

Questa terza via, quella della decrescita, è la sola che ci permetterà di evitare l'eco-fascismo, la minaccia dell'eco-totalitarismo, per costruire un futu-

ro soddisfacente. Ma è una strada difficile. Nel mio libro *La scommessa della decrescita*⁷, intendo il termine “scommessa” nel senso di Pascal: anche se non ci si crede, bisogna tentare; non abbiamo niente da perdere e tutto da guadagnare. Parto dall’idea che la natura umana obbedisce fundamentalmente a due forze: una forza d’attrazione e una forza d’impulso. La forza d’attrazione è “l’ideale”: anche i più folli aspirano, nel profondo di se stessi, ad un mondo migliore – ma è terribilmente difficile rinunciare ai bonus, alle *stock-options*, alla propria (tossico)dipendenza da consumo (ivi compresi i beni mediocri). La seconda forza è quella della costrizione, della minaccia, che è ad un passo dal prendere il sopravvento.

L’attrazione verso l’ideale è un’assunzione di responsabilità dei sostenitori della decrescita. È a loro che tocca il compito di far sì che si aneli alla società dell’abbondanza frugale; sta a loro mostrarne la necessità, il dovere, l’urgenza. Resta il fatto che, di fronte ad una massa di tossicodipendenti, che non sceglieranno la disintossicazione se non nel caso di una temibile minaccia, si trovano i trafficanti di droga, ossia le due o tremila firme transazionali che dominano il mondo – e che non vi rinunceranno. Ed è proprio qui l’importanza della crisi: è necessario che sia sufficientemente forte e massiccia perché la loro potenza ne esca, se non distrutta, quantomeno considerevolmente indebolita. In questo senso il fallimento della *General Motors* è una buona notizia. E aspetto con impazienza quello di *Monsanto*!

Scommettere sulla decrescita significa che, in circostanze favorevoli al declino di coloro che governano il mondo, gli uomini preferiranno la via della democrazia ecologica a quella del suicidio collettivo. Ma non è che una scommessa.

DICEMBRE 2012

* Economista e filosofo francese. Uno degli animatori della «Revue du MAUSS», presidente dell’associazione “La ligne d’horizon”, professore emerito di Scienze economiche all’Università Parigi XI, e all’Institut d’études du développement économique et social (IEDES) di Parigi.

Tra i suoi libri più recenti tradotti in italiano citiamo: *L’invenzione dell’economia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010; *La fine del sogno occidentale. Saggio sull’americanizzazione del mondo*, Eleuthera, Milano 2010; *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Eleuthera, Milano 2011; *Per un’ab-*

bondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita, Bollati Boringhieri, Torino 2012; *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Sul sito la versione originale in francese dell’articolo.



⁷ S. Latouche, *Le Pari de la décroissance* [2006], Fayard, 2010 (ed. it. *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, 2007)

Transition Towns

Le città di transizione

Massimo Ammendola

Premessa

Nell'epoca della crisi perenne, è difficile comprendere ciò che sta avvenendo nel mondo. Ed è ancor più faticoso e terribile individuare una via d'uscita, un'alternativa. Potrebbe arrivare un momento in cui però saremo costretti a cambiare, violentemente, dato che la crisi attuale è una crisi relativa, non ancora assoluta. E ripenseremo ad oggi con rimpianto. Quando potevamo cambiare, effettuare una transizione, e non abbiamo avuto il coraggio di farlo, per paura, e non sapendo cosa fare. Negli anni del possibile collasso della società dei consumi, il ritorno alla terra sta diventando una necessità. Speculazioni finanziarie sui prezzi degli alimenti, aumento delle coltivazioni *no-food*, desertificazione dei terreni, inquinamento di acqua, terra ed aria, produzione industriale a base di concimi chimici ed OGM, privatizzazione dei semi, crisi energetiche e climatiche, dipendenza dal petrolio: questi sono alcuni ingredienti che potrebbero portare nel futuro prossimo a spaventose crisi alimentari, che nei decenni passati lambivano soltanto l'occidente industrializzato. Pensiamo di poter tutti continuare a lavorare, a *fare shopping*, a vivere in città? Ma ciò non può più avvenire: il sistema non drena più tutte queste risorse. Non è possibile la crescita continua su di un pianeta finito, con un sistema che crea infelicità, distruzione di risorse, creazione di bisogni e di rifiuti. Una strada necessaria è senz'altro il tornare ad amare e vivere la terra e noi stessi, e produrre ciò che davvero ci serve localmente, sul territorio, a partire dal cibo. L'economia parte, alla base, da un'eccedenza di energia fornita dal sole. Da lì inizia tutto: il cibo nasce combinando l'azione di sole, acqua e terra. Per tornare all'unità: umanità e natura sono falsamente scissi, da troppo tempo. Per tornare ad esser i veri creatori della nostra vita, per non esser più schiavi e distruttori.

Una risposta pratica

Se per alcuni la risposta teorica alle crisi è la decrescita, lanciata da Serge Latouche, una risposta pratica è sicuramente quella che ha dato Rob Hopkins, il fondatore del movimento della Transizione, detto pure delle Transition Towns¹, nato in Inghilterra, nella città di Totnes. Tutto è partito dalle riflessioni sulle possibilità di riorganizzare la vita senza petrolio, dato che siamo giunti al cosiddetto "picco", ovve-

ro il punto nel quale il consumo di petrolio supera la scoperta di nuovi giacimenti di facile sfruttamento. Questo picco è stato già superato e la conseguenza è che i prezzi saliranno sempre di più, indipendentemente dalla speculazione.

In risposta alla doppia pressione del "picco del petrolio" e dei cambiamenti climatici, visti da Hopkins e compagni come un unico problema, alcune comunità del Regno Unito, d'Irlanda e di altre nazioni stanno adottando un approccio integrato a tutto campo per tentare di recuperare il rapporto con la terra, e creare un'autosufficienza alimentare ed energetica, per staccarsi dalla grande distribuzione, specialmente partendo dai piccoli centri, verso un futuro a più basso consumo di energia ed ad una maggiore "resilienza": ovvero la capacità di un sistema, di una specie, di una organizzazione, di adattarsi ai cambiamenti, anche traumatici, che provengono dall'esterno, senza degenerare, una sorta di flessibilità rispetto alle sollecitazioni, ripristinando l'omeostasi, ovvero la condizione di equilibrio del sistema, a seguito di un intervento esterno (come quello dell'uomo) che può provocare un deficit ecologico.

Hopkins viveva a Kinsale, in Irlanda, dove insegnava permacoltura², quando ascolta una conferenza sul "picco petrolifero". E così elabora un piano, insieme ai suoi studenti, per la riduzione graduale dei consumi energetici di Kinsale. Era il 2003 ed era solo un'esercitazione: come si riorganizzerebbe una città in un mondo con poco petrolio?

Finita l'esercitazione, le persone continuarono a lavorarci. Attraverso il passaparola, si crea un movimento dal basso, di città in città, quartiere dopo quartiere.

Strada dopo strada, per capire, appunto, come si possono realizzare dei cambiamenti partendo proprio dalla persona. Osservando il passato, quando il sistema alimentare aveva più radici nel territorio.

Secondo il piano tutta la vita si articola in categorie - energia, alimentazione, casa, trasporti - per ciascuna delle quali si deve trovare una soluzione. In-

² «La Permacultura è un processo integrato di progettazione che dà come risultato un ambiente sostenibile, equilibrato ed estetico. Applicando i principi e le strategie ecologiche si può ripristinare l'equilibrio di quei sistemi che sono alla base della vita. La Permacultura è la progettazione, la conservazione consapevole ed etica di ecosistemi produttivi che hanno la diversità, la stabilità e la flessibilità degli ecosistemi naturali. La Permacultura è essenzialmente pratica e si può applicare a un balcone, a un piccolo orto, a un grande appezzamento o a zone naturali, così come ad abitazioni isolate, villaggi rurali e insediamenti urbani. Allo stesso modo si applica a strategie economiche e alle strutture sociali. La Permacultura si può definire una sintesi di ecologia, geografia, antropologia, sociologia e progettazione». Dal sito dell'Accademia Italiana di Permacultura, www.permacultura.it

¹ Per info sulla transizione, anche in Italia: transitionitalia.wordpress.com

somma ci vuole un Piano B, dato che il Piano A è destinato a fallire.

Alla ricerca di una cittadina di dimensioni sufficienti per sperimentare gli effetti del piano, Hopkins torna così a Totnes, 8.000 abitanti circa, insieme alla moglie e ai quattro figli, puntando sull'ingegno collettivo della comunità locale, e su un'azione capillare, casa per casa, per costruire la resilienza attraverso un processo di riorganizzazione, ove possibile, di tutti gli aspetti della vita.

Ci si aiuta a vicenda, per raggiungere l'autonomia energetica e alimentare³: se una signora anziana ha un bel giardino, ma non ha le forze per fare l'orto e quindi prodursi il cibo, la aiutano i vicini, e dividono i frutti; se hai il tetto, ma non hai i soldi, si comprano collettivamente i pannelli solari, per produrre energia pulita; e si studiano insieme come rendere le case più sostenibili e meglio coibentate. Ad esempio, una casa esemplare di Totnes, ha muri di paglia molto spessi, ed ha l'isolamento fatto di pelle di pecora, in modo che d'inverno i costi di riscaldamento sono minimi, utilizzando rigorosamente materiali della zona. E a chiudere il cerchio, è stata promossa una valuta locale per favorire gli scambi economici sul posto.

Il ragionamento alla base della TTT (Transition Town Totnes) è semplicemente quello che una città usi molta meno energia e risorse di quelle attualmente consumate, per essere, se opportunamente progettata e disegnata, più resiliente, più ricca e più piacevole di oggi. Per meglio comprendere i campi d'azione di quella che è stata la prima città del *Transition network*, che oggi conta circa 500 iniziative di Transizione (in Italia il primo comune è Montevoglio, in provincia di Bologna), ecco l'elenco dei gruppi di studio sempre attivi: Energia, Sanità, Alimentazione umana, Attività artistica, Cuore e anima (la psicologia del cambiamento), Amministrazione locale, Economia, Mezzi di sussistenza.

La ricetta per diventare «Città di Transizione» non è unica e vincolante, va adattato uno schema alle realtà locali, tutte diverse tra loro, ma di certo il modello di transizione si basa su alcune consapevolezza: uno stile di vita che faccia uso di meno energia è inevitabile ed è meglio pianificarlo che essere colti di sorpresa, dato che la società industriale ha perso la capacità di adattamento per far fronte alla crisi energetica; per questo dobbiamo agire insieme e dobbiamo agire ora. Per quanto riguarda l'economia mondiale e i suoi schemi consumistici, se vengono applicate le leggi della fisica, la crescita infinita semplicemente è impossibile all'interno di un si-

³ Per vedere ciò di cui parliamo, consigliamo la puntata di *Report*, «Consumatori difettosi»: <http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-ddeadc45-dffd-40cc-8214-dc46888d6182.html#p=0>

stema finito come è il pianeta Terra. Quindi, avendo dimostrato fenomenali livelli di inventiva e di intelligenza incrementando la produzione energetica nel corso degli ultimi 150 anni, non abbiamo motivo di dubitare di essere in grado di utilizzare queste qualità, insieme ad altre, nel gestire in modo non traumatico la nostra discesa dal picco energetico: se pianificheremo ed agiremo con un anticipo sufficiente, se useremo la nostra creatività e la cooperazione per liberare l'ingegno all'interno delle nostre comunità locali, potremo allora costruire un futuro che risulterà molto più soddisfacente e ricco, più interconnesso e gentile nei confronti della Terra rispetto agli stili di vita odierni.⁴

Sicuramente più complesso è applicare questi discorsi a centri più grandi, a vere e proprie città, che sono in effetti il modello urbano del paradigma dello sviluppo infinito, che hanno un inquinamento elevato e un'ormai endemica carenza di terra, oppresse dal cemento come sono. Fatto sta, una transizione verso un altro modello di società ci dovrà essere per forza; sta a noi scegliere se provare a attuarla dolcemente, o subirla violentemente⁵.

Il collasso delle società complesse

In Italia, interessanti riflessioni teorico-pratiche sul tema della transizione e della trasformazione della società in chiave decrescista, le hanno portate avanti Luca Mercalli⁶, Maurizio Pallante⁷, Paolo Ermani e Simone Perotti⁸, ma soprattutto Guido Cosenza⁹, che ha il merito di citare e riflettere sulle basi teoriche della transizione, ovvero sullo studio storico del collasso dei sistemi e delle società complesse, portato

⁴ <http://www.transitionitalia.it/download/documento-introductivo-alla-transizione-full-ita.pdf>

⁵ Mauro Corona, *La fine del mondo storto*, Mondadori, Milano 2010.

⁶ Luca Mercalli, *Prepariamoci. A vivere in un mondo con meno risorse, meno energia, meno abbondanza... e forse più felicità*, Chiarelettere, Milano 2011.

⁷ Maurizio Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal PIL*, Edizioni per la decrescita, Roma 2011.

⁸ Paolo Ermani e Simone Perotti, *Ufficio di collocamento. Una proposta per ricominciare a vivere*, Chiarelettere, Milano 2012.

⁹ Guido Cosenza, *La Transizione. Analisi del processo di transizione a una società postindustriale e compatibile*, Feltrinelli, Milano 2008; *Il nemico insidioso. Lo squilibrio dell'ecosistema e il fallimento della politica*, Manifestolibri, Roma 2010; oltre ai contributi pubblicati sulla nostra rivista:

<http://www.cittafuture.org/05/05-Il-declino-dell%27attuale-modello-di-sviluppo-e-la-nascita-di-un-nuovo-tessuto-sociale.html>;

<http://www.cittafuture.org/06/05-La-transizione-al-tempo-della-crisi.html>;

<http://www.cittafuture.org/07/03-Origine-e-prospettive-della-crisi-economica.html>;

<http://www.cittafuture.org/08/13-La-Costituzione-antidoto-contro-la-transizione.html>;

<http://www.cittafuture.org/09/11-Città-Future-ovvero-il-futuro-della-città.html>.

avanti da Joseph Tainter¹⁰ al Santa Fé Institute, che ha mostrato come i declini sociali in risposta alla complessità, spesso conducono a un collasso che si risolve in forme più semplici di società.

Come afferma Cosenza, la società umana ha seguito sempre lo stesso schema. Un modello esemplificativo del collasso è quello delle bolle che si staccano: ad esempio il distacco delle città coloniali dalle città madre nell'epoca antica. Quando il sistema delle città-stato greche si approssimava al proprio limite, una parte di esse si staccava e colonizzava altri territori.

Collasso e transizione sono due termini in relazione, il cui approssimarsi è desumibile da alcuni sintomi come oscillazione di grandezze, instabilità, aumento delle distanze nelle interrelazioni. Più precisamente il presentarsi di questi tre indizi, indica l'approssimarsi della transizione. Mentre fattori quali l'esaurimento delle risorse, l'elevarsi del grado di inquinamento e l'aumento del costo della macchina sociale, sono indizi del collasso incipiente.

In base a questi criteri Cosenza conduce l'analisi storica sullo sfaldamento dell'Impero romano distinguendo la diversità della transizione avutasi con l'Impero romano d'Occidente e con l'Impero romano d'Oriente, il primo implosivo completamente e concluso con l'ascesa dei "barbari", il secondo capace di reinventarsi e resistere per altri mille anni, in forme diverse dall'originaria, ad esempio decidendo di affidare le terre ai soldati rientrati dalle zone di confine.

In base ad alcuni studi e calcoli condotti sui modelli di produzione e consumo attuali, si è stabilito che negli Usa il consumo di energia procapite è di 10 kW al giorno, di cui 9 sono assorbiti dalla macchina statale, in varie forme. Questo modello energetico è chiaramente insostenibile. Servono quindi proposte concrete per un'alternativa, rappresentate dalla necessità di spostare la circolazione della merce dal globale al locale. E diventa quindi centrale il concetto di resilienza, riportato in auge dalle *Transition Towns*, che implica la riscoperta della capacità di vivere più con l'ausilio di risorse locali che con l'ausilio di risorse provenienti da lontano. La prospettiva del *Transition Network* è infatti quella di mettere al centro i piccoli paesi, le comunità locali, ripensare la struttura edilizia, con le case passive, materiali ecologici locali, decentralizzare la produzione energetica mediante eolico e fotovoltaico in rete, accorciare la filiera alimentare basandola sul concetto di "cibo locale", eliminando tutti gli spazi verdi ornamentali, oltre ad aumentare le capacità locali di curare le malattie, secondo un concetto di

autonomia rispetto ai grandi centri urbani e alla grande distribuzione organizzata.

Tutti questi sono alcuni esempi di diversità di approccio fra il metodo preso in considerazione dalla transizione e l'ambientalismo tradizionale, che forse è una delle intuizioni migliori del movimento: il primo è un metodo olistico (soluzioni collettive), il secondo guarda i problemi singolarmente (soluzioni individuali); l'ambientalismo tradizionale punta sulla paura, su gruppi di pressione sul potere, e l'uomo della strada è un problema; la transizione sulla speranza, sul consenso dal basso, e l'uomo della strada è una risorsa.

Il metodo della transizione sembra capace, per ora, di creare un certo consenso, basato sulla coscienza dei problemi, e il profilo locale serve sostanzialmente a cercare di capire quali alternative sono possibili, partendo dai bisogni primari delle persone, in primis il cibo e l'energia, visto che in questo momento il sistema si mantiene proprio perché non si sa bene con cosa sostituirlo. A partire da questo poi si spera sarà possibile espandere l'esperienza a tutti gli altri ambiti.

È forse questo il vero elemento di novità di quest'epoca post-lavoro, che sta favorendo la sperimentazione di nuove forme di vita comunitaria. Sperimentate gente, sperimentate!

GENNAIO 2012



¹⁰ Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, New York & Cambridge, 2003.

La totalizzazione del rapporto di capitale

Vincenzo Fiano

Premessa

Dalla seconda metà degli anni '80 fino al 1994 un gruppo di comunisti delle province di Napoli e Caserta diede alla luce circa una decina di numeri di una rivista, il periodico marxista *Officina*, attraverso la quale espressero l'esigenza di rivedere alcuni fondamenti teorici che hanno accompagnato i marxisti nel '900 a cominciare dall'interpretazione leninista del capitalismo come sistema morente e prossimo alla dipartita.

Scopo di questo breve saggio¹ è cercare di ripartire, assieme ai marxisti di *Officina*, da una critica dell'economia politica in grado di muovere una nuova analisi sulla società attuale, individuando successivamente la funzione riservata, in un rinnovato schema teorico, alle migrazioni.

Cercheremo, infine, dei riscontri tangibili focalizzando una situazione concreta e a noi geograficamente vicina: l'Italia meridionale, con particolare riferimento alla "Castel Volturno Area", tra i territori più significativi dal punto di vista delle migrazioni sul suolo italiano ed europeo.

L'imperialismo era la fase suprema del capitalismo: ciò significa che esso, nelle sue condizioni, era arrivato al culmine della propria capacità di valorizzazione e che dunque l'unica speranza di sopravvivenza per i *capitalismi* fosse lo scontro diretto; effettivamente i fatti andarono in questo modo attraverso la prima e soprattutto la seconda guerra mondiale, ma, secondo il collettivo di *Officina*, nel compiersi di questi conflitti e nelle fasi intermedie e successive il rapporto di capitale andava modificandosi per ampliare le proprie possibilità di valorizzazione avvicinando «territori» finora ad essa sconosciuti; inoltre andava perfezionandosi una capacità di mobilitazione sociale generale che trovava nello Stato la sua maggiore reificazione.

La visione ottimistica leninista, presumibilmente condizionata da un momento storico in cui il lavoro ha veramente «rischiato» di vincere lo scontro col capitale, è legata all'idea di un capitalismo parassitario e putrefatto, limitato nella sua capacità espansiva, che trova nel *rentier* la sua figura chiave.

¹ Il presente articolo è in larga parte tratto dalla tesi in Filosofia politica intitolata *L'officina delle migrazioni, movimenti migratori e sviluppo capitalistico*. In particolare si tratta del primo paragrafo del IV capitolo, che analizza la "fase di totalizzazione del rapporto di capitale", come recita il titolo dell'articolo [N.d.R.].

Non è nostra intenzione negare che questa sia stata effettivamente *una* tendenza propria del capitalismo ma non è stata neanche l'*unica* e nemmeno la più forte: «il secolo XX non è stato solo quello della gigantesca lotta tra capitale e proletariato, ma anche quello della *gigantesca lotta del capitale con se stesso*» che ha portato ad «ad una terza fase» della sua esistenza, «dopo l'età della concorrenza e quella dei monopoli»². Questa ulteriore fase del rapporto di capitale, non ancora conclusasi, poggia su due piloni principali: la sua propria *totalizzazione* e l'*allungamento della giornata lavorativa sociale* a livello planetario.

Possiamo approcciare la *totalizzazione* partendo da un concetto elaborato dall'area dell'*Autonomia Operaia* e divenuto poi, come abbiamo visto, uno dei capisaldi dell'attuale teoria negriana: la *dislocazione produttiva del valore*, ossia il tramonto della produzione centralizzata fisicamente in unità produttive dalle dimensioni gigantesche e la sua disseminazione sociale. Mentre Negri iniziava già allora a scorgere nel proletariato il protagonista della storia nonché soggettività egemone in questa trasformazione, per *Officina* questo passaggio è appannaggio della capacità del capitalismo di cercare sempre nuove forme di valorizzazione attraverso un «movimento *estensivo* del rapporto di capitale» che penetra nuove sfere della vita che precedentemente gli erano sottratte, in particolare tutto ciò che riguarda il settore dei *servizi*: è in essi che oggi si rinviene «la principale allocazione dell'attività intellettuale e scientifica», divenuta «l'obiettivo vero del capitale»³. Giungiamo in questo modo al nodo della produzione *immateriale*, che si distingue da quella *materiale* per la mancanza di autonomia che l'esistenza concreta del suo prodotto mantiene nei confronti dell'attività che lo produce. La sua differenziazione rispetto quella *materiale* si intreccia spesso con la distinzione marxiana tra lavoro «produttivo» e «improduttivo»: «è produttivo solamente quell'operaio che produce plusvalore per conto del capitalista, ossia che contribuisce all'autovalorizzazione del capitale»⁴. Con ciò non si sostiene che le due differenziazioni esprimano in realtà la stessa cosa: la produzione *materiale* può anche essere capitalistica-mente improduttiva, anche se ormai questa possibilità è praticamente scomparsa, così come la produzione *immateriale* può considerarsi produttiva, anche se in modo indiretto.

Secondo Lucia Pradella, in Marx la valutazione esatta della produttività del lavoro emerge guardando la cornice complessiva dell'«organismo produttivo ge-

² *Il rapporto totale di capitale*, in *Officina* n. 6, gennaio 1990, p. 3.

³ *Ibidem*, p. 4.

⁴ K. Marx, *Il Capitale*, Newton, Roma 1996, p. 372.

nerale [...]. La definizione di lavoratore produttivo rimane valida per il lavoratore complessivo, ma non per ogni suo membro isolatamente preso»⁵. Nella prospettiva marxista che nulla vuol concedere all'ipotesi della disseminazione della produzione *diretta* del valore, le mansioni improduttive sono comunque espressioni dell'antagonismo tra capitale e lavoro per via della condizione di salariati dei propri lavoratori, ma restano d'altra parte inesorabilmente improduttive se non collocate nel meccanismo generale, dove sono al servizio della produzione industriale di merci che resta il perno della valorizzazione capitalistica; esse esprimono perciò un valore *indiretto* nella misura in cui creano condizioni più favorevoli alla sua formazione: il loro valore consiste perciò in una *proiezione* dell'aumento del valore reale che, grazie al loro apporto, si riesce a raggiungere nel lavoro produttivo. In ogni caso anche queste attività vengono definite sotto la forma del lavoro salariato che «si generalizza anche a lavori non immediatamente sussunti al capitale»⁶. Secondo gli autori di *Officina*, invece,

in tempi anche recenti, parte delle attività lavorative [...] era svolta o controllata da classi diverse da quelle originate, direttamente, dal rapporto di produzione capitalistico, queste classi si sviluppavano e vivevano come forze produttive non immediatamente interne a quel rapporto. [...] L'insegnamento, ad esempio, o la distribuzione, erano attività svolte da classi non borghesi, né [da] proletari⁷.

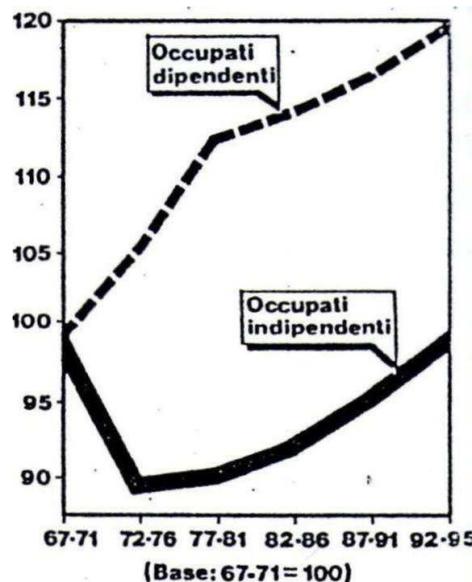
Quindi, al contrario di altri settori produttivi che, come la manifattura, vennero immediatamente risucchiati nella sussunzione formale, le mansioni cui *Officina* fa adesso riferimento sono state per lungo tempo colte solo tangenzialmente dal capitalismo e ricompensate ancora con forme di reddito, mentre oggi rappresentano i nuovi "territori" in fase di inclusione nell'estensione *orizzontale* del rapporto di capitale.

La manifestazione concreta di tale processo lo si vede dalla drastica riduzione dell'esercizio come *libera professione* di attività rientranti nei «grandi settori del "terziario": energia, comunicazioni e trasporti, scolarizzazione, ricerca scientifica, assistenza e previdenza sociale. In essi si è costantemente attivata la moltiplicazione, la innovazione e la diversificazione delle prestazioni»⁸, sotto il segno di una crescente *salarizzazione* della forza lavoro in esse impiegata che sta provocando il peggioramento del-

le sue condizioni che prima la situavano in un livello intermedio tra ceti medio e proletariato.

Questa tendenza è rilevata da *Officina* sin dalle sue prime "uscite":

Grafico 1 – Come cambia l'occupazione in Italia



Fonte: *Diamo a Marx quel che è di Marx*, in *Officina* n.2, gennaio 1988, p. 8.

Oggi, a distanza di oltre vent'anni, questa tendenza nella situazione occupazionale italiana è andata sempre più approfondendosi: secondo l'Istituto Censis, «nell'ultimo decennio, a fronte di una crescita del lavoro dipendente di 2.406.000 unità (+16,2% tra il 1999 e il 2009), i lavoratori autonomi sono diminuiti di circa 200.000 unità (-3,8%), portandone l'incidenza complessiva sul totale degli occupati dal 26,6% al 24,5%»⁹.

A questa estensione orizzontale inizia a seguirne una *in profondità del rapporto di capitale* che corrisponde alla sussunzione *reale* di tali mestieri al capitale stesso. Fondamento di tale movimento è la crescente *alienazione* che emerge da due aspetti relativi alle attività interessate da questo processo: innanzitutto da esse «deve uscire un prodotto» che «deve avere un valore» e «dentro la sua composizione di valore ci deve essere una quota derivante da un plus-lavoro, ovvero da un lavoro non retribuito»; il primo livello dell'alienazione deriva quindi dall'estrazione di plus-valore, mentre il secondo interessa invece la separazione sempre più netta del lavoratore dalla proprie abilità lavorative: la sottomissione reale del lavoro al capitale è intesa come «passaggio dal lavoro concreto, dove l'erogatore conserva le proprie abilità e la conoscenza del pro-

⁵ L. Pradella, *L'attualità del Capitale*, Il Poligrafo, Padova 2010, p. 66.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Tornando a Marx per riprogettare il futuro*, in *Officina* n. 6, gennaio 1990, p. 3.

⁸ *Ibidem*, pag. 4.

⁹ CENSIS, *44° Rapporto sulla situazione sociale del paese*, Franco Angeli, Milano 2010.

cesso lavorativo, al lavoro astratto, dove l'erogatore è pura energia»¹⁰.

Marx ribadì più volte che, con l'aumento delle macchine e della divisione del lavoro, «il lavoro si *semplifica*. L'abilità particolare dell'operaio perde il suo valore. Egli viene trasformato in una forza produttiva semplice, monotona, che non deve più far ricorso a nessuno sforzo fisico e mentale»¹¹.

È solamente a questo punto, secondo gli autori di *Officina*, che nella fase della *totalizzazione* si compie il processo di trasformazione dei "semplici" salariati in proletari a tutti gli effetti: la determinazione di "proletario" emerge, infatti, solo da un rapporto particolare tra lavoro *morto* e lavoro *vivo* in cui quest'ultimo perde definitivamente le proprie abilità concrete in favore della macchina, al cui servizio invece si pone ormai lavoro astratto da parte del lavoratore.

Ebbene, l'estensione *in profondità* di questo rapporto di capitale che fino a poco fa riguardava soltanto il lavoro materiale, di fabbrica, oggi si sta volgendo anche all'attività intellettuale grazie al costante avanzamento della *tecnologia informatica* in grado di generare macchine che *catalogano e archiviano arrivando finanche a progettare*. Le macchine, o meglio il sistema macchinino sempre più automatizzante, scalza l'essere umano dal ruolo di soggetto principale nella caratterizzazione della produzione, così come previsto da Marx che nel *frammento sulle macchine* preconizzò la riduzione del lavoro dell'operaio «a una semplice astrazione di attività [...] determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario, e non viceversa»; nello stesso passo viene poi evidenziato il ruolo dell'Individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza¹².

Siamo nel punto cruciale del ragionamento: gli autori di *Officina* vedono nella figura dell'*Individuo Produttivo Sociale (IPS)* la chiave di lettura principale della nuova fase capitalista.

Nel ciclo del capitale D-M-D₁ indicante la tras migrazione del valore in varie espressioni concrete, il valore-lavoro veniva immediatamente trasmesso all'oggetto-merce, mentre oggi esso «passa prima per la sua trasformazione in individuo produttivo sociale»¹³, definibile come l'insieme dei processi produttivi del capitalismo che tengono conto dei rap-

porti di produzione, della forza lavoro disponibile, del grado di sviluppo del sistema macchinico e dell'effettiva mobilitazione del corpo sociale, ed espressione dunque della combinazione del valore-lavoro prodotto nei tantissimi segmenti produttivi, in tendenziale estensione a tutta l'attività umana, specialmente nel terziario.

È questa sua peculiarità a renderne complessa l'espressione numerica: la sue reificazioni finali che protraggono il processo di valorizzazione sono sempre le merci, ma non possiamo pensare al suo valore complessivo come alla somma del valore di ogni singola merce: il plusvalore

determinabile come quota valore in qualsiasi merce, è diventato una realtà compiutamente bi-dimensionale: una parte, progressivamente quella più piccola, è data dal plus-lavoro immediato; un'altra, progressivamente quella più grande, è data da quote parti di tutto il plus-lavoro sociale»: è questo l'*Individuo Produttivo Sociale*, configurabile a questo punto come "un vero e proprio coefficiente, storicamente variabile ma comunque descrivibile in termini matematici"¹⁴.

L'*IPS* è dunque un fattore moltiplicatore della generale capacità produttiva sociale e, secondo *Officina*, segna l'ingresso nella fase, prevista da Marx, in cui «la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro». Tale potenza dipende «dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione»¹⁵.

Ciò significa che oggi ha sempre meno senso parlare dell'incidenza indiretta del lavoro "improduttivo" nella definizione del valore: giacché la produzione di valore (e di plusvalore) ha davvero abbattuto gli argini conquistando progressivamente tutti le dimensioni dell'esistenza; eppure, se la parabola teorica sembra qui riportarci da Negri ed Hardt e alla produzione di valore *oltre misura*, va ricordato che il valore espresso dall'*IPS* ha la funzione del *coefficiente*, in qualità di valore sociale generale che diviene un agente moltiplicatore del valore specifico delle merci. Lo scontro sul valore è tutt'altro che tramontato. La formula per indicare il plusvalore "semplice" è:

$$Pv = L - V$$

dove *L* sta per il lavoro complessivo e *V* per il valore necessario alla riproduzione della forza lavoro; nella fase della totalizzazione del capitale la formula di-

¹⁰ *Ibidem*, p. 5.

¹¹ K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, pp. 61, 62.

¹² K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, quaderno VI, pp. 33-39, in: http://www.sitocomunista.it/marxismo/Marx/Grundrisse/Marx_Karl_-_Grundrisse_3c_-_Il_Capitale.pdf.

¹³ *Tornando a Marx per riprogettare il futuro*, in *Officina* n. 6, gennaio 1990, p. 7.

¹⁴ *La crisi economica nell'epoca del rapporto totale di capitale*, in *Officina* n. 9, marzo 1993, p. 12.

¹⁵ Marx, *Lineamenti fondamentali della ...*, cit., p. 38.

viene complicatissima perché *Pv* adesso non deve riassumere solamente la differenza tra *L* e *V* a cui concorreva indirettamente il lavoro improduttivo, perché *Pv* è diventato *Pv.x*, dove *x* sta per quel coefficiente che riassume in sé la potenza degli agenti, la cui determinazione, a parere di *Officina*, non è impossibile ma risulta davvero complicata: se qui fossimo in grado di dedurre la formula equivalente, probabilmente staremmo scrivendo *Il "nuovo" capitale*.

L'ultimo aspetto generale che si vuol approfondire della fase della *totalizzazione* del rapporto di capitale è il ruolo dello Stato, da non intendersi qui come astratto "potere politico" concettualmente separato da quello economico e soprattutto proiezione di quest'ultimo in una *sovrastruttura*: l'attuale forma capitalistica, stringendo molto di più i legami tra questi due campi che «si reggono a vicenda, non come in passato restando in due sfere separate, implica infatti una dimensione produttivistica dell'oppressione e una dimensione oppressiva della produzione». Essa dunque opera confondendo entrambe «nei medesimi luoghi e riducendo tutto (tendenzialmente) ad un unico luogo produttivo/oppressivo»¹⁶.

Nel corso di questa tesi¹⁷ abbiamo visto come lo Stato sia stato dato per sovranità moderna ormai superata, anche se nella forma e non nelle funzioni, da Negri ed Hardt; siamo poi tornati indietro a Marx, di cui abbiamo indirettamente evidenziato l'individuazione dello Stato come il pilastro dell'accumulazione originaria del capitalismo; adesso, per riconfigurare il ruolo secondo il pensiero di *Officina* dobbiamo ripartire nuovamente da Lenin e dalla sua teoria sulla «trasformazione del capitalismo monopolistico in capitalismo monopolistico di Stato», la cui oppressione delle classe lavoratrici «acquista dimensioni sempre più mostruose»¹⁸ e il cui operato organizzativo-militare risultava sempre più indispensabile alla sopravvivenza del capitale.

In *Officina* la grande guerra è considerata come il momento storico che sancisce definitivamente la fine dell'epoca dello Stato "liberale", risultato efficace nella costruzione di apparati polizieschi e nell'attuarsi della colonizzazione, ma al tempo stesso inadeguato a rispondere ad ulteriori esigenze: tra queste segnaliamo la spinta crescente di un proletariato sempre più numeroso, una società sempre più complessa da gestire e soprattutto l'articolazione di una borghesia sempre più forte ma incapace

di consolidare i propri interessi come *classe collettiva*.

La grande guerra fu un evento importante per il capitale: la produzione nei paesi belligeranti fu interamente riorganizzata e condotta a pieno ritmo, avendo lo Stato come acquirente sicuro¹⁹: la guerra

diviene totale nel senso che impegna e finalizza l'intera economia e tutta quanta la società civile. Le nazioni diventano degli enormi produttori, la produzione sociale si combina e si integra al massimo grado; l'individuo produttivo sociale previsto da Marx diviene finalmente concreto; ed alla guida di questo processo, cuore e cervello del processo stesso, si pone lo stato²⁰.

Inizia qui il processo di *totalizzazione del rapporto di capitale*, la cui prima fase possiamo ritenerla chiusa con la crisi del 1929.

La seconda fase vide generarsi vari modelli organizzativi dello Stato volti al superamento della crisi quelli più interessanti ed estremi furono il *new deal* e il *nazismo*, tra i quali si posero gli altri paesi capitalistici su livelli intermedi.

Sorvoliamo sulla considerazione di *Officina* sull'URSS che, in questa seconda fase, è considerata ugualmente aderente ai processi di riorganizzazione statale nei processi di *totalizzazione* con la specificità di elementi prettamente socialisti: il discorso andrebbe qui ad allargarsi a macchia d'olio e ci distoglierebbe eccessivamente dall'indirizzare la nostra ricerca su un ambito specifico.

Ci focalizziamo qui sul capitalismo americano e sulla sua figura chiave in quel frangente: John M. Keynes, secondo il quale bisognava porre sotto la guida dello Stato l'organizzazione dell'ampliamento della circolazione del capitale e anche buona parte della sua realizzazione, mediante grandi investimenti, ad esempio, nelle opere pubbliche; la successiva distribuzione dei salari avrebbe così rimesso in moto l'economia. Dall'applicazione di questo modello si deduce che lo Stato ha, o ambisce ad avere, la potenza di «poter assumere in proprio la gestione produttiva di quantità di capitali che nessun capitalista privato avrebbe mai potuto concepire», nonché di «poter assoggettare al lavoro per la valorizzazione del capitale milioni e milioni di uomini *spinti fuori dai circuiti produttivi*»²¹.

Questa capacità nel secondo conflitto mondiale, quale terzo momento del processo di *totalizzazione*, viene notevolmente estesa e portata ad una maggiore profondità: il caso del *nazismo* ne è l'esempio più interessante: solitamente si bolla questo regime

¹⁶ *Due o tre cosette da ripensare insieme*, in *Officina* n. 9, marzo 1993, p. 2.

¹⁷ Vedi nota 1, [N.d.R.].

¹⁸ V. Lenin, *Stato e Rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 55.

¹⁹ Tale questione è trattata nel Cap. I della tesi [N.d.R.].

²⁰ *Lo stato imperialista nel XX secolo*, in *Officina* n. 3, luglio-settembre 1988, p. 6.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

come una follia, frutto di delirio e irrazionalità; esso fu invece figlio legittimo anche se non riconosciuto del capitalismo, sua propria applicazione particolare in un contesto «di una guerra generale, con occupazioni territoriali prolungate, e che ha il fine di realizzare in un breve lasso di tempo un impero poggiate su due pilastri: un'industria d'avanguardia in madrepatria e un'agricoltura intensiva nelle zone dominate»²². Per questo, ciò che spesso è rappresentato come “un passo indietro” dell'umanità è invece una *proiezione verso il futuro*, o meglio verso uno dei possibili futuri che riserva lo sfruttamento capitalistico in una delle sue eventuali concretizzazioni. La quarta fase del processo che stiamo analizzando si prolunga nel secondo dopoguerra fino al 1971 e trova i suoi momenti costitutivi nella ricostruzione postbellica e nell'inesco più determinato del processo di mondializzazione del capitalismo quale sistema economico e sociale che va estendendosi all'intero pianeta. Arriviamo così all'ultimo stadio, quello in cui è apparentemente più difficile credere in un ruolo forte dello Stato per via di due elementi: il crescente potere delle multinazionali e degli organismi sovranazionali e le continue privatizzazioni con le quali esso sta progressivamente cedendo importanti settori dell'economia storicamente “pubblici”: con queste motivazioni, i governi nazionali sono spesso raffigurati come «relitti galleggianti nei flussi agitati dalle forze economiche globali»²³. Ciononostante, secondo *Officina*, la fisionomia del capitale nella fase della *totalizzazione* è ancora quella nazionale e l'intervento dello Stato, oltre a non scomparire del tutto dal punto di vista quantitativo, va incrementandosi *qualitativamente*: esso «è l'unico che può ancora garantire [...] il funzionamento, la riproduzione e il controllo dell'individuo produttivo sociale» mentre «nessun capitalista, nessun singolo spezzone di capitale, per quanto forte, grande e influente, può assumere questo ruolo»²⁴. Dunque, lo Stato rimane il pilastro degli interessi del *capitalista collettivo*, capace di interagire con l'intera società e interpretando questo ruolo come controllore, regolatore ed ispiratore delle operazioni dell'*Individuo Produttivo Sociale*, incoraggiando particolari settori dell'economia anche con investimenti diretti, rendendo possibili aumenti sempre maggiori della produttività e scardinando le possibilità di autodifesa della forza lavoro. In pratica, l'obiettivo dello Stato non è più, come negli anni del *new deal*, la gestione *immediata* di ampi spezzoni della produ-

zione, bensì quello di essere l'apice *direzionale* della società, il garante del funzionamento generale dell'*IPS*; a questa tendenza *centripeta* che fa dello Stato il *timoniere* sociale ed economico, corrisponde anche una forza *centrifuga* che invece diffonde orizzontalmente la gestione di una produzione che è sempre più segmentata: «in questo momento la totalizzazione forma ed amplia una propria entusiastica base sociale, quella piccola borghesia gestionale che è così ben visibile nel pubblico impiego, ma che non manca neppure nelle aziende private»²⁵. Tale borghesia non rientra nella definizione di “aristocrazia operaia” perché quasi del tutto estranea ai meccanismi produttivi e rivolta solo alle funzioni di controllo e sorveglianza.

Possiamo fornire un esempio concreto di questa gestione bidirezionale del capitale rifacendoci ai recenti sviluppi della politica economica in Italia. Qui la FIAT, con i referendum promossi a Pomigliano prima e a Mirafiori poi, ancora una volta ha giocato il ruolo di *ariete* per l'introduzione della possibilità di accordi specifici a livello aziendale che derogano dallo Statuto dei Lavoratori, confermandosi così *avanguardia della borghesia imprenditoriale italiana*. A quel punto il Governo ha tracciato la nuova rotta generale: nella Manovra Finanziaria 2011 è comparso l'Art. 8 che, di fatto, svuota lo Statuto dei Lavoratori della sua efficacia avallando «contratti collettivi sottoscritti a livello aziendale o territoriale da associazione dei lavoratori comparativamente più rappresentative sul piano nazionale o territoriale»²⁶.

È chiara in questo esempio la centralità del ruolo dello Stato: la FIAT, importante rappresentante del capitalismo italiano, pur avendo il “merito” di aver creato il *precedente*, non sarebbe mai riuscita a penetrare la società, il mondo del lavoro e delle contrattazioni con la stessa portata di intensità ed estensione che può avere lo Stato. La sua funzione non corrisponde più alla gestione *diretta* della maggior parte della produzione: esso ne deve invece tracciare la rotta, spianarle la strada, controllarne i processi, correggerne gli errori.

La tesi di *Officina*, dunque, segna un utilizzo continuo e al tempo stesso sempre diverso dello Stato da parte del rapporto di capitale: inizialmente esso, dominato dai suoi impulsi della libera concorrenza, se n'è servito come un *bastone nodoso* che, con le sue sporgenze del colonialismo, dei tributi, del debito pubblico e del protezionismo ha seminato distruzione e accumulazione originaria; coi monopoli esso è diventato una lancia con cui forzare sempre nuovi

²² *Il vero imputato è il capitalismo*, in *Officina* n. 0, giugno 1987, p. 17.

²³ J. Brecher, T. Costello, *Contro il capitale globale – Strategie di resistenza*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 29.

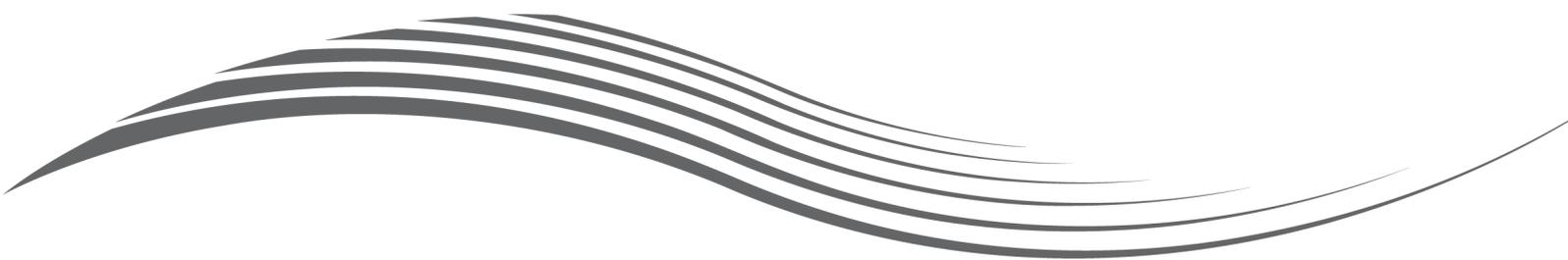
²⁴ *Una presentazione necessaria (di Bukharin e di noi stessi)*, in *Officina* n. 3, giugno 1988, p. 11.

²⁵ *Il rapporto totale di capitale*, in *Officina* n. 6, gennaio 1990, pag. 8.

²⁶ D.L. 138/2011, art. 8, comma 1, in: http://datastorage02.maggioli.it/data/docs/moduli.maggioli.it/138_coordinato.pdf.

territori fino a compiere la spartizione del mondo; si è ulteriormente mutato in pistoni e fucili che hanno organizzato una produzione sempre più combinata e conflitti mondiali tra le popolazioni; già in queste fasi, però, il capitale ancora vi lavorava giorno e notte come uno scultore modella in continuazione la sua opera più pregiata, trasformandolo nella sua forma generale contemporanea: la bacchetta del direttore d'orchestra che gestisce i movimenti dell'*Individuo Produttivo Sociale*.

NOVEMBRE 2012



L'immaginario sessualizzato come costruzione mediatica

Cenni sul sessismo cognitivo nei media

Eugenio Maddalena

*Sesso, consolazione della miseria!
La puttana è una regina, il suo trono
è un rudere, la sua terra un pezzo
di merdoso prato, il suo scettro
una borsetta di vernice rossa:
abbaja nella notte, sporca e feroce
come un'antica madre: difende
il suo possesso e la sua vita.*

(Pier Paolo Pasolini, *La religione del mio tempo*, 1961)

Premessa

Quando pensiamo al termine "società" immediatamente ci balena alla mente l'immagine di un *corpus* organico, funzionale, che scorre nei suoi meccanismi e ingranaggi in maniera fluida: ogni tassello è necessario ad un altro come un puzzle che alla fine mostra una figura ben definita. Questo tipo di ragionamento, come è ovvio, è assolutamente semplicistico e fuorviante ma non è una "colpa" pensare in questi termini. È piuttosto una "modalità" di rappresentare le cose che ci è stata messa davanti attraverso la creazione e la diffusione di una serie di stereotipi vuoti.

Per spiegarmi meglio non posso fare a meno di riportare quanto scrivevano negli anni settanta Berger e Berger sul processo di socializzazione:

la socializzazione è un processo attraverso il quale l'individuo giunge ad una maturazione umana completa e alla realizzazione del suo massimo potenziale. La socializzazione è un processo di iniziazione ad un mondo sociale, con le sue forme di interazione ed i suoi numerosi significati¹.

Qui gli autori si concentravano soprattutto sulla formazione del "bambino", della sua crescita e maturazione, di come sarebbero venute fuori le sue categorie interpretative, di come avrebbe compreso il mondo circostante e, come lo avrebbe esteriorizzato.

Gli autori fanno riferimento ad un universo simbolico in cui il "bambino" agisce, analizza, tocca, annusa, osserva, dialoga, immagina... in due parole "interpreta attivamente".

È proprio sul concetto di interpretazione che voglio porre l'attenzione. Il nostro "leggere" le cose avviene attraverso una sorta di corridoio che ci porta in varie direzioni, creato da pareti che altri hanno edifi-

¹ P.L. Berger, B. Berger, *Sociologia – la dimensione sociale della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 74.

cato per noi (o meglio che altri hanno imposto che ci costruissimo in un dato modo), pareti che nemmeno ci accorgiamo di avere grazie al bombardamento che riceviamo dal mondo dell'*infosfera* dal quale attingiamo quotidianamente. La tesi che riporto in questo elaborato è proprio questa: il nostro modo di introiettare – e poi di esteriorizzare – la sessualità, il mondo definito astrattamente come "femminile"², le relazioni con l'altro sesso e la sua monodimensionalità in un quadro di dominio maschile sono prodotti creati da noi e per noi³, da un'esigenza che risponde ai bisogni di riproduzione del capitale.

Devo necessariamente specificare cosa si intende qui per "capitale" per evitare spiacevoli fraintendimenti: ciò che intendo è *l'insieme totale di valore* di tutte le merci determinato dal valore reale (di scambio) di una merce e dal suo plus-valore. Il plus-valore di una merce è immediatamente collegato alla costruzione dell'immagine stereotipata della donna nell'era mediale contemporanea attraverso quello che viene chiamato – con toni incomprensibilmente referenziali – "marketing", ma a questo ci arriveremo tra poco. Prima dobbiamo necessariamente passare per il concetto di "fruizione mediale" che non subirà una trattazione antropologica (come ben dovrebbe in altre sedi), ma piuttosto si focalizzerà su come esso viene strumentalizzato in senso performativo da un certo tipo di classe, che impone i propri valori e – per quel che concerne l'elaborato – i propri gusti.

Il ruolo della percezione e in particolare della fruizione delle immagini

Franco "Bifo" Berardi nel 2006, nell'ambito di un'introduzione ad una ricerca sul mediattivismo affermava che

chi intende comunicare con la nuova generazione videoelettronica deve tener conto di come funziona il cervello collettivo post-alfabetico, tenendo conto dell'avvertimento di McLuhan: nella formazione culturale il pensiero mitico tende a prendere il posto principale rispetto alle forme del pensiero logico-critico⁴.

Per "pensiero mitico" qui si intende l'astrazione non ragionata e cristallizzata di ciò di cui fruiamo attraverso il *visibile* contrapposto all'*intelligibile*, ovvero il processo della mitizzazione in quanto tale. In altre parole, quando ci troviamo di fronte ad un testo scritto il nostro cervello elabora le informazioni in

² In contrasto con un altrettanto astratto mondo "maschile".

³ Non intendo qui soffermarmi su retoriche deterministiche del tipo "è nato prima l'uovo o la gallina".

⁴ F. Berardi, *Skizomedia: tre decenni di mediattivismo*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 8.

modo critico, le confronta con le altre conoscenze di cui fa parte il “tipo scritto” e le interpreta in quella particolare funzione; nel momento in cui, invece, ci troviamo di fronte ad immagini, che ci scorrono davanti costantemente e le recepiamo in modo passivo (esempio su tutti il rotocalco televisivo dei consigli per gli acquisti) la nostra mente crea delle categorie, le modella e le relega nel “magazzino” dei meccanismi interpretativi.

Le “immagini” con cui ci troviamo a rapportarci tutti i giorni, penso in modo particolare alle pubblicità, ma anche ad alcuni servizi o programmi televisivi, radiofonici, ad alcune canzoni o ai videoclip delle stesse, hanno un valore performativo, per non dire didascalico. Gli *input* – in particolar modo quelli visivi – a cui siamo sottoposti quotidianamente contribuiscono a formare le nostre rappresentazioni collettive e il nostro senso comune.

Laura Corradi, nel suo recente libro “Specchio delle sue brame” ci fornisce una descrizione dell’invasività quotidiana di *input*, riferita alle pubblicità:

Siamo esposti ogni giorno a messaggi commerciali su giornali, riviste, televisione, radio, strade, autobus, stazioni; coprono edifici, tabelloni e negozi; entrano nelle nostre case, in volantini, dépliant, computer, cellulari. *Permangono nelle nostre menti come residenti particolari, si annidano nei nostri ricordi.* Nessuno/a è esente dallo show⁵.

Il problema è di carattere semiotico. Gli *input* che riceviamo sono sostanzialmente *sistemi di segni* che divengono “icone” interpretabili. Il pubblicitario che concepisce queste icone sa bene l’effetto che crea – ad esempio in una pubblicità – se pone un’automobile in un contesto di campagna (target: famiglie) o la stessa in uno scenario di fulmini e tempeste in cui l’autovettura resiste al clima impervio (target: i giovani). Il carattere *cognitivo* della visualità è ben spiegato da Marina Ciampi nel suo recente lavoro sulla sociologia visuale:

Nella cultura occidentale moderna *vedere* vuol dire sapere, conoscere: è ormai indiscusso che vi sia stata e vi sia ancora una forte egemonia dello sguardo nella costruzione della conoscenza. L’uomo mediante il complesso sistema visivo interagisce con il mondo esterno: tutto ciò che lo circonda e viene mediato dalla percezione visiva lo modifica, ma nel contempo egli condiziona il proprio ambiente nel continuo rapporto comunicativo con gli altri individui⁶.

⁵ L. Corradi, *Specchio delle sue brame: analisi socio-politica delle pubblicità: genere, classe, razza, età ed eterosessismo*, Ediesse, Roma 2012, p. 26 [corsivo mio]

⁶ M. Ciampi, *La Sociologia Visuale in Italia. Vedere, Osservare, Analizzare*, Bonanno Editore, Roma 2007, p. 25.

Proprio in questo rapporto comunicativo/dialettico ritroviamo il valore performativo: le immagini “annidate” stanno lì nascoste, a fare il loro lavoro e cioè a modellare “i gusti” e a introiettare un certo tipo di immaginario. Se io decido di comprare quell’automobile di certo non penserò esplicitamente “quella macchina resiste ai fulmini quindi sono *cool*”, ma qualcosa dentro di me mi porterà a quella scelta perché sono “cognitivamente” (leggi: inconsciamente) sensibile a quel tipo di *input*.

Su questo principio si basa il marketing contemporaneo, sull’ “immagine che rimane”, sul logo che crea un’ideale nel quale rispecchiarsi – si registrano casi di persone che negli anni novanta si sono tatuate il logo dell’azienda “Nike” perché li faceva “sentire sportivi”⁷ – e altre retoriche similari. Cosa ha a che fare tutto questo con la creazione della “femminilità”, o meglio di ciò che è comunemente sentito come “femminile”, relegato alla sfera del “gentil” sesso o di certe tipizzazioni? Cosa ha a che fare questo con il sessismo e con l’accettazione comune del “dominio maschile”? E cosa c’entra con il plusvalore accennato nella premessa? Ancora una volta trovo comodo, oltre che opportuno, far rispondere a Laura Corradi:

Curve femminili, sospiri voluttuosi, sguardi intriganti sono adoperati per pubblicizzare sigarette, alcolici, automobili e via via per tutti gli oggetti, dai più esclusivi ai più accessibili. [...] Da corpi completamente vestiti fino ai nudi, da posture tradizionali fino a quelle oscene, dall’esposizione di gambe e scollature fino alle angolature più rilevanti: l’intimità femminile ha perso ogni segreto ed è stata riscoperta come *valore aggiunto per la merce*⁸.

Se le categorie che ci fanno da modello (che prendiamo come simbolo e ideale da imitare), se ne facciamo un *habitus* e se esse si insinuano inconsciamente attraverso processi di medializzazione servi del marketing, non siamo forse “educati” da quel modello? L’educazione del visivo passa anche attraverso la sessualità, o meglio in quello che pensiamo debba essere: una sessualità arbitrariamente canonica e non esente da “perversioni” (in senso lato), etero-normata dove il dominio maschile regna incontrastato. Prima di passare ad una breve rassegna di casi concreti, è bene specificare che la questione del “valore aggiunto” all’interno della merce è insita nel concetto di marketing definito come:

L’insieme delle attività e dei metodi volti a una migliore commercializzazione dei beni e dei servizi prodotti da una società, basati su ricerche di mercato che consen-

⁷ Casi di questo genere sono narrati da Naomi Klein nel suo fortunato *No Logo*.

⁸ Corradi, *cit.*, pp. 28 e segg. [corsivo mio].

tono di determinare le politiche più opportune di prezzo, distribuzione, vendita, pubblicità, ecc.⁹.

Come è ovvio questo tipo di attività ha un costo, che comporta un aumento del prezzo del bene in termini di "valore di scambio". Non è solo una questione di prezzo tangibile, ma anche di "valore d'uso": dato che la pubblicità imprime un'ideale alla merce, chi ne usufruisce non penserà solo all'utilità oggettiva ma anche a quella simbolica infusa dal *brand* (ad esempio «stile, tecnologia e libertà» della pubblicità della *Hyundai ix35*¹⁰, oppure, per rimanere in tema di sessismo, lo spot della *Renaul Twingo Miss Sixty*¹¹ in cui si proclama che la «competizione è femmina»), il quale si sentirà legittimato ad alzare il prezzo e – quindi – a destinare il prodotto a questa o a quella classe sociale.

Un paio di esempi concreti

Qui di seguito verrà proposta un'immagine pubblicitaria che non è particolare o diversa dalle altre, anzi rappresenta proprio una tipica sponsorizzazione – in questo caso della marca Sisley – per il vestiario (ma potrebbe essere di qualunque altra cosa, dal caffè alle saponette, dal dentifricio a un portasigari):



Lo studio della dimensione denotativa, unita a quella connotativa, in un'immagine passa per il linguaggio iconico: cioè i singoli elementi presenti nella foto che possono rimandarci a significati non "altri" rispetto al significante (ad esempio la giacca elegante può darci l'idea del "lusso"). Oltre all'analisi iconica bisognerà provvedere a quella iconografica, cioè allo

studio del significato generale dell'immagine, una volta messi insieme i vari elementi iconici (ad esempio, l'idea del lusso unito a un'idea di sfruttamento del corpo femminile ci dà l'idea di una casa chiusa). Entrando nello specifico dell'immagine e volendo unire insieme la dimensione iconica con quella iconografia, possiamo isolare alcuni elementi che ci forniscono un'interpretazione classista e sessista dell'immagine: il vestiario dell'uomo è elegante, di "classe", impreziosito da gioielli vari tra cui la croce – che qui non ha alcun valore religioso, semmai è un richiamo ad un certo tipo di immaginario *hip hop* proprio del "ghetto" che è salito di classe diventando oggetto di lusso – e l'orecchino; la donna indossa un "body" trasparente che non nasconde nulla, la testa rivolta verso il basso e girata rispetto a "chi scatta la foto" (notiamo che il fotografo è ben presente all'interno di questa narrazione grazie al flash stampato sulla parete) è una posa di "vergogna per ciò che si sta facendo", una vergogna ovviamente solo femminile contro l'ostentazione fiera del maschio dominante; la parete nera suggerisce che non si tratta di un luogo domestico, sembrerebbe la parete di un locale e quindi un momento di vita notturna e di trasgressione; l'azione è che l'uomo tocca i glutei della donna con la compiacenza/vergogna di quest'ultima e con la conseguente soddisfazione machista dell'uomo.

Cosa ci insegna un'immagine di questo tipo? I messaggi che si insinuano nelle nostre menti sono ovvi e lo sono proprio perché da anni subiamo l'interiorizzazione di certi concetti eteronormativi, sessisti e in questo caso anche classisti dato gli accessori (gioielli, etc) indicano che il ceto elevato può permettersi "quella vita", connotata da quel vestiario. La donna che deve nascondere il volto dall'obiettivo è un elemento, ovvio, di inferiorità nei confronti dell'uomo, che invece si mostra fiero di ciò che sta facendo, di ciò che sta possedendo e che addirittura si fa fotografare: l'uomo è orgoglioso, elegante, ricco, curato contrapposto alla donna che è monda, impudica, colpevole e quindi "clandestina", nascosta, accusabile, inequivocabilmente inferiore.

L'antropologa Françoise Héritier, a questo proposito, ci ricorda che

Alla voce *Donna*, il *Grand dictionnaire* du XIX siècle (1866-76), poco più di un secolo fa, scriveva: «in che cosa consiste l'inferiorità intellettuale della donna? [...] Che cosa le manca? Il fatto di produrre germi, ossia idee», assimilando, con un rapido giro di pensiero e di scrittura, l'idea creatrice al seme riproduttore. L'inferiorità intellettuale femminile è quindi postulata di primo acchito, senza che la si debba indagare: niente seme, niente germi, niente idee, ritrovando, senza doverla elaborare concettualmente, la nozione quasi universale

⁹ Definizione di "marketing" presa da De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2000, p. 1467.

¹⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=sdmsQfzUBkM>, url consultato il 29/11/2012 alle ore 12:32.

¹¹ <http://www.youtube.com/watch?v=G9-n16CHxU4>, url consultato il 29/11/2012 alle ore 12:37.

di una continuità tra materia celebrale e materia seminale¹².

Se consideriamo il mezzo stampa del *Grand dictionnaire* come mezzo mediatico e di modellamento culturale (delle élite, al tempo), sembra che non sia cambiato molto: l'inferiorità femminile è riprodotta ossessivamente dalle pubblicità, dai giornali e telegiornali, da un certo tipo di immaginario legato alla musica pop – che di fatti è più marketing che cultura, più “hype” che sostanza – attraverso un linguaggio iconico per nulla subliminale. Propongo al lettore di provare a fare analisi di questo genere (sulla dimensione iconica/iconografica) in tutti i luoghi pubblici in cui gli capita di incontrare cartelloni pubblicitari o qualunque altra cosa abbia un rilevanza mediatica. Si stupirà delle innumerevoli volte che incontrerà messaggi classisti, razzisti e soprattutto sessisti.

Prendiamo ora in considerazione un articolo *online*¹³ (a firma di Franco Bechis) del noto quotidiano *Liberio*, in particolare l'immagine ad esso associata:



L'immagine fa da corredo al titolo *La culona Merkel ha distrutto l'euro*. Anche questo articolo non sfugge alle logiche di mercato dato che il titolo stesso – con immagine annessa – fa da auto-marketing in termini di “visualizzazioni” e perpetua e riproduce esattamente la stessa logica della pubblicità commerciale. Non vi era infatti alcuna necessità del termine “culona” (se non forse quella di appoggiare il termine usato anche da Berlusconi qualche giorno prima per descrivere il cancelliere tedesco) che diventa ancora una volta didascalico: infatti la “culona”, con il suo peso e con le sue mutandine con bandiera tedesca, ha distrutto la moneta unica. Adirittura si associa il peso della donna (dal sedere

grosso e “ridicolo”, ci tengo a sottolinearlo) alla crisi economica come se ne fosse una causa, in un paese nel quale fenomeni come l'anoressia e il vomito auto-indotto sono in costante aumento.

In verità si potrebbero fare innumerevoli esempi: dalla “colonna della vergogna di la Repubblica.it” sul lato destro che, tra foto di animaletti e foto di sport, inserisce costantemente ritratti di modelle semi-anoressiche o notizie *gossipare* corredate da un certo immaginario maschilista, fino al vestiario e al *look* scelto dalle *anchor-women* dei vari telegiornali sempre più assecondanti dello stereotipo di “donna in carriera” (il *cyborg* Lilli Gruber è un esempio su tutte), ma credo siano superflui dato che il nocciolo di ciò che volevo evidenziare è già stato disvelato con una certa ridondanza.

Breve conclusione

Quello che ho cercato di far trasparire da queste poche pagine è il carattere didascalico dei media e di come questo alimenti il sessismo, ogni giorno, perpetuandolo ai fini della riproduzione del capitale: pubblicità, visualizzazioni, *share* e *audience* sono tutti lati dello stesso quadrato. Lati che sono *costruttori della realtà sociale*, poiché rendono più visibili, e quindi rafforzano a livello simbolico, determinati comportamenti sociali e categorie, così come ne celano e ne mettono in secondo piano altri, decretando gerarchie e valori¹⁴.

In particolare, i valori posti gerarchicamente in alto riscontrati nei casi presi in esame, a titolo di esempio, hanno un carattere etero-normativo, orientati all'inferiorizzazione della donna e legati ad un sistema di *advertising* che serve alla produzione e riproduzione del capitale in termini di “visualizzazioni web” e “marketing”/vendita della merce. Attraverso esso si muovono virtù e gusti che sono di proprietà intellettuale di classi sociali dominanti e cioè di chi ha il potere di influire nei media: una sorta di “oligarchia della mal costume imprenditoriale” che non risparmia l'uso del corpo della donna per trarne profitto e veicolare il “senso comune” (in accezione gramsciana) in direzioni precise.

NOVEMBRE 2012

¹² F. Héritier, *Maschile e femminile, il pensiero della differenza*, Editori Laterza, Bari 2010, p. XI.

¹³ <http://www.liberoquotidiano.it/news/1014562/La-culona-Merkel-ha-distrutto-l-euro.html>, url consultato il 05/12/2012 alle ore 20:24.

¹⁴ S. Capecchi, *Identità di genere e media*, Carocci, Milano 2006, p. 9.

Città Future

Ovvero, il futuro della città

*Guido Cosenza**

La città è la struttura dominante in cui si è materializzata la presenza dell'uomo nella società capitalistica matura.

Non è stato sempre così, ci si chiede se e come questa istituzione sopravvivrà alla transizione – se transizione a nuove strutture vitali ci sarà.

Il problema è più complesso di quanto possa superficialmente apparire. Il tramonto dell'attuale modello di sviluppo è in atto; la conformazione delle strutture future dipenderà dalle modalità del trapasso – ne dovremo affrontare le problematiche – in questo articolo analizzeremo il fenomeno città iniziando dal rivisitarne il percorso.

La rivoluzione neolitica rappresenta uno spartiacque fondamentale nel corso dell'esistenza dell'uomo sul pianeta. Essa costituisce l'elemento di separazione della fase sociale primigenia, caratterizzata da una comunità suddivisa in esigue componenti stabili nel tempo (in linguaggio tecnico stazionarie), da una sequenza di configurazioni sociali successive a carattere espansivo intramezzate da transizioni il più delle volte traumatiche, collassi.

Le componenti della fase sociale primigenia costituite da un limitato numero di individui, dell'ordine di cento, avevano una scarsa interazione reciproca e migravano sul territorio alla ricerca di fonti di sostentamento.

Fruite in una zona le disponibilità per la sopravvivenza il gruppo si spostava alla ricerca di una nuova area di insediamento, il ritorno al territorio di partenza avveniva quando le risorse di sussistenza originarie si fossero rigenerate. Ciò comportava stanziamenti temporanei e una struttura abitativa e di villaggio molto semplice che rifletteva un'analoga semplicità di rapporti e di figure sociali nel gruppo.

L'aspetto rilevante per quanto riguarda le patologie che s'innesteranno poi con l'avvento della rivoluzione neolitica è rappresentato dal carattere stabile del gruppo, nonostante la migrazione.

È importante richiamare il quadro sociale dominante in quella fase dello sviluppo della comunità umana.

Le funzioni risultano molto limitate e poco differenziate, si rigenerano di continuo; i rapporti sociali si perpetuano nel tempo immutati. La dinamica del sistema si manifesta nella proliferazione delle componenti che costituiscono la comunità complessiva, nella loro migrazione e diffusione sul territorio, ma la singola componente resta immutata, identica a tutte le altre nei caratteri principali, pur in presenza di continua accumulazione di conoscenze trasmesse

oralmente e di incessante perfezionamento degli strumenti e delle suppellettili ideate; quegli esigui frammenti sociali si perpetuano col regolare ricambio dei loro costituenti. La conformazione primigenia permane quindi invariata per centinaia di migliaia di anni.

Un radicale cambiamento nella dinamica sociale avviene in occasione dell'avvio delle pratiche agricole e della diffusione dell'allevamento di animali.

I gruppi che si avventurano in tali procedure produttive si fissano in luoghi appropriati e ben presto hanno accesso a risorse eccedenti il fabbisogno della comunità. La circostanza ha delle profonde conseguenze:

- Inizia l'espansione dell'agglomerato umano impegnato in nuovi metodi produttivi.
- Ha origine il fenomeno dell'accumulazione di beni causato dalla presenza di eccedenze nella produzione per il sostentamento.
- Si determinano profonde disparità sociali giacché l'accumulazione di risorse avviene in maniera diseguale nella comunità.
- La vita sociale si arricchisce di figure e di rapporti. Si assiste alla formazione di una struttura complessa.
- Si originano formazioni urbane, raggruppamenti stanziali di abitanti, sedi stabili caratterizzate da costruzioni durevoli in pietra o mattoni.
- Gli insediamenti umani seguono una dinamica espansiva. L'accrescimento ha termine ogni volta che la scarsità delle risorse mette in crisi la sostenibilità dell'impianto sociale al momento vigente.

Gli abitati divengono progressivamente città, prendono corpo e si differenziano i luoghi della vita associata: il mercato, i teatri, le botteghe, i luoghi di riunione pubblica, i palazzi del potere, la rete delle interconnessioni, i luoghi di culto, le sepolture.

In definitiva si generano delle concrezioni in accrescimento continuo. Il territorio è penetrato e alterato con progressione incessante, costruzioni su costruzioni l'una addossata all'altra.

Il processo ha termine quando il sistema diventa così gravoso da non poter più essere sorretto nelle sue strutture.

Si chiude un ciclo e se ne apre uno nuovo.

Le città si spopolano restano rade zone attive, buona parte degli edifici decade e va in rovina, ma il processo di accrescimento riprende.

Per procedere nella comprensione dell'essenza della città e della sua destinazione, nella prospettiva di un prossimo cambiamento di fase storica, occorre preliminarmente intendere profondamente il processo ciclico che vive la comunità umana da quando si sono instaurate le fasi espansive del suo percorso.

Il ciclo è costituito da un inizio caratterizzato da una struttura molto semplice il cui punto di ripartenza origina dal declino della fase precedente, un tracollo che ha travolto strutture e bruciato risorse.

La ripresa si avvia con un ritmo lento che va via via accelerando e termina quando il grado di complessità della struttura risulti nuovamente carente delle risorse necessarie per il suo sostentamento, si ha nuovamente il disfacimento dell'organismo sociale, un ulteriore crollo o – molto raramente – la istituzione di misure di salvataggio che comunque non arrestano il *trend* espansivo.

Il decorso del fenomeno denota una funzionalità patologica suscettibile di degenerare, costituisce una dinamica che agisce in contrasto con la persistenza del sistema.

In natura ogni organismo attraversa una fase di crescita che è temporanea, a un certo punto dello sviluppo l'accrescimento si arresta e il soggetto prosegue il suo itinerario mantenendo inalterata la propria complessione.

Schematizzando, lo stadio di crescita si protrae fino all'arrivo a un punto di equilibrio, dopo di che il sistema permane in configurazione stabile per un relativamente ampio tratto temporale.

Il fenomeno dell'accrescimento senza un termine è presente in ambito biologico come fenomeno patologico.

Il riferimento è al diffondersi in un soggetto apparentemente sano di una sindrome cancerogena. L'evento consta di un'inarrestabile generazione di cellule il cui carattere di crescita senza limite porta al decesso dell'organismo ospite.

L'analogia riscontrata qualifica l'attuale processo sociale alla stregua di un'anomalia funzionale. Sotto questo profilo la specie umana sarebbe approdata dopo centinaia di migliaia di anni di permanenza virtuosa sul pianeta a una patologia funesta che ne mina la sopravvivenza.

È oramai stabilito da indagini paleontologiche che ogni speciazione è caratterizzata da una rapida ascesa corrispondente al periodo di gestazione, una lunga stasi e infine una repentina caduta.

Per la specie umana la lunga stasi è costituita dal milione di anni intercorsi approssimativamente dal completamento della propria formazione, anni durante i quali l'uomo è vissuto di caccia e di raccolta di risorse presenti nella biosfera. L'equilibrio si è rotto circa dodicimila anni fa con la rivoluzione neolitica quando si è determinata una transizione a una nuova fase sociale non più di stasi ma di espansione indefinita.

La forma sociale che è emersa presenta i caratteri di una degenerazione neoplastica – patologia che rischia di diventare letale. L'intervallo temporale intercorso dalla sua istituzione si presenta esiguo in

confronto al milione e passa di anni trascorsi dalla comparsa dell'uomo sulla terra. C'è di più si è passati da uno stato di equilibrio dinamico corrispondente alla situazione di stallo presente nell'iter evolutivo della specie a un corso caratterizzato da un progressivo allontanamento dall'equilibrio, condizione che potrebbe corrispondere allo stadio terminale della specie.

Ricapitolando, l'organismo sociale si presenta affetto da una sindrome cancerogena – ne abbiamo scrutati indizi inequivocabili. I segni del male sono ancora più evidenti all'anamnesi degli organi vitali della comunità i principali dei quali sono le città.

La città si espande e dilaga sul territorio, subisce una continua accrezione, il cemento straripa e inghiotte territori, aree verdi, le reti stradali si moltiplicano e si diramano esattamente con le stesse modalità con cui i tessuti cancerogeni si vascolarizzano. Chi viaggia in aereo o s'inerpica su alture ha di fronte la chiara immagine di un processo degenerativo che dilaga su tutto.

In questi agglomerati che crescono e che punteggiano l'intera superficie del pianeta si possono riconoscere altri segni riconducibili a funzionalità patologiche: la circolazione nella rete mediatica di segnali e informazioni inappropriati a corrispondere a un sano metabolismo sociale, stravolgimento di aree urbane, alterazioni dell'ambiente con formazione di habitat tossici, produzione distorta di beni di consumo, adozione di tecnologie atte a ottenere mutazioni organiche inidonee al ciclo biologico della biosfera.

In conclusione con la rivoluzione neolitica la comunità umana è stata contagiata da un'infermità a carattere canceroso, il decorso è stato rapido e ora ci troviamo nella fase terminale – l'intero organismo è infettato – i segnali distorti, la costruzione di un tessuto alterato, si sono propagati dappertutto.

La fase strutturale che stiamo vivendo si origina alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente attraversa una lunga fase medioevale quasi stazionaria e raggiunge una prima saturazione delle risorse agli albori del XVI secolo, subisce un rilancio dovuto all'accesso alle risorse dell'America, la successiva saturazione avviene nel XVIII secolo ed è compensata dal ricorso alle risorse fossili.

Ora siamo giunti all'esaurimento anche di queste preziose fonti accumulate nei milioni di anni di salvifico irraggiamento solare e siamo pervenuti a impattare con le pareti che idealmente limitano il pianeta.

La malattia si è instaurata nell'ultimo centesimo della presenza dell'uomo sul pianeta. Traslato sulla vita di un uomo il fenomeno si presenta come se l'individuo avesse vissuto cinquanta anni prima di contrarre negli ultimi sei mesi il male esiziale.

Chi attraversa la trama delle articolazioni di una città, nel mezzo di un frenetico, vorticoso, inane andare di innumerevoli anonimi individui, nello sperimentare tensioni, violenze, indifferenza, ostilità, soprattutto immani deprivazioni, enormi diseguaglianze, miseria ovunque dilagante, non può fare a meno di chiedersi se fosse questa la meta, l'epilogo a cui era destinato l'uomo – l'animale che aveva fatto dell'intelligenza lo strumento per affrontare il mondo. Gli strumenti che sono serviti a inserirci e ad affermarci nell'ambiente circostante hanno finito per diventare fattori di disadattamento e minare l'equilibrio con l'ambiente.

Viviamo in un groviglio di connessioni che trasmettono segnali distorti e produciamo manufatti disadatti che saranno sistemati in luoghi inopportuni – cooperiamo a un sistema viepiù contaminato e disfunzionale.

Il tessuto cancerogeno ha invaso l'organismo sociale, occorre – se ne saremo capaci – ricostruire l'intera trama nella forma di un ordito sano.

La città è questo, un cancro che avanza, il luogo in cui si producono e si diramano le tossine che avvelenano il sistema. Certo la città è anche altro ma quest'aspetto ha preso il sopravvento.

Il malanno è serio e non sappiamo se saremo in grado di rigenerare il tessuto ammalorato. Le terapie proposte, quasi interamente intese ad attuare la razionalizzazione di una crescita inopportuna, sono risultate inadeguate in quanto non incidono alla radice sulle cause delle patologie in atto: la presenza stessa di una crescita ininterrotta. È illusorio pensare di poter dominare lo sviluppo tumultuoso e generare dal caos congeniale al mercato, habitat naturale del sistema industriale, un ambiente virtuoso.

Così com'è altrettanto illusorio pensare di essere in grado di riorganizzare le cellule di una formazione tumorale in modo da realizzare un organo funzionale all'organismo sano.

Una questione va da subito chiarita – Il brevissimo periodo fuori equilibrio vissuto dalla comunità umana in una configurazione sociale che ho classificato come patologica ha avuto esiti notevoli anche riguardo alla presenza delle città. L'uscita dall'equilibrio ha prodotto un'accelerazione enorme nel conseguimento di obiettivi avanzati, tutto ciò a un costo molto elevato e soprattutto col rischio di condurre il sistema fuori controllo. Ora è venuto il momento di utilizzare in modo diverso i successi ottenuti, occorre riguadagnare una posizione stabile che inevitabilmente corrisponde a un passo più pacato, a un incedere calmo; i traguardi sarebbero ovviamente conseguiti più lentamente, ma ciò non deve impensierire, in realtà abbiamo ancora davanti a noi quattro miliardi di anni, se saremo capaci di frenare la rapacità impressa nei nostri geni e se avremo cu-

ra di gestire in modo razionale quell'intelligenza che ci ha permesso di emergere.

In definitiva va ribadito un elemento cruciale: il sistema sta procedendo rapidamente fuori equilibrio in un contesto che non si lascia padroneggiare. È essenziale capire prioritariamente quale possa essere una struttura stabile della comunità umana compatibile col livello di sviluppo raggiunto.

Per affrontare tale tema occorre prioritariamente analizzare l'evoluzione recente degli insediamenti umani e valutare se vi siano stati dei periodi a carattere stazionario, poi, ispirandoci alle configurazioni assunte in quelle circostanze, individuare per il presente condizioni di equilibrio praticabili.

Alla caduta dell'Impero Romano di Occidente le città erano spopolate e la popolazione sopravvissuta era sparsa nelle campagne attorno alle aziende agricole, uniche entità sopravvissute, pur funestate da bande imperversanti sul territorio. Tale distribuzione più o meno uniforme va evolvendosi nel tempo, si forma una miriade di nuclei di aggregazione corredate da cinte murarie, prevalentemente a scopo difensivo. Il processo si presenta in guisa di un'iniziale ripartizione pressoché omogenea di presenze sul territorio dalle quali progressivamente si generano centri di condensazione che fungono da attrattori, agglomerati urbani che si accrescono progressivamente.

La struttura giunge a maturazione in età medioevale dando luogo a una configurazione quasi stabile: un *network* in costante accrescimento costituito da abitati, la cui lieve consistenza si perpetua quasi inalterata, in lentissimo accrescimento, interconnessi da tenui relazioni; inevitabile è il richiamo alla conformazione preneolitica.

È questo lo scenario che si dispiega in quel lungo periodo storico a torto classificato oscuro.

Una struttura equilibrata in cui la campagna permeava la città. Orti e giardini s'insinuavano fra gli edifici, tutti in generale di modesta dimensione.

I traffici commerciali e le attività finanziarie si concentravano in pochi centri megalitici: Londra, Parigi, Milano, Firenze, sono questi i luoghi da cui nel seguito si irraderà progressivamente il morbo dell'accrescimento, la patologia descritta in precedenza.

Nel concepire una futura configurazione di equilibrio è opportuno tener presente la struttura medioevale che abbiamo tratteggiato.

Proseguendo nella ricostruzione storica si osserva che le risorse disponibili si accrescono col procedere della razionalizzazione dell'agricoltura, con l'ideazione e perfezionamento di strumenti e con lo sviluppo dell'artigianato e sua organizzazione in funzione della cooperazione di più addetti. Contestualmente gli addensamenti urbani si estendono, gli orti

e i giardini in buona parte sono invasi da fabbricati e le città cominciano a manifestare il volto malsano che predominerà e si accentuerà nell'età seguente. È la città industriale che porta a valori insostenibili le degenerazioni della condizione urbana. Invano urbanisti, architetti, pianificatori tentano di razionalizzare un tessuto che prorompe caotico, plasmato dalla logica dello sviluppo industriale non conforme coll'inserimento equilibrato nel contesto ambientale.

A questo punto risulta chiaro che la questione principale da porre è la stabilizzazione dell'intero organismo sociale, cioè in primo luogo la determinazione delle posizioni di equilibrio in cui il sistema, e per esso gli abitati, possano stazionare per un cospicuo intervallo temporale. Tale operazione varrà a prefigurare il futuro delle città.

Va affrontato quindi il tema della ricerca delle posizioni di equilibrio che possano essere assunte da aggregati umani in un regime tecnologico avanzato e in presenza di risorse limitate.

Le configurazioni idonee a rappresentare strutture stabili dovranno di necessità avere analogie – come si è già sostenuto – con condizioni storiche in cui la spinta espansiva era fortemente soppressa, per cui focalizzeremo dapprima la nostra attenzione sul lungo periodo di stasi realizzatosi in tempi recenti.

In sintesi il criterio adottato consiste nel lasciarci guidare da analogie per evidenziare connotati che presumibilmente dovranno ripresentarsi quando in una fase successiva all'attuale si riuscisse a inibire l'accrescimento negli stili di vita e negli insediamenti urbani.

La condizione storica che porremo sotto osservazione è rappresentata dalla lunga stasi medioevale durata quasi un millennio. Quel mondo era strutturato in una serie di comunità separate in debole interazione reciproca, come precedentemente richiamato.

Erano presenti lievi agglomerati urbani in relazione stretta con la campagna circostante.

La dimensione di questi insediamenti era regolata dal bilanciamento fra le forze esterne e la pressione demografica. Inoltre esistevano pochi e radi spunti di tessuti degenerati, le megalopoli, laddove esisteva un eccesso di produzione e relativa accumulazione. Tali punti critici determineranno col trascorrere del tempo la perdita di stabilità del sistema e la divaricazione sempre più rapida dalla configurazione di equilibrio.

La conformazione stabile medioevale assunta dal sistema dinamico induce a presumere, per analogia, che per conseguire una posizione stabile occorrerà riconfigurare la comunità secondo una struttura costituita da una trama di insediamenti abitativi di consistenza limitata e persistente in osmosi con

l'ambiente circostante e in interazione reciproca debole. La dimensione dei centri urbanizzati dovrà dipendere dal rapporto fra le forze esterne e la pressione demografica. Uno dei fattori all'origine delle forze che esercitano l'azione di contenimento è rappresentato dal volume delle risorse disponibili. La circostanza che le risorse usufruibili dovranno prevalentemente limitarsi alle sole rinnovabili agisce da calmiera e va nella direzione giusta, ma occorrerà anche intervenire con provvedimenti socialmente condivisi intesi a limitare comunque il volume del prodotto sociale adeguandolo al metabolismo della biosfera e al vincolo di persistenza nel tempo della consistenza della comunità umana, in particolare delle formazioni urbane.

In altri termini per realizzare una politica di stabilizzazione sarà necessario disporre di misure che impediscano un eccesso di disponibilità.

È importante avere ben chiaro che la struttura descritta, che presumiamo dovrà in linea generale avere tratti in comune con un futuro assetto, è ispirata dalle due configurazioni di quasi equilibrio in cui la comunità umana ha lungamente transitato nel passato: la conformazione preneolitica e quella medioevale.

Abbiamo anche evidenziato i fattori che hanno garantito il contenimento degli organismi sociali stabilitisi nel passato.

Il passo successivo riguarda l'individuazione degli elementi che dovranno avere un ruolo rilevante per preservare nel lungo periodo la struttura sociale istituita.

L'analisi dei meccanismi in atto nella società presente individua nell'accumulazione di beni e nel profitto i fattori fra i più rilevanti all'origine della crescita economico-sociale e del conseguente sbilanciamento ambientale. Tali ingredienti dovrebbero conseguentemente risultare soppressi.

Un altro carattere essenziale per l'equilibrio ecologico sarà la limitata disponibilità di beni in produzione e al consumo. Al livello tecnologico raggiunto tali requisiti comportano un limitato fabbisogno di attività lavorativa per cui la società non dovrà più essere basata sul lavoro come viceversa recita la nostra costituzione.

Di necessità il lavoro sarà un'attività accessoria, circostanza che dovrà essere accompagnata da un meccanismo di distribuzione del prodotto sociale profondamente riformato rispetto all'attuale.

Queste considerazioni comportano che la città inserita nel *network* descritto in precedenza dovrà avere un aspetto e una struttura non compatibile con quella attuale. A funzioni diverse, a finalità differenti, corrisponderanno nuovi organi, strutture urbane inedite.

Possiamo ragionevolmente prevedere che la sopravvivenza dei centri urbani dovrà contare sulle risorse prodotte in prevalenza localmente, la globalizzazione – aumento spropositato della lunghezza di correlazione, cioè di uno degli indicatori di un comportamento critico singolare – presagisce il verificarsi di una transizione di fase sociale, denota quindi la presenza di instabilità. Del resto la limitazione a costituire rapporti sociali che prevedano trasferimenti materiali prevalentemente a breve distanza sarà una prescrizione imposta anche dalla necessità di limitare l'uso delle risorse energetiche. L'osmosi col territorio circostante, la ridotta produzione e il consumo contingentato, il limitato uso dei trasporti cambieranno il volto delle città.

Se saremo in grado di stabilizzare il sistema presumiamo che la struttura emergente dovrà manifestare i caratteri che abbiamo individuato, tuttavia non è prevedibile come questi si attueranno. Il corso del processo genererà le nuove forme. Il compito di chi si prefigge di incidere sul futuro della comunità in cui vive è di realizzare sul campo nuove condizioni a carattere stabile e desumere dall'attività svolta conformazioni opportune contribuendo poi a conseguirle.

Noi non sappiamo come si concluderà la vicenda umana, in questa sede abbiamo solo voluto studiare l'accessibilità a organismi sociali stabili in modo da poter proseguire per un ulteriore tratto l'avventura sul pianeta.

Restano aperte due questioni: l'eventualità che si perpetuino configurazioni instabili che comportino una serie di cadute e riprese, in tal caso le città dovrebbero manifestare ancora i caratteri degli attuali insediamenti urbani e le relative degenerazioni, in accentuazione e in calo secondo l'andamento del processo, l'esito finale essendo incerto, è comunque prevedibile che tale decorso non possa protrarsi a lungo a causa dell'esaurimento delle risorse non rinnovabili e della saturazione e alterazione del territorio. In secondo luogo, presumendo di aver evidenziato con le nostre analisi alcuni elementi strutturali che ragionevolmente dovranno appartenere agli insediamenti urbani per garantirne la stabilità e l'inserimento equilibrato nella biosfera, è naturale chiedersi se esista un itinerario accessibile in grado di condurci a configurazioni sociali idonee.

Quest'ultimo tema non semplice esula dall'obiettivo che ci eravamo proposti.

In una logica di sopravvivenza la trasformazione della trama sociale è processo inevitabile, le modalità per giungervi al momento sfuggono, i tentativi che si perpetuano in varie parti del pianeta sono un auspicio che possa attivarsi l'evento del superamento del trend espansivo, principale causa dell'attuale deriva fuori equilibrio.

* Dipartimento di Scienze Fisiche, Università di Napoli Federico II. È autore di *La Transizione. Analisi del processo di transizione a una società postindustriale ecocompatibile*, Feltrinelli, Milano 2008; *Il nemico insidioso. Lo squilibrio dell'ecosistema e il fallimento della politica*, Manifestolibri, Roma 2010; e con Chiesa Giulietto e Sertorio Luigi, *La menzogna nucleare. Perché tornare all'energia atomica sarebbe gravemente rischioso e completamente inutile*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.



Pamphlet sulla Rivoluzione

Perché non accade?

Riportiamo, in forma di "assemblage", la parte di contributi giunti alla redazione sul problema della Rivoluzione che non accade, nell'intento di continuare la discussione anche sui prossimi numeri della rivista, qualora i lettori, stimolati dall'articolo, volessero partecipare al dibattito.

Massimo Ammendola

Abbiamo introiettato l'impossibilità di cambiare le cose, di modificare la società. E questa convinzione forse ci fa comodo. Quanto davvero siamo disponibili a metterci in gioco?

Nell'idea di rivoluzione è implicito lo stravolgimento di ciò che è. E forse noi stessi siamo i difensori dello *status quo*. In fin dei conti quasi nessuno è disposto al sacrificio: anche se non sarà una vita di lusso, nessuno vuole perdere o comunque mettere in gioco i propri comfort, i propri affetti, il proprio piccolo giardino.

È faticoso pensare la rivoluzione, è faticoso studiare. Oltre ad esser complicato, dato che buona parte del nostro tempo siamo costretti ad impiegarlo per lavorare. Con il poco tempo libero che resta, tutto ci spinge ad un nonpensante svago, durante il quale siamo comunque produttori di profitto.

La grande vittoria del capitalismo è stata la creazione del sistema dei consumi e desideri, tramite l'aumento degli stipendi, dopo la crisi del '29, che ha permesso il graduale accesso a tutta la popolazione a beni che erano inaccessibili, che psicologicamente innalzavano il tenore di vita, essendo degli "status-symbol", espressione d'appartenenza a una più elevata classe sociale. Oggi ne vediamo l'esasperazione: cellulari, auto, e altre chincaglierie tecnologiche di massa, condite dal sistema di svago e intrattenimento che contorna ogni istante della nostra esistenza... L'essere umano è abituato a tutto questo, e abituato a lavorare tutto il giorno, tutti i giorni. Inizia a sorgere il dubbio che davvero non voglia cambiare il modo in cui vive, almeno inconsciamente. Non saprebbe neanche cosa fare se avesse buona parte della giornata a disposizione!

L'uomo è sempre contento di demandare a qualcun altro. Lo sappiamo bene qui nel Meridione, siamo sempre stati pronti a delegare all'invasore di turno la gestione delle nostre vite.

Ci siamo abituati a come va il mondo, ci si lamenta, ci si indigna, ma in fin dei conti tutti pensiamo che sia sempre girato così, e che nulla cambierà. Comodo!

Chi si impegna nella teoria e nella pratica di cambiamento, è spesso solo, isolato. La grande debo-

lezza è rappresentata dalla frammentazione. Esistono miriadi di gruppi, con finalità simili, ma che si muovono in maniera disorganica, con un basso livello di comunicazione e sinergia collettiva. E si moltiplicano così centinaia di minimovimenti, impegnati sui più disparati temi, in maniera settaria e miope, occupandosi di problemi senz'altro importanti, ma che non possono risolversi in un mondo che pensa solo al profitto. C'è un problema generale alle spalle, ovvero il nostro caro sistema capitalistico, fonte di tutti i problemi e le ingiustizie, che non possiamo dimenticare. Quasi mai si riesce ad avere un'analisi globale, generale, della realtà.

Infine, ciò che manca è un progetto, una direzione. Non si sa qual è l'alternativa. Non riusciamo neanche ad immaginarlo un mondo diverso, dato che il nostro immaginario è stato manipolato profondamente. Inoltre, il nemico è immateriale. Il capitalismo globalizzato è incorporeo, è fatto da marchi, che ci sono simpatici o antipatici, ma non li pensiamo come se fossero esseri umani. È un nemico onnipresente e allo stesso tempo invisibile. Combattere contro un nemico che pervade tutto, ma che non posso prendere a calci, è cosa alquanto singolare e complicata.

Rivoluzione sistemica

Pierluigi Fagan*

Rivoluzione è un concetto assai indeterminato. Ai tempi di Copernico era un lungo giro per tornare al punto di partenza. Nel periodo romantico a rivoluzione si diede il significato di repentina e radicale rottura trasformativa, ma anche radicale è un termine ambiguo poiché alla sua origine (XVII secolo) significava un ritorno all'origine, alla radice.

Evoluzione è un termine non meno scivoloso.

Nell'evoluzionismo si confrontano due idee della dinamica del cambiamento: quella darwiniana della lenta e progressiva collezione di mutazioni e quella del nuovo paradigma saltazionista (S.J. Gould, N. Eldredge) per il quale il processo è a scalini con qualche esplosione di "nuovo" che intervalla lunghi periodi di stasi. Sulla concezione occidentale del mutamento a lungo ha dominato la concezione medioevale, ripresa poi da Leibniz, del *Natura non fecit saltus*. Poi è arrivato M. Plank ed ha scoperto che gli elettroni possono collocarsi solo a certi livelli di energia a cui "saltano" solo dopo aver immagazzinato certe quantità di energia necessaria. Da qui la teoria dei quanti.

In epistemologia, T. Khun (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi) propone un sistema di comprensione di come funziona il vecchio ed il nuovo in termini di teoria scientifica, ma più in generale, di pensiero. Il vecchio domina attraverso il dominio che esercita un paradigma, monarca del pensiero.

Piano, piano, l'osservazione di fatti e gli esperimenti collezionano una serie di fatti "fuori paradigma".

Similmente ai quanti di Plank, quando queste incongruenze creano una massa critica si forma un paradigma nuovo che supera inglobandolo il vecchio. Il nuovo ordina tutto quello che già ordinava il vecchio ma anche quello che il vecchio non ordinava più. La rivoluzione è questa sostituzione matura di un vecchio paradigma ormai non più adatto.

Potremmo cominciare a vedere la teoria del cambiamento sociale in maniera kuhniana. L'essenza del capitalismo non è economica ma sociale, è l'affermazione del paradigma economico come ordinatore della società, dei suoi fini, delle sue relazioni interne, dei suoi valori e gerarchie. Una rivoluzione di paradigma nel senso di una totale sostituzione di ciò che produce l'ordine del sistema umano non credo vada ricercata nelle forme economiche inizialmente, ma nella forma politica. Il movente c'è. I fatti fuori teoria (la disegualianza crescente, il nuovo disordine geopolitico multipolare, l'esaurimento dell'euforia da *doping* finanziario, il collasso economico degli Stati, la dittatura dei debiti, l'anomia delle società individualizzate ed altro) dicono che è urgente la ricerca di un nuovo modo di stare al mondo. Soprattutto in Occidente.

Se il vecchio ordine, vecchio di millenni, è stato quello dei Pochi che subordinano i Molti (con aristocrazie, stratocrazie, teocrazie, econocrazie), il nuovo dovrebbe essere quello dei Molti che si governano da soli, il passaggio dall'eteronomia all'autonomia, la sostituzione dell'oligarchia con la democrazia. Una democrazia integrale, diffusa, partecipata, non delegata. Fare delle comunità, quello che le comunità vogliono essere.

Alessandro D'Aloia

Parto da un concetto di rivoluzione come grosso taglio storico, volendo significare che il termine "rivoluzione" non può non implicare cambiamenti storici dotati di una certa stabilità, non solo nelle strutture economiche e sociali ma proprio nel modo di essere della gente. Nella società odierna la forma mentale dominante o egemonica è quella individuale. Vorrei analizzarne la radice.

Si dà freudianamente per scontato che il soggetto sia dotato di un'identità definita. Il corollario dell'esistenza di un *sé* è quello dell'esistenza dell'*altro*. Il *sé* e l'*altro* sono separati, isolati e in rapporto conflittuale. L'*altro* è il pericolo rispetto al quale salvaguardare la propria individualità. Vale a dire che l'affermazione del *sé* implica la soppressione dell'*altro*.

Lo schema sociale che ne deriva è intimamente conflittuale e animato da lotte perenni fra simili, percepiti reciprocamente come pericoli. Il motore

dell'agire quotidiano diventa il terrore: la paura di soccombere rispetto agli altri. Essendo la paura una "passione" e non un'idea razionale, per quanto possa essere razionalizzata e teorizzata, ne consegue che la vita è effetto di ciechi istinti, indistinti ed inespresi, piuttosto che di scelte consapevoli e critiche. Se l'individuo è costituito come isolato esso è facile preda di istinti paranoici che lo portano ad agire come un animale braccato.

Questo modo di agire trova consonanza con il sistema economico che si configura come la somma della lotta degli interessi privati per la propria affermazione. Per di più la paura rende i soggetti molto esposti alla manipolazione ed in effetti la politica, per quanto rappresentata come lotta di idee razionali, come ideologie più o meno contrapposte, è in realtà l'arte del governo delle passioni umane. Si de-razionalizza l'uomo per renderlo governabile. La ragione politica trova piuttosto applicazione in questo fine, quello cioè di rendere istintuale il comportamento sociale dell'individuo massificato.

La domanda è allora se l'uomo corrisponde naturalmente a questa impostazione, oppure se questa sua presunta natura non sia una mera rappresentazione funzionale alla struttura economica e alla sovrastruttura politica del potere. In altri termini se la sua identità possa essere considerata come fatta e formata una volta per sempre e bisognosa di salvaguardia o se essa non sia invece il prodotto di una continua dialettica fra il *sé* e l'*altro*. Nel primo caso l'*altro* è veicolo di paura, nel secondo è veicolo di desiderio.

Sconfiggere definitivamente la paura dell'*altro*, la solitudine dell'*io* e l'ansia del futuro, sarebbe il grosso taglio storico auspicato in partenza. Potrebbe essere definito un evento rivoluzionario. Ma la seconda domanda è se una politica fondata solo su *buone ragioni* abbia il potere di scalfire una coscienza sociale governata dagli istinti, dall'egoismo individualista e da un desiderio tanto castrato quanto perverso. Una rivoluzione senza capacità di appassionare la moltitudine, può realmente accadere? Non si tratta piuttosto di partire da una diversa considerazione dell'uomo e cercare di valorizzarne gli istinti sociali? In fondo l'uomo si realizza solo insieme agli altri. La politica rivoluzionaria ha senso al di fuori di una propria capacità di fascinazione collettiva?

*Giovanna Callegari***

La Rivoluzione oggi è seduta al tavolo di mediazione presieduto dal Potere.

La mediazione non è altro che un modo di riprodurre sistemi di forza consolidati, preservando l'onore del/la rivoluzionario/a in potenza, sconfitto/a sì dalla scarsità di viveri e tempo, ma anche dal miscono-

scimento della sua stessa capacità di creare alterazioni dell'esistente. Penso ai rapporti familiari, alla relazione d'amore, alle lotte per affermare diritti costituzionali. Con le dovute sfumature, la forza rivoluzionaria, riesce ormai ad essere sempre più integrata da sistemi di controllo e "cura" in grado di riassorbire e razionalizzare l'anomalia impreveduta, di farla rientrare nell'economia dell'apparato, di sottrarle energia e dignità.

La mediazione narcotizza ogni spinta rivoluzionaria potenzialmente trasformativa. La paura dell'altro/a, della sua capacità immaginativa, generata dalla tendenza, non sempre naturale, alla ricerca di vie di fuga dal dolore, produce tavoli di discussione circolari solo all'apparenza, proposti generalmente da chi il potere sa di detenerlo ed è, inoltre, capace di gestirlo. Il potere affettivo, economico o culturale che sia, è quanto di meno rivoluzionario esista, a volte può essere il prodotto di una rivoluzione, ma il volto che assume dal primo istante in cui si celebra la cerimonia del suo riconoscimento è quello della tradizione: monosemico e banale, eppure seducente e pervasivo. La capacità di mediazione del Potere è illimitata.

Le Rivoluzioni falliscono perché chi è in rivolta chiede ancora riconoscimenti da parte del Potere, chiede Potere al Potere e quindi, riconoscendolo, cade nella trappola dialettica che destina il/la rivoluzionario/a alla definitiva invisibilità o alla silenziosa connivenza.

Anche le donne che hanno attraversato la radicalità della riflessione femminista sul Potere hanno ancora, prevalentemente, come modello relazionale da sconfiggere quello hegeliano del servo-padrone.

Nel 1970 Carla Lonzi scriveva che l'oppressione della donna «non si risolve nella rivoluzione, ma prosegue nella rivoluzione» e che le esigenze dell'oppressa non «implicano un'antitesi, ma un muoversi su un altro piano». Ed è proprio questa incapacità di produrre alterazioni nelle relazioni, è la difficoltà di "alterarsi" che impedisce le Rivoluzioni oggi, che non crea comunità rivoluzionaria, politica.

L'esercizio dovrebbe partire dalla sottrazione delle relazioni di forza che agiscono nel privato.

Io chiamerei tutto questo incapacità immaginativa.

Giulio Trapanese

Uno degli ostacoli odierni della rivoluzione, per quanto forse non quello determinante, è costituito dal concetto stesso di rivoluzione. Il concetto stesso di rivoluzione proveniente dalla scuola marxista, di cui noi tutti siamo figli, volenti o nolenti, è un concetto interno al quadro di un periodo storico ben definito, inaugurato con le rivoluzioni del XVIII e XIX secolo, in cui la linearità della storia costituiva un'idea accettata, più o meno, unanimemente da tutti.

Fare la rivoluzione poteva ancora significare, allora, accelerare il parto della storia nella direzione del progresso.

La stessa rivoluzione marxista veniva concepita da molti come il processo successivo a quello del farsi borghese del mondo, processo che avrebbe sviluppato le forze di produzione e i rapporti sociali in un senso ulteriore, conseguendo la rottura delle forme di dominio e oppressione della classe borghese sulle altre.

D'altra parte, la storia alla base delle rivoluzioni borghesi non era ancora la società accelerata e disintegrata che ci troviamo a vivere noi. Società, questa, in cui si esprime la piena realizzazione del dominio della borghesia e del suo modo astratto di intendere la vita.

In sintesi, voglio dire: le forme sociali e culturali dei tempi di Marx e del XIX sec. permettevano ancora la possibilità di pensare il cambiamento rivoluzionario perché si trovavano all'interno di un quadro in cui sviluppo tecnico, culturale e ideologico, nella loro permanenza o nel loro lento cambiamento, erano ancora in grado di costituire lo sfondo per un possibile cambiamento di altra natura; oggi, invece, la ristrutturazione e il cambiamento continuo dell'architettura della vita e della cultura da parte del sistema dominante, mina alla stessa radice la possibilità che "la rivoluzione sia rivoluzionaria". Il nostro sistema è già un sistema produttivo e dei consumi basata sulla trasformazione e sulla volatilità dei riferimenti e delle forme.

Bisognerebbe davvero, allora, capire oggi cosa può voler dire rivoluzionario, in un sistema che per sopravvivere ha bisogno continuamente di rinnovare se stesso. Forse rivoluzionare il sistema della rivoluzione e della distruzione permanenti potrà significare ricostruire nuovi ordini di senso per la comunità umana, in grado di resistere alla destrutturazione che è in atto di ogni senso, di ogni aggregazione, e di ogni significato. Immaginare un futuro, che vada mantenuto almeno per un paio di generazioni, e che non si volatilizzi nel giro di qualche manciata di anni. Creare un nuovo ordine, quindi, non capovolgerlo. Perché viviamo in un mondo che è ben in grado di spacciare per proprio sia se stesso che il suo opposto.

Giulia Inverardi

La rivoluzione oggi è soprattutto la fine dell'innocenza. Per la generazione a cui appartengo, nata negli anni '80, penso che questo sia lo scoglio principale perché, venuti al mondo nel cuore del capitalismo già finanziario, già alla seconda, tutta la strada risultava tracciata: «Non c'è alternativa», ripeteva ossessivamente Mario Monti al suo primo discorso da premier. E anche se per certi aspetti la socie-

tà di cui oggi siamo a discutere è effettivamente intrisa di egoismo e violenza (ma individuali), essa punta anzitutto ad evitare una certa violenza, la violenza collettiva, quella dell'alternativa. Ciò che intendo dire è: la strada che ci siamo trovati davanti era senza dubbio battuta nel segno del moralismo, di un'etica dei "bravi bambini" che al presente ammorba più che mai qualsiasi dibattito e tentativo di avanzamento e di proposta politica.

I giudizi piovono come mannaie, e troncano qualsiasi sviluppo, quando di mezzo c'è la rivolta collettiva e la possibilità di sovvertimento dell'ordine; i se e i ma innalzano mura e scavano fossi, tagliano la strada a ogni senso e impediscono ramificazioni di discorsi e alternative. Bisogna protestare nel rispetto, nella tranquillità, bisogna evitare di creare disagio (figurarsi danno), bisogna controllarsi, e se c'è rabbia, anche giustificata, non è giustificato esprimerla; bisogna moderarsi, bisogna seguire il percorso concordato, bisogna essere concilianti, bisogna aspettare e "lasciar lavorare" chi ne sa più di noi, prima di dare giudizi. Questa è l'etica della responsabilità passiva e volta al futuro (un futuro sempre rimandato, naturalmente), un'etica che vuole fare piazza pulita della storia e dell'accumulo di ingiustizie.

Al contrario credo anch'io fermamente, come scriveva Sanguineti a proposito della rivoluzione, che noi siamo tenuti anzitutto a vendicare i nostri padri, a rendere giustizia alla storia, a quello che è già stato ed è rimasto impunito: tutto ciò che ha ormai definitivamente dimostrato che non esiste il capitalismo buono, moderato, tutto ciò che ha definitivamente dimostrato che bisogna prendere posizione, che essere moderati e concilianti con chi schiaccia o ha schiacciato gli oppressi è un abominio.

Perdere l'innocenza non significa passare tutti su due piedi alla lotta armata. Significa capire (sentire scendere nelle nostre fibre, nei fondamenti più profondi di ogni nostro pensiero) una cosa: a questo mondo l'innocenza non esiste, il buono e bravo non esiste, l'incolpevole non è possibile. Non si può salvare capra e cavoli, ed è pressoché sicuro che la capra mangerà i cavoli, perché così ha sempre fatto, perché è una capra!

Credo che la rivoluzione oggi sia questo: capire che prendere posizione non è mai indolore, che qualsiasi cambiamento costa caro, ma che più caro e salato è il debito che chi opprime ha nei confronti di chi è stato oppresso, e di chi è oppresso ora. Oltre ai padri, tocca a noi vendicare anche i nostri fratelli, coloro che oggi crepano di inedia, stenti, discriminazione e leggi, coloro che stentano nell'ombra delle nostre città, quelli che non hanno nessuno a cui chiedere consiglio o protezione, che non hanno la rete della famiglia più o meno amorevole, quelli che

sono caduti nel fondo di un vizio iniziato solo per correggere un po' una vita troppo dura da assumere liscia, un vizio indispensabile per proteggersi, quelli che stanno scivolando sotto la soglia della dignità e a cui questo brucia di più, perché gliela stanno scuotendo via dalla pelle.

Innocenti non lo siamo comunque, io credo che si debba tentare almeno di essere "non innocenti" utilmente. Non per forza violenti, ma nemmeno ciechi alla storia, alle proporzioni, al contesto, e in ogni situazione pronti a prendere una posizione coerente. Mediazione e conciliazione non sono negative in quanto tali, anzi, sono il tessuto che dovrebbe supportare un'avanzata degli intenti, che dovrebbe fare da base alla difesa e al progresso, all'avvicinamento e all'unità fondamentale delle parti sane della società, ma non possono diventare scusanti per un violentissimo ritiro, per un sottrarsi allo scontro, per un giudizio a freddissimo dettato da un moralismo perverso e castrante, maliziosamente autorevole.

Rivoluzione è diventare abbastanza grandi da essere pronti a sbagliare, pur di muoversi in nome di chi è oppresso, abbastanza forti da sopportare i dubbi e i dolori, gli scotti personali e di gruppo, abbastanza calmi da superare se stessi, gl'imprinting educativi che ci hanno forgiato come responsabili nullità inoffensive, muti, amabili, colpevoli.

Guido Cosenza

Cari amici di Città Future, bisogna fare molta attenzione riguardo alla categoria *rivoluzione*.

Con questo termine io intendo il confronto duro, generalmente violento, ben programmato, fra, da un lato il gruppo che detiene il potere nella società in cui si svolge il conflitto, e dall'altro un insieme di componenti legate da interessi comuni divergenti da quelli dei circoli dominanti.

Durante la prima fase dell'affermazione del modo di produzione capitalista si è trattato di lotta di classe.

Lo scontro presuppone il confronto fra forze organizzate.

Al momento attuale esistono inconciliabili divergenze fra gli attuali circoli dominanti del potere e la stragrande maggioranza dei cittadini, che però non costituisce una classe [altrove ho discusso in dettaglio il quadro sociale: G.C. - *La transizione* e G.C. *Il nemico insidioso*].

Lo scontro di classe è avvenuto nel passato recente e ha avuto momenti decisivi, ma il punto di rottura è stato superato.

L'insieme dei cittadini i cui interessi divergono sempre più da quelli del gruppo dominante esercitano forze disperse e una loro riorientazione comune in grado di competere con i mezzi offensivi di cui dispongono gli avversari non è ragionevolmente prevedibile.

La classe operaia dell'occidente, cioè dei paesi a lunga tradizione industriale, a causa di molteplici fattori fra cui la modifica delle condizioni di lavoro, è stata assorbita nel più ampio schieramento della cosiddetta classe media, vale a dire dell'insieme dei cittadini a cui si è accennato e non contesta più il sistema, salvo avanzare richieste di accesso a un maggior volume del prodotto sociale.

Le sacche sempre più ampie di indigenza acuta presenti nel mondo cosiddetto occidentale sono tenute sotto controllo con ingenti mezzi repressivi e un perfezionato sistema di droghe o strumenti ad esse assimilabili. Né d'altra parte tali strati sociali sarebbero in condizione di gestire una rivoluzione, al più si abbandonano a rivolte facilmente reprimibili.

I paesi del terzo mondo al momento non sono candidati ad essere protagonisti del rovesciamento dell'attuale modello sociale, al loro interno è tuttora dominante il miraggio di partecipazione in un futuro non lontano alle presunte meraviglie del mondo capitalista che loro si affaccia attraverso gli inganni telematici.

La transizione – se transizione ci sarà – cioè una modifica decisiva dell'ordinamento sociale, non potrà che avvenire attraverso la costruzione dal basso di una diversa struttura sociale in grado di dilagare nell'intero corpo della società, il che implica tagliare l'erba sotto i piedi agli attuali detentori del potere, oppure avverrà a causa di un devastante collasso dovuto all'inesorabile, inevitabile montare delle contraddizioni strutturali del sistema.

Ma tutto ciò non è tema da poter esaurire in trenta righe.

Rivoluzione

*Daniele Pugliese****

Occhi chiusi, orecchie tappate! La percezione delle cose non esiste più! Tutto ci interessa e nulla ci appartiene! Siamo tutti sullo stesso binario: lavoro per vivere... Non ho tempo per me e la domenica devo lavorare... L'aperitivo si fa a mezzogiorno... Devo mangiare perché è l'una e mezza... La messa è alle sei... Dopo le superiori voglio "prendere" ingegneria perché lì si lavora... Prima del matrimonio, la macchina si lava! Siamo incatenati a un sistema che non ci lascia liberi di pensare! Troppa confusione, troppo materialismo attorno a noi! Non siamo minimamente lucidi da capire che tutto è già fallito! Nel passato, prima di qualsiasi rivoluzione si nascondevano anni e anni di incontri in luoghi nascosti, dove col tempo si maturava la consapevolezza che l'unico modo di cambiare le cose era opporsi al sistema e ripartire con nuove regole! Oggi ci lasciamo scorre tutto addosso e sono in pochi ad aver capito che non esiste alcuna crisi economica, ma la vera crisi è quella psicologica! Davanti a un tramonto ci doman-

diamo economicamente quanto può valere una vista del genere, invece di soffermarci a pensare che tale vista potrebbe emozionarci talmente da poter stare anche digiuni per giorni! Ci siamo fatti contaminare! Ormai siamo spacciati al nostro destino, e l'unico modo per svegliarci è sperare che qualcuno faccia una rivoluzione contro di noi!

NOVEMBRE 2012

* **Pierluigi Fagan**, sociologo della comunicazione, è membro dell'Ufficio Centrale di "Alternativa", pensatore indipendente collabora con diverse testate on-line come ad esempio "MegaChip".

** **Giovanna Callegari**, Ph.D in Studi di genere, collaboratrice della rivista, vedi *Cosa sognano i ragazzi?*, Città Future n. 08.

*** **Daniele Pugliese**, cittadino del "mediterraneo interiore", è venuto in contatto con la redazione alla *scuola di paesologia estiva* organizzata da Franco Arminio.



Democrazia di oggi e nuove forme della politica

A cura della Redazione

L'articolo seguente è il riporto dei tre interventi introduttivi all'assemblea "Democrazia di oggi e nuove forme della politica", tenutasi al Dada (Dipartimento Autogestito Dell'Alternativa), spazio occupato nella Federico II di Napoli, il 23 Marzo 2012, alla quale abbiamo partecipato come rivista.

Giulio Trapanese

Pensavo di incentrare il mio intervento su tre questioni. La prima che presta attenzione alla svolta epocale di questi nostri tempi, legata alla nuova rivoluzione industriale e cioè alle nuove tecnologie informatiche; la seconda che riguarda la discussione vera e propria sulla democrazia in relazione a ciò che si può imparare dai movimenti del 2011, la primavera araba, *Indignados*, *Occupy*; ed in fine la terza che riguarda lo sforzo di individuare, in base a quanto detto nelle prime due parti, se esista una possibilità per una nuova forma di democrazia nelle condizioni odierne in cui questi stessi movimenti si stanno manifestando.

Mi sto occupando delle trasformazioni che negli ultimi decenni subisce la percezione temporale della nostra esperienza; si tratta d'un tema non originale, visto che sono in parecchi che si stanno ponendo queste tipo di domande a diversi livelli e in particolare su di un piano storico-antropologico. Cito a tal proposito un'intervista a Marc Augé, uscita recentemente sulla Repubblica, che si pone la domanda sulla prospettiva temporale nella nostra percezione, la scomparsa del futuro e del passato, e la stazionarietà della nostra esperienza in un perpetuo presente. Per quanto il suo articolo non pervenga a conclusioni propositive condivisibili, esso tratta un tema di ricerca che probabilmente sarà proficuo anche per i prossimi anni.

In questo capitolo rientra il tema della natura dell'evoluzione delle nostra società capitalistica negli ultimi anni. In altre discussioni ho provato a definire la fase attuale come quella del "capitalismo post-umano", fondato cioè sul rapporto mutato, negli ultimi vent'anni, fra l'uomo, la natura e la tecnica. Uno degli aspetti fondamentali della mutazione di questo rapporto riguarda il tempo.

L'accelerazione impressa dai nuovi mezzi di comunicazione elettronici (informazione, comunicazione, lavoro), sta conducendo alle estreme conseguenze un fenomeno, per altro già innescato da tempo, che è quello della perdita della memoria (dei fatti storici e di noi stessi), perché in sintesi per quanto possia-

mo illuderci che la moltiplicazione dell'esperienza che noi viviamo tutti i giorni, attraverso l'utilizzo dell'informatica in senso lato, rappresenti un allargamento delle possibilità, in realtà essa costituisce piuttosto un impoverimento dell'esperienza sensibile, anche in termini corporali. Legherei questo aspetto del tempo alla questione della memoria: l'assenza di una capacità ritentiva della realtà nel soggetto. Credo che la memoria ci consenta di oggettivarci e fondare, in qualche modo, la nostra identità. Nel momento in cui la memoria, invece, è affidata ad elementi terzi, come le macchine, la nostra individualità finisce per rapportarsi temporalmente in modo assolutamente diverso alla realtà. Credo che la scomparsa della memoria, abbia a che fare, come scrivono Augé ed altri, sia con la scomparsa della dimensione del passato che con quella del futuro. D'altro canto a questo tipo di scomparsa del tempo è legata anche la trasformazione della nostra esperienza dello spazio, anche qui connessa ad un'illusione di estensione dello spazio, l'illusione di *Google* che amplia la mappatura e la disponibilità del campo che noi abbiamo in ogni istante a disposizione per individuare e collocare i fatti del mondo, contrapposta ad una realtà in cui l'esperienza dello spazio è profondamente deformata dal fatto di non essere più radicata in un luogo preciso. Venendo meno lo spazio in cui si manifesta la nostra fisicità, viene meno la possibilità quantitativamente limitata ma qualitativamente proficua di esperienza.

Credo che questi aspetti di spazio e tempo, per come si sono modificati e come si andranno a modificare per almeno i prossimi 15-20 anni, portino sicuramente a cambiare il nostro concetto di appartenenza, che rappresenta il primo di due poli della trasformazione degli individui rispetto alla società e quindi della possibilità stessa oggi di parlare di democrazia. Perché senza memoria e senza possibilità di circoscrivere un'esperienza in una dimensione spaziale definita, diventa impossibile parlare di appartenenza allo stesso modo di come se ne parlava prima. Non c'è più la capacità di consolidare una proiezione di sé in un arco temporale e di sentirsi legati e dipendenti ad un certo ambiente.

L'altro polo della questione che ha subito forti cambiamenti è quello che riguarda la trasformazione del lavoro e del concetto stesso di lavoro. Non parliamo tanto del fatto che la disoccupazione stia aumentando, ma di un cambiamento inerente proprio la natura del lavoro nella terza rivoluzione industriale, in cui, sostanzialmente, si tratta di un lavoro con la macchina informatica, che non trasforma più la materia lavorata, ma che semplicemente relega il ruolo umano alla gestione e controllo di un lavoro fatto da macchine informatiche.

Questo fenomeno a cui non voglio dare un segno necessariamente positivo o negativo (certamente ha anche risvolti positivi), cambia in effetti la natura della discussione di cosa sia stato tradizionalmente il lavoro e quello che ha significato come attività trasformatrice, cioè come quella capacità della società in genere di rapportarsi alla natura riuscendo, in qualche modo, a comprenderla. Tanto in epoca pre-industriale, quanto in epoca industriale, in ogni caso, riusciamo a riconoscere un atteggiamento trasformativo del lavoro rispetto alla natura. Questo è importante non tanto per fare un'analisi del lavoro in quanto tale, ma per riconoscere nel lavoro, inteso come attività, la possibilità di una storicità delle nostre azioni in una società. Perché essere stati capaci di "dominare" in qualche modo la natura ci ha dato la capacità di immaginare di poter trasformare la società stessa. In quest'ottica diventa interessante focalizzare l'attenzione sulle trasformazioni del lavoro negli ultimi anni, trasformazioni per cui adesso il lavoro non riesce più a riconoscersi come attività trasformatrice e, di conseguenza, l'individuo più che come produttore è costretto ad identificarsi quale semplice consumatore. Il consumatore non trasforma ciò che utilizza, ma semplicemente lo consuma, nel senso che il proprio rapporto con la realtà diventa passivo e non più attivo e allo stesso tempo legato tutto al presente, all'immediatezza del consumo e dell'espressione di una pulsione.

Questi due poli, quello dell'appartenenza, o meglio della rottura di un legame di appartenenza (tanto l'appartenenza ad un contesto di classe, quanto quella ad un contesto politico) e l'altro della storicità, sono approdati oggi ad una rottura, producendo l'individualizzazione della soggettività, che risulta altresì disgregata. Detto meglio, la scomparsa dell'appartenenza, da un lato, e della storicità, dall'altro, strutturano un lo contemporaneo fondato su un egocentrismo pulsionale. L'lo di oggi, non riuscendo ad oggettivarsi in nulla fuori di sé, è dominato dagli istinti del momento, incapace di consolidare un progetto trasformativo o un progetto collettivo di partecipazione e di impegno in quello che sta vivendo.

Parlare di democrazia può diventare ancora più astratto se il discorso non si colloca nella società reale, in quello che accade nel presente, al di là delle forme delle istituzioni politiche, presente che è, tra l'altro, esso stesso in rivoluzione accelerata.

Ci sono delle cose interessanti che stanno uscendo su questi aspetti fin qui analizzati, la posizione di Marc Augé, il libro di Diego Fusaro (*Essere senza tempo*). Io credo, però, che questo stato delle cose da cui possiamo partire per discutere della possibilità di nuove forme di democrazia, ci metta abba-

stanza in guardia dal poter credere che la democrazia possa essere oggi semplicemente restaurata. Penso che bisogna imparare da ciò che sta accadendo, dalla nostra esperienza politica in particolare, partendo da quello che politicamente e socialmente è accaduto negli ultimi anni. Lo sfondo al quale mi riferisco è quello dei movimenti del 2011, quello degli studenti, ma anche quello dei referendum, quello degli *Indignados* e degli *Occupy* che è ancora attivo. Perché questi movimenti ci segnalano delle trasformazioni che non sono superficiali e che ci pongono, a mio parere, tre domande, alle quali adesso cercherò di dare delle risposte.

La prima domanda è se su questa base in cui si sono disarticolate le forme di aggregazione, le ideologie tradizionali e le forme politiche come quelle dei partiti (processo che utilizzando un termine alla moda si può schematicamente descrivere come la liquefazione della società) sia ancora possibile immaginare una possibilità concreta per la democrazia. Se da un lato è vero che il nichilismo in cui è piombata la società a partire dal post anni settanta, apre delle possibilità positive, liberando energie, è anche vero che non c'è speranza, dal mio punto di vista, di riformare un'idea di adesione e partecipazione ad un qualcosa che ci contiene senza immaginare nuovi collanti fra gli individui. Nuovi collanti, nuovi valori o nuove forme di condivisione sociale tali per cui gli individui siano in grado di superare se stessi, di trascendersi in un'opera più grande, al di là del proprio lo.

La seconda delle domande che propongo riguarda le forme in cui si sono manifestati i movimenti che si sono visti in questi anni, forme che rappresentano un tentativo di compensazione della disgregazione della società, mediante strumenti tecnici quali la rete, considerata come il tentativo di ricostituire forme di comunità, di comunione, condivisione e organizzazione. Esse, tuttavia, vanno a sostituire le forme tradizionali di aggregazione che sono nel frattempo venute completamente a mancare. In passato avevo pensato ad internet come a qualcosa che si andasse semplicemente ad aggiungere a quanto c'era già in campo, mentre ora sembra evidente che internet si pone quale surrogato delle forme tradizionali attraverso le quali la politica si praticava. Questo fatto, l'irruzione di internet in sostituzione di ogni altra forma determina un cambiamento nella qualità dei rapporti umani. Dunque la domanda se internet può riunire ciò che è stato separato, dal mio punto di vista, ha una risposta negativa. Questo perché internet esprime comunque una preminenza della rappresentazione sull'esperienza della vita sociale che ognuno di noi può fare.

La terza domanda è, invece, se sia ancora possibile la democrazia rappresentativa in questa società.

La questione si fa complessa. Penso che quando parliamo di democrazia sia necessario contestualizzare ciò di cui si parla. La democrazia che esiste oggi in Italia, e in altre società occidentali, è di tipo rappresentativo, con tutto ciò che questo può significare in termini sia positivi che negativi. Nei fatti però questa democrazia nasceva in un momento in cui c'era una possibilità di rappresentatività. La rappresentatività ha senso se esiste, in qualche modo, un'appartenenza ad un'ideologia, ad un partito, ad una corrente culturale definita con una sua solidità, tale per cui io possa sentirmi rappresentato. Questa forma democratica è dunque legata ad una certa struttura sociale nella quale esistono legami oggettivi fra rappresentati e rappresentanti. Nel momento in cui la società, come fin qui descritta, subisce trasformazioni che fanno saltare certe corrispondenze è difficile immaginare che la democrazia nella sua vecchia forma possa ancora conservare un senso. Da questo punto di vista non si può più parlare di rappresentatività ma solo di pura rappresentazione, in un contesto in cui la politica è separata dalla società e autonomamente professionalizzata. In più aggiungo che c'è una questione strutturale, in quanto la democrazia ha bisogno di una sua architettura, ha bisogno di forme concrete. Ad esempio la revocabilità delle cariche, così come la turnazione dei soggetti, vanno architettate e necessariamente formalizzate. Così come bisogna avere un'idea di come possa svilupparsi il dibattito pubblico, la circolazione delle informazioni, la possibilità sociale di avere i medesimi mezzi per partecipare alla politica. E va pensato il modo in cui possa esserci il tempo per poter discutere delle questioni che attengono la vita associata.

La questione del tempo ritorna, perché nella società dell'accelerazione elettronica, di fatto non è previsto il tempo necessario alla discussione e la formazione di opinioni sui fatti. Abbiamo visto come nell'economia globalizzata e finanziarizzata dello *spread*, in realtà si sia sospesa qualsiasi forma di rappresentatività sociale delle istituzioni che, a livello centralizzato, determinano le politiche economiche degli stati, senza che sia possibile nessuna elezione e nessuna discussione. Se tutto è così veloce ed instabile la democrazia semplicemente non è possibile. Essa ha bisogno di stabilità.

In questo quadro mi chiedo quali possono essere i punti di fuga possibili. E penso che la storia possa ripartire solo a costo di un rallentamento della velocità complessiva con la quale ormai percepiamo una realtà (letteralmente) sempre più sfuggente. Questa

necessità di rallentamento potrebbe significare tante cose. Tuttavia la possibilità della democrazia, se questa possibilità ancora esiste, deve passare attraverso una base strutturale differente. In questo contesto di sviluppo del capitalismo, con una tecnicizzazione dell'esperienza umana, non c'è democrazia se non rallentando, decomplessificando la realtà, trasformando, cioè, il regime imposto dal commercio mondiale.

Questa decomplessificazione significa decostruire la provincializzazione del mondo per cui tutto ha una sua funzione specifica in relazione ad un centro, che solo essendo immateriale, può essere un centro per tutti. E questa possibilità della democrazia potrà darsi solo passando attraverso un nuovo rapporto con la natura, che equivale a dire un nuovo rapporto con noi stessi, come parte della natura, nel senso di una società capace di ridiscutere il proprio tipo di uso di risorse energetiche, di interconnessione, di accelerazione, nella coscienza che questa tipologia di società non può essere considerata come durevole e quindi come la società del futuro. Si tratta di cercare di essere generosi con il nostro futuro così come il nostro passato lo è stato con noi, immaginando come potrà essere il futuro di una società siffatta, in modo da poter capire come evitare questo futuro, facendo un passo indietro rispetto alla situazione attuale e le sue possibili proiezioni. Lavorare ad un diverso rapporto fra l'individuo e la società e l'uomo e la natura che sono fundamentalmente le due questioni cardine di tutto il discorso della rivista *Città Future*.

*Eleonora de Conciliis**

Anzitutto vi ringrazio dell'invito che mi avete rivolto per intervenire qui al Dada e discutere di democrazia: per me questa è un'occasione di confronto con una generazione che non è più la mia, essendomi io laureata esattamente venti anni fa; non sono nemmeno precaria, per cui quasi quasi mi vergogno a trovarmi qui con voi che dovete ancora affrontare il problema dell'occupazione. Poiché Giulio, che così caramente mi ha invitato, e con il quale ho avuto anche modo di confrontarmi su questi temi, mi ha fatto praticamente da sponda con il suo intervento, comincerò con una questione schiettamente politica, presentandovi poi brevemente la mia posizione sociologica rispetto alla democrazia, e in particolare rispetto alla democrazia partecipata. Credo infatti che si possa parlare di democrazia quando tutti quelli che partecipano alla vita politica di un paese sono dei soggetti in grado di partecipare. Dico questo in quanto non mi occupo di filosofia politica, né della democrazia come tecnica di governo, ma di filosofia morale e sociologia storico-processuale, per

cui m'interessa molto capire come (e se) oggi diventano soggetti quelli che dovrebbero fare la democrazia, costituirli come cittadini e parteciparvi. Senza questa premessa, cade qualunque discorso proviamo a fare di carattere politico sulla democrazia, e tra i discorsi ci metto anche quello dei movimenti, cioè il vostro qui al Dada, quello della cosiddetta "generazione zero".

Innanzitutto, si può dire che la democrazia, come oggetto storico, è un mito. In Grecia infatti, nell'Atene del V e IV secolo a.C., essa non è mai esistita nelle forme in cui la filosofia politica l'ha voluta successivamente identificare e intronizzare come modello – si trattava piuttosto, nel migliore dei casi, di un'oligarchia allargata. D'altra parte la democrazia parlamentare moderna, a cui ha accennato problematicamente Giulio, è l'altra faccia del capitalismo, per come si è costituita ideologicamente (in senso marxiano) e storicamente come macchina complessa, come potere-sapere procedurale di *governance* della popolazione. Ebbene, in Italia questa democrazia ha cominciato ad andare in crisi a partire dagli anni ottanta del novecento; si è trattato di una crisi non solo politica, ma anche procedurale, che oggi si manifesta in tutta la sua virulenza socio-economica, a livello dei soggetti. Il politologo Giovanni Sartori, in un libro molto popperiano ma molto profetico degli anni novanta, *Homo videns* (edito dalla Laterza), aveva annunciato che la crisi della democrazia di cui noi oggi vediamo la manifestazione più dolorosa, esiste perché c'è una crisi che riguarda le soggettività, vale a dire che i soggetti che dovrebbero far funzionare la democrazia non ne sono più realmente in grado. Sofferamoci su questo problema. È evidente che in Italia esiste una crisi parlamentare, che è anche crisi dei costumi e della cultura politica dei parlamentari, come ha dimostrato negli ultimi anni il trionfo della Lega, che ha espropriato e trascinato a destra il concetto di comunitarismo, ma come pure hanno evidenziato gli altri partiti (anche quelli di centrosinistra), che non hanno saputo opporre nulla alla deriva populista di Berlusconi. A ciò dobbiamo aggiungere il degrado culturale bipartisan e il fenomeno, altrettanto trasversale, della corruzione. Se ciò è stato possibile in Italia, dove vige una democrazia biparlamentare virtualmente perfetta, dobbiamo indagare sulla struttura economica che ha deformato questa costruzione politica emersa dalla Resistenza, e cioè al capitalismo maturo degli anni sessanta, che oggi ha lasciato il posto alla cosiddetta terza fase del capitalismo, il capitalismo finanziario.

Il capitalismo è una struttura produttiva che nel giro di alcuni secoli ha colonizzato le menti degli uomini, oltre che le relazioni sociali – una struttura che, in termini marxiani, ha sussunto realmente le vite psi-

chiche degli individui, le loro soggettività, andando ben oltre l'organizzazione e la divisione del lavoro. Da questo punto di vista, il capitalismo non è e non può essere democratico, è piuttosto un potere-sapere governamentale, una forma metamorfica di pastorato che produce e si prende cura dei soggetti: un potere pastorale ma acefalo (si tratta, com'è noto, di concetti foucaultiani) che innesca processi di soggettivazione conformi alla sua stessa struttura, e in grado di riprodurla in modo del tutto inconscio. Il capitalismo, dunque, non è (più) solo un modo di produzione economica che 'cala' sugli individui, ma produce soggettività completamente naturalizzate dall'industria culturale e dalla culturalizzazione della merce, ovvero soggettività *inconsciamente* conformi al consumo come *natura*. Giulio ha accennato a tutto ciò parlando della destoricizzazione che noi stiamo vivendo, per la quale le nuove generazioni vivono nella convinzione che il capitalismo sia un fenomeno naturale, un fenomeno esistente da sempre. Non si riesce a trascendere a livello psichico il quadro del capitalismo, perché si è prodotti da questo sistema e se ne è figli; noi siamo intimamente legati alle forme di vita del tardo capitalismo e non riusciamo a prescindere: è questo il problema da cui bisogna partire.

Ora, che tipo di soggettività produce il capitalismo? Innanzitutto produce soggettività deboli, nel senso che in queste soggettività, ad esempio, la prima topica freudiana non funziona più, non si costruiscono più delle personalità forti, capaci di percepire un senso nel proprio passato, quindi di percepire il proprio passato in continuità con il proprio presente e dunque in grado di progettare il proprio futuro. Inoltre, anche quando tali soggettività cercano di ribellarsi, o comunque di fare qualcosa contro il 'sistema' capitalistico, il senso che attribuiscono a queste azioni di contestazione non fuoriesce effettivamente dal quadro del sistema stesso. La spinta etica alla contestazione del capitalismo, che si presenta e si vuole spontanea, democratica, innovativa, creativa, diventa inefficace se non impossibile, nonché aleatoria, proprio a causa della globalizzazione telematica di cui si serve per mobilitarsi (e che investe anche il problema del coordinamento dei movimenti a livello internazionale): il fatto che siano immersi in una realtà virtuale globale (la rete) impedisce che i movimenti riescano a produrre un oltrepassamento 'alternativo', incisivo e a lungo termine di questa stessa globalità, da cui sono profondamente, inconsciamente condizionati, ed espone i cosiddetti 'antagonisti' allo sfruttamento mediatico del loro spontaneismo politico. Il potere acefalo del tardo capitalismo, del capitalismo finanziario slegato dall'economia reale, il potere del turbo-capitalismo o comunque lo si voglia chiamare, quello che muove il

Fondo Monetario Internazionale e al cui rimorchio si muovono ormai come fantasmi le potenze europee, ha buon gioco nel far sì che i media condannino le manifestazioni violente dei movimenti, o le esaltino se pacifiche – cioè innocue. Da questo punto di vista, a me sembra che i movimenti facciano un po' il gioco del sistema, nel senso che sono facilmente adomesticabili o facilmente demonizzabili, in entrambi i casi sono mitizzabili, vengono cioè 'gonfiati' ad hoc e per questa ragione sono neutralizzati – sgonfiati altrettanto velocemente dai media.

C'è poi un altro problema che andrebbe analizzato, e che riguarda la partecipazione dei giovani alla politica. Io (che sono nato nel 1969) appartengo alla prima generazione 'individualista' che negli anni ottanta, dopo l'iper-politicizzazione dei settanta, ha cominciato a non fare politica, a non iscriversi alla FGCI o ad altre sigle di partito senza perciò vergognarsene, anzi disinteressandosene, nel mio caso con un certo snobismo intellettuale e anarcoide. Noi appartenevamo però ancora alla civiltà del libro. Purtroppo oggi la massa dei cosiddetti "nativi digitali" è completamente indifferente alla politica e alla cultura storica necessaria per farsi un'idea esatta della politica italiana; insegno da quattordici anni e ho una percezione ormai chiara della parabola che ha portato sia il liceo che l'università alla depolitizzazione come privatizzazione (economica ed esistenziale, intimistica), all'indebolimento della curiosità per le forme politiche di discussione e di crescita, in una parola all'apatia politico-culturale prodotta dall'istruzione di massa, addormentata prima dalla TV commerciale, poi dai computer, oggi dagli iPhone e dai *social network*. I giovani, che vengono enfaticamente definiti *il futuro*, il possibile futuro della democrazia, sono sempre più politicamente ignoranti e sempre meno interessati al confronto politico. Se qui ad esempio, al Dada, ci fossero mille persone informate e pronte al dibattito, allora cominceremmo a ragionare, ma siamo in dieci: la massa degli adolescenti è inebetita dal consumismo, e non è affatto ricettiva verso i problemi di cui stiamo parlando in questa mini-assemblea.

Facciamo allora un po' di fenomenologia della de-soggettivazione contemporanea. Il capitalismo ha prodotto infatti nel corso della storia moderna forme assai complesse di soggettività, che però negli ultimi anni si stanno de-soggettivando, si stanno manifestamente indebolendo (tant'è che molti parlano di personalità *nevrotiche* prodotte dal tardo capitalismo). Marc Augé ha ragione, gli antropologi e i sociologi hanno ragione: si tratta di un processo di mutazione, siamo di fronte a una mutazione psicosociale e antropologica dell'*homo oeconomicus*, che equivale ad un inquietante processo di de-soggettivazione. I soggetti, gli individui non sono più

quelli che erano quaranta, cinquant'anni fa; assistiamo a una profonda infantilizzazione della popolazione e ad un'inesorabile diffusione del qualunquismo e dell'antipolitica, cioè a fenomeni di regressione e ignoranza (perciò la rivista *Kainos*, di cui sono caporedattrice, ha dedicato un intero numero, il n. 11, al problema dell'ignoranza in Italia, ignoranza nel senso non cognitivo ma sociale, culturale e politico del termine). Dal punto di vista delle pratiche e degli atteggiamenti, in Italia e in gran parte d'Europa si oscilla spesso tra una sorta di conformismo gregario (che si manifesta talvolta anche nei movimenti), e forme di individualità narcisistiche che rasentano la patologia, con strategie di distinzione sociale sempre più effimere e legate al corpo o al reddito. Le soggettività sono state portate dal tardo capitalismo a forme involutive di individualismo che non hanno più i caratteri edipici del soggetto borghese dei primi decenni del Novecento, e neppure quelli del soggetto produttivo del *boom* economico. L'individualismo ha ormai assunto caratteristiche diverse: basta scorrere le pagine di cronaca o guardare la TV in un pomeriggio domenicale per avere un'idea del tasso di follia che circola nella società tardo-capitalistica. Alcuni li definiscono ancora fenomeni di nevrosi, io li considererei *psicotici*, cioè riferiti a soggetti nei quali, come dicevo, non si è mai costituita la prima topica freudiana, né si è mai imposto il principio di realtà, ma solo una sorta di coazione pulsionale e ottusa al consumo e al godimento narcisistico. Cioè nulla di democratico: questi individui non sanno assolutamente che cos'è la democrazia. Prendiamo ad esempio i *reality* o il mercato del porno su internet: ritornando ad un lessico foucaultiano, la sessualità oggi funziona come un dispositivo pastorale di controllo; il dispositivo di sessualità, completamente trasferito sull'estetica del corpo (chirurgicamente perfezionato, modellato, ecc.), funziona come un'ulteriore, sorprendente metamorfosi del potere pastorale. Infine non è vero, come sostengono alcuni, che oggi noi viviamo in un'epoca di diffusione e addirittura di strapotere della scrittura: noi non viviamo affatto in una nuova dimensione scritturale e comunicativa della soggettività. Bisogna piuttosto avere il coraggio di vedere come scrivono, come usano poveramente la scrittura gli individui ormai prodotti dal consumismo mediatico. Con una notevole dose di sofferenza psichica (poiché non sono più in grado di dare adeguata forma linguistica alle loro esperienze), essi appaiono oggi sempre più de-alfabetizzati. Il *medium* della scrittura si è indebolito, perché completamente agganciato ai dispositivi iconici che lo hanno egemonizzato, ed anche qui non faccio riferimento solo ai meritevoli campanelli d'allarme lanciati da Tullio De Mauro, ma mi riferi-

sco alla mia pratica quotidiana di lavoro nella scuola.

In questa situazione, molte persone ritengono a buon diritto che lo stato in cui versa la politica in Italia ci deve far seriamente domandare se ci sia (ancora) una democrazia in Italia, e non solo a causa del fenomeno Berlusconi. Bisogna guardare al fenomeno in una prospettiva storica più ampia. Secondo la maggior parte degli analisti politici, siamo in piena crisi del modello di *governance* del sistema democratico-parlamentare nato dopo la Seconda Guerra Mondiale; in questo desolante quadro italiano, l'unico movimento progressivo che sembra aver avuto una sua incisività storica è stato quello del '68. Chi il '68 l'ha fatto, tende a credere che la democrazia in Italia, in un senso partecipato, ci sia stata solo nel '68. Io invece penso (e forse Pasolini sarebbe stato d'accordo), che questo sia stato un movimento politico solo superficiale, che non ha smosso la profonda apatia della società italiana. E questo è un primo termine di dibattito. Sicuramente negli ultimi trent'anni (cioè dopo il '68) il potere governamentale è riuscito a produrre un benessere ergonomico con finalità determinate di de-politicizzazione dei singoli. In altri termini, le singolarità si sono addormentate durante il riflusso, si sono staccate dall'attivismo politico per dedicarsi alla cura di sé (ma in un senso assolutamente non foucaultiano). Avvicinandoci all'analisi del berlusconismo, alcuni ritengono (ad esempio Gianfranco Borrelli) che il populismo mediatico abbia prodotto modalità di crescente de-sublimazione, di distruzione dell'attività libidica dei soggetti rivolta ad altri soggetti (in grado cioè di inescare legami, di fare comunità), rafforzando tendenze narcisistiche. A mio giudizio, proprio il fatto che sia stata potenziata consumisticamente la libido dei soggetti ci ha portato a una situazione di narcisismo generalizzato e infantilistico, che ha disinnescato la partecipazione politica e indebolito la cosiddetta 'voglia di comunità' (Bauman), fino all'isolamento patologico. L'angoscia nevrotica sembra oggi a molti la cifra caratteristica della società italiana, ma come ho detto, si dovrebbe parlare piuttosto di un'angoscia psicotica. Come docente, assisto ad una preoccupante infantilizzazione dei ruoli parentali, alla diffusione isterica del *counseling* e alla massiccia prescrizione agli adolescenti di psicofarmaci, che sono la negazione di un loro forte, e che escludono allo stesso tempo la possibilità di una decostruzione autenticamente terapeutica dell'io come difesa, cioè un'analisi linguistica che parta dalla sofferenza psichica dell'adolescente per capire quali siano le motivazioni profonde del disagio. Noi viviamo in una società che fa un uso epidemico di psicofarmaci, perché epidemico è il disagio psichico ed endemica l'incapacità di affrontare un percorso di

rafforzamento identitario 'adulto', cioè in grado di sostenere il dolore dell'esistenza. L'Organizzazione Mondiale della Sanità stima non a caso che depressione, disturbi *borderline*, ecc., aumenteranno del 20% nei prossimi anni. Stiamo andando verso una deriva psicotica della società occidentale, e per questo mi chiedo chi siano i soggetti che dovrebbero comporre, realizzare la democrazia futura.

Rispetto alla presentazione del Dada, leggo: «se l'Università si astiene dall'offrirci un'alternativa di uscita dalla crisi dobbiamo essere noi a produrre... discorsi volti all'uscita della crisi». Poi c'è un auspicio: «noi vorremmo diventare uno sprone per l'Accademia». Secondo me, e così mi avvio a concludere, l'Università che si spera reagisca ad un'iniziativa di questo genere, ebbene, questa Università è già morta, ed è in fase di decomposizione sia culturale che economica. L'Università non farà mai quello che dovrebbe fare *politicamente*, perché ormai troppo impegnata nello sforzo di sopravvivere all'attacco economico cui da anni l'ha sottoposta lo stato; in questa situazione va distrutto completamente il senso della ricerca, in particolare quella delle facoltà umanistiche e ancora più in particolare quella, profondamente critica, che dovrebbe animare la facoltà di filosofia. In queste facoltà non c'è più nemmeno l'ombra di uno spirito di lotta, non dico un profilo schiettamente politico, e stenta ad emergere un punto di vista culturale di alto livello. A proposito di attacco alla cultura attraverso il taglio dei fondi, qualcuno giorni fa mi ha parlato dell'occupazione del teatro Valle di Roma come forma di protesta. Quello che viene fatto in contesti come questo, sicuramente è meritevole, ma, ripeto, fa sistema con il capitalismo: le azioni di protesta estemporanee e simboliche, le pratiche di lotta locali, le politiche dei movimenti, non hanno come finalità un'azione rivoluzionaria nel senso forte del termine. Di questo ho discusso qualche mese fa con alcuni redattori di Città Future: nessuno sarebbe oggi disposto a rischiare la vita, nel senso letterale del termine, per distruggere i centri del potere che impongono determinate politiche culturali, fiscali, belliche, ecc. Avete visto cosa è accaduto negli ultimi anni rispetto alla riforma del lavoro: siamo di fronte a un tentativo su vasta scala, a un tentativo globale (pensate a Marchionne) di cancellare la contrattazione. Da questo punto di vista, l'attacco all'articolo 18 è solo uno specchio per le allodole: il vero obiettivo è avere le mani libere sulle condizioni di lavoro, sui contratti, ecc. D'altra parte, nell'Italia della crisi la difesa del posto di lavoro coincide con una sacralizzazione del medesimo che è abbastanza disperata, perché corrisponde a un orizzonte hegel-marxiano, a un modello sociale-identitario (quello fondato appunto sul lavoro come *Wesen*, essenza sociale dell'uomo) che

è stato ormai ampiamente scavalcato dal capitalismo finanziario: tutti vogliono il lavoro come diritto, ma nella sostanza il loro bisogno disperato di reddito fa il gioco di coloro che detengono il potere di assumere e licenziare in nome del profitto. In altri, più marxiani termini, lottare per il lavoro significa lottare *solo* per il lavoro, non per modificare la struttura dei rapporti di produzione: la ricerca/difesa disperata del lavoro è, insomma, l'altra faccia del consumismo. Non mi sembra che oggi i movimenti antagonisti, nel loro spontaneismo un po' adolescenziale, facciano questo discorso. Prendiamo ad esempio la pratica protestataria del *flash mob* in luoghi pubblici o istituzionali. Questa pratica ricorda un po' il situazionismo di Debord negli anni sessanta, ma non ha nessuna ricaduta forte nella realtà in cui viviamo, mentre invece i teorici della decrescita (ad esempio Latouche, Gorz, in Italia Bontempelli, gli ultimi due recentemente scomparsi) insistono sul fatto che, finché le persone credono che il successo e il benessere di un Paese dipende dal suo PIL, non s'arresta e tantomeno si inverte la soggettivazione degli individui in un senso consumistico. È come se si continuasse a dire: dateci il lavoro perché vogliamo consumare. In tal senso il lavoro non serve solo a sopravvivere, né ad esprimere la propria creatività o a valorizzare le proprie competenze (altro termine che meriterebbe un'analisi a sé): nella mentalità di un Monti, di un Bernanke, di un Draghi, ecc., il lavoro non serve a chi lavora (il lavoratore del tardo capitalismo non può mai diventare signore, anche quando è ben retribuito), serve a consumare per alimentare il sistema bancario meta-nazionale.

In sintesi, non credo che ci troviamo in una fase socio-politica dell'occidente, in cui la democrazia possa essere pensata come forma di partecipazione di soggetti coscienti di quello che fanno, perché cominciano a scarseggiare i soggetti. D'altra parte, il capitalismo sta senz'altro morendo, ma la sua è una morte lentissima, che secondo me durerà secoli e non avverrà grazie a scossoni etico-politici paragonabili a una rivoluzione 'esplosiva'. Avete presente il passo della *Gaia scienza* di Nietzsche relativo alla morte di Dio? La decomposizione del divino è una delle metafore più impressionanti di Nietzsche. Ebbene, oggi sulla scorta di un frammento benjaminiano del 1921 fioriscono interpretazioni che paragonano la religione al capitalismo. Andiamo oltre, e ipotizziamo che il capitalismo, come la società in Durkheim, sia più di un culto (come pensava Benjamin): che sia Dio stesso. In una prospettiva nietzscheana, la morte di Dio è qualcosa che dura molto tempo. Questo sistema, che per tutti noi è completamente naturalizzato, non morirà velocemente. Il capitalismo è ancora caldo: siamo nella fase iniziale della morte, che assomiglia a una fase convul-

siva, a uno spasmo di agonia, ma a un certo punto il capitalismo comincerà a puzzare. Per il filosofo innattuale, emette già un fetore insopportabile.

Le forme di lotta che avevano un senso quando il capitalismo era ancora in una fase espansiva (negli anni sessanta e settanta, incluso il terrorismo) non sono più praticabili in questa fase così esasperante. Né d'altronde la democrazia si potrà costruire in tempi brevi. Se ci dovessimo chiedere in che misura, in quali forme sia possibile concepire un orizzonte rivoluzionario, concepire nuove soggettività (si ricordi che costruire nuove soggettività era l'obiettivo di Foucault), la risposta non può che essere legata alla costruzione della cultura soggettiva: la lenta rivoluzione democratica passa per l'innescamento di nuove forme di soggettivazione con una forte connotazione storica, cioè con una forte coscienza storica delle mutazioni cui siamo andati incontro. Ri-costruire soggettività per le quali abbia senso fare politica e pensare nuove forme di democrazia è un compito arduo, ma ineludibile. Bisogna approfittare del fatto che il capitalismo sta cominciando a morire, e passare dal movimentismo alla progettazione politica a lungo termine; al momento vedo però solo epifenomeni, la struttura è ancora lì e non cadrà facilmente, in assenza di un'antistruttura che operi a livello globale e non solo a livello territoriale. Le lotte territoriali, i cosiddetti movimenti *glocal*, sono tutte giuste ma non riescono spesso a connettersi fra loro. Da questo punto di vista, i localismi sono per le anime belle, come il multiculturalismo o la sociologia post-socialista di Zygmunt Bauman quando teorizza la comunità. È bello parlare di collante sociale, di comunità, ma dopo quattro secoli di logica del profitto non vi è più alcun collante: scusate la brutalità, ma in occidente o siamo individualisti, o siamo pecore – la via di mezzo non la vedo quasi mai.

*Leandro Sgueglia***

Voglio premettere che intervengo dalla mia prospettiva personale che però rispecchia un percorso condiviso dai compagni con i quali abbiamo occupato questo spazio.

La mia prospettiva è anche quella di una persona che è stata nei movimenti negli ultimi dieci anni, quindi con una visione interna ai movimenti. Detto questo vi premetto che non è proprio nostro stile difendere a spada tratta i movimenti, anzi siamo critici con tante sfaccettature delle strutture di movimento.

Fatta questa premessa, dico di essere completamente d'accordo con gli interventi che mi hanno preceduto sugli aspetti che riguardano la cosiddetta liquefazione della società e la frammentarietà del corpo sociale in quest'epoca, però non sono d'accordo con l'analisi che legge la liquefazione sociale

come un effetto della caduta dei valori, vedendola piuttosto come una forma del presente, l'unica forma necessaria per i tempi che viviamo. Non è che non ci sforziamo di fare una filogenesi ma cerchiamo di evitare una ontogenesi, non andando a leggere il processo storicistico ma fermandoci per l'appunto ad un'analisi storica delle condizioni che determinano oggi la nostra vita. Ci siamo resi conto che uno dei motivi per cui viviamo una società liquefatta, che trova difficoltà ad individuare dei collanti collettivi, deriva dal fallimento delle due dimensioni critiche della vita associata: la dimensione pubblica, e in questo caso il fallimento della democrazia rappresentativa è solo un aspetto particolare di un fallimento di più ampia portata, che è quella del pubblico come dimensione politica della realtà sociale; e, dall'altra parte, con la crisi economica strutturale e dell'implicito modello economico, quella privata. Questo fallimento dei due collanti tipici del Novecento, non significano necessariamente un nichilismo generalizzato della realtà attuale. Si può prendere atto della fase di scollamento sociale, ma cercando di guardare alla parte piena del bicchiere, che ci parla della spinta che si verifica in diverse parti del tessuto sociale a nuove istituzioni, in base a nuove forme della vita associata e nuove dimensioni politiche. Questo non significa che queste spinte siano già una maggioranza, o abbiano già una qualche egemonia, si tratta sicuramente di un discorso ancora minoritario, ma dove minoranza non sta per residualità, anzi.

I territori con le loro lotte locali, ma anche alcuni movimenti transnazionali, ci parlano di nuove prospettive praticabili, che non ci precludono la visuale verso il futuro, pur nella consapevolezza di estremo stallo e di crisi radicale delle mobilitazioni sociali.

Il fallimento della dimensione del pubblico non significa la immediata cessazione delle forme tradizionali della democrazia rappresentativa, ma un aumento delle contraddizioni fra politica e società reale, uno scollamento sempre maggiore tra le forme di governamentalità e i flussi reali dei singoli paesi e territori. È evidente che la governamentalità intesa come qualcosa di più complesso del governo in sé, tocca aspetti che concernono il controllo capillare del territorio. Il fallimento della politica della rappresentanza si palesa anche attraverso l'emergere di un nuovo autoritarismo tecnocratico, attraverso il feticcio dell'efficientismo e del decisionismo, che viene interpretato bene in Italia da Monti in questo momento, ma che è già presente a livello europeo da un po' di tempo. Tuttavia laddove una forma politica viene meno, si crea lo spazio politico per le spinte di nuove pressioni istituenti. Non si può negare il tentativo, da parte di intere comunità, di cercare nuove forme di istituzioni, senza cadere nel sem-

plice anti-istituzionalismo. E con nuove comunità mi riferisco non alle strutture politiche già esistenti, ma ai movimenti fatti di persone comuni che lottano per un protagonismo diretto nella scena politica. C'è da fare una differenza fra spontaneità e spontaneismo, dato che oggi la spontaneità riesce a diventare una singolarità propositiva nel momento in cui si nutre di quel *general intellect* formatosi sul campo anche a partire da spinte *Nimby* (non nel mio cortile), ma che con il tempo, esercitando una militanza sul territorio, acquisisce collettivamente una conoscenza e un sapere superiore a quella dei cosiddetti tecnici, e che riesce a socializzare attraverso strumenti di messa in rete delle conoscenze.

L'esistenza di queste spinte istituenti, ci fa mettere in discussione tutta una serie di leggi, paradigmi e categorie affermate. Sicuramente lo sforzo di leggere lo spazio e il tempo della politica secondo una chiave omogenea è uno sforzo che non porta oggi a risultati soddisfacenti per l'analisi stessa. Io penso che questo sia un tempo eterogeneo e uno spazio eterogeneo, e che vada letto come tale, senza volontà di cercare il soggetto, ma prendendo atto della pluralizzazione delle soggettività, e della spinta al massimo di produzione della soggettivazione, dove per soggettivazione non si intende necessariamente la ricomposizione del soggetto, come può essere ad esempio il partito, ma piuttosto soggettivazione intesa, foucaultianamente, come "presa di parola", capacità di mettere un paragrafo in un testo collettivo che è la realtà sociale. Per questo motivo sono portato a mettere in discussione tutta una serie di categorie, più classicamente binarie, che pure mi hanno formato. Il problema è proprio questo: superare l'ottica binaria, intrinseca nell'analisi politologica e filosofica. Questo tipo di analisi infatti risente in modo limitativo dell'impostazione binaria. Per ottica binaria intendo quell'ottica tutta orientata ad una lettura dialettica della realtà, come può essere una lettura che giudica i fenomeni come politici o pre-politici. Ad esempio sui *riot* di Londra si sono consumati dibattiti tra chi li bollava come pre-politica e chi invece li elevava a espressioni rivoluzionarie. Questo tipo di interpretazioni finiscono sempre per essere troppo ingenerose nei confronti della realtà, limitando le possibilità di prospettiva del dibattito. Allo stesso modo si corre il medesimo rischio nel momento che si pone una semplice dicotomia tra individualismo e comunitarismo. È vero, l'individualismo ha rappresentato una svolta paradigmatica, in fase ritardata, anche per il nostro paese, negli anni sessanta e settanta. Sicuramente l'individualità è la singolarità di cui prendere atto oggi per ripensare i modi di stare insieme, probabilmente il tipo di comunitarismo o di collettività che si può auspicare nella forma del pubblico oggi non è

più praticabile. Oggi immagino una forma sicuramente più reticolare dello stare insieme, una forma che nel migliore degli auspici può essere quella della produzione di comune e quando parlo di comune non ne parlo in una chiave prettamente negriana. Sicuramente mi sono cimentato su questo parola-concetto a partire dalle letture di Negri, ma oggi assumo una posizione critica nei confronti di Negri, soprattutto per quanto riguarda la condivisione della sua agenda politica in relazione all'analisi. Quindi quando parlo di comune mi riferisco ad una rideclinazione di questo termine a partire non dalla fredda architettura del pensiero rivoluzionario ma da un'inchiesta cronica, co-ricercata e quotidiana tra i tessuti sociali che abitiamo. Un altro paradigma che risulta insufficiente è il paradigma della rivoluzione. Noi oggi abbiamo preso la forza di dirci per nulla rivoluzionari, ma non perché non siamo a favore di un cambiamento radicale delle cose, o peggio perché abbiamo sposato una visione riformista, ma perché non pensiamo più che la rivoluzione, intesa come il capovolgimento dell'ora x, possa davvero rappresentare l'obiettivo a cui mirare. Noi siamo inscindibili dalle contraddizioni del capitale, vi siamo tutti dentro, e non siamo più paragonabili con i movimenti degli anni sessanta e settanta e non possiamo neanche più ritenerci come la coda di quelle generazioni. Per noi l'alternativa si dà tutta nella dimensione del comune, anche se siamo consapevoli dell'inflazione che sta subendo il termine di "beni comuni".

Su internet preferisco non parlare di quello che può fare in termini di aggregazione sociale ma preferisco parlare di quello che ha fatto fin'ora. Certamente è stato tutto il buono e tutto il negativo possibile, come specchio della nostra società. Il concetto di rete in cui costruire nuove istituzioni non è tutto riconducibile ad internet, anche se c'è nei movimenti chi pensa questo. Per noi l'esigenza è quella di riterritorializzare, di creare luoghi laddove vi sono solo non-luoghi. L'occupazione del Dada è proprio lo sforzo di ricreare un luogo. Sappiamo che l'Università è morta e come sciacalli andiamo a prenderci le reliquie dell'Università, per creare la nostra Università come piccolo tassello della produzione di sapere. I movimenti dovrebbero non lasciarsi meccanizzare ma mediatizzarsi da soli, auto-narrarsi, anche se non sempre ci riescono in modo non autoreferenziale, così come dovrebbero abbandonare quegli elementi di antagonismo ideologico, prendere atto della de-soggettivizzazione e stare dentro questo tipo di linguaggi. A mio avviso anche la patologizzazione dei fenomeni collettivi e sociali non rende giustizia alla necessità di singolarizzare l'analisi.

La prospettiva è quella di sottrarre quotidianamente al duopolio pubblico-privato, producendo nuova cit-

tadinanza in due modi, facendo micro-politica, con esperienza come il Dada, e, quando c'è l'opportunità, facendola in modo multitudinario con una forte vocazione maggioritaria. Cioè se c'è un movimento diventa necessario coltivare l'aspirazione di farlo diventare quanto più possibile maggioritario possibile, anche se non nella partecipazione quanto piuttosto nel lessico. Per noi esempi di movimenti maggioritari sono quelli come il movimento di Chiaiano, del No-Tav, che hanno il coraggio di proporre il proprio discorso come egemone.

DICEMBRE 2012

* **Eleonora de Conciliis** (Napoli 1969) insegna filosofia nei licei, svolge attività di ricerca presso l'Università di Salerno ed è caporedattrice della rivista di filosofia on line «Kainos».

** **Leandro Sgueglia** è un dottorando in Studi di genere presso l'Università Federico II di Napoli, attivista del DADA, e, più in generale, del movimento politico che si rifà al sito: www.globalproject.info.



Da *L'Uomo a una dimensione* (1964) a *Miseria umana della pubblicità* (2004)

Massimo Ammendola

La prima stesura del presente articolo risale al Marzo del 2009 in occasione degli incontri "Letture di storia del pensiero politico", organizzate a Napoli dalla Società di Studi Politici.

L'Uomo a una dimensione. Studi sull'ideologia della società industriale avanzata di Herbert Marcuse (Einaudi, Torino 1999), e *Miseria umana della pubblicità. Il nostro stile di vita sta uccidendo il mondo* del Gruppo Marcuse (acronimo che sta per «Movimento Autonomo di Riflessione Critica a Uso dei Sopravvissuti dell'Economia», Elèuthera, Milano 2006), sono due opere, pur distanti quarant'anni tra loro, capaci di fornirci alcuni strumenti per guardare la realtà, come lo stesso Marcuse scrive nella sua introduzione al *L'Uomo a una dimensione*: «La mia analisi è centrata su tendenze che operano nelle società contemporanee più altamente sviluppate. [...] Io proietto queste tendenze nel prossimo futuro e offro alcune ipotesi, nulla più».

Fare alcune ipotesi, spingerci a tentare di dare risposte alle domande pressanti che gravano sull'uomo oggi, ovvero le domande riguardanti la condizione dell'uomo, il suo rapporto col mondo, con la vita, con se stesso.

Cosa fare in quest'epoca di passioni tristi? Così la definisce Miguel Benasayag¹, riprendendo Spinoza: un'epoca contrassegnata da impotenza, disgregazione, incertezza, mancanza di senso, un'epoca in cui tutto pare possibile, e allora niente è più reale. Un'epoca che produce una soggettività straniata, un sentimento di esteriorità rispetto al mondo circostante.

E allora come ritrovare il significato di un impegno esistenziale, ripensare il posto dell'uomo? Per rispondere a questi interrogativi, la prima cosa è capire. Capire, superando la cortina di ambiguità che circonda la realtà, superando quella che Marcuse definisce "falsa coscienza":

Sotto le condizioni repressive in cui gli uomini pensano e vivono, il pensiero – ogni maniera di pensare che non sia confinata ad un indirizzo pragmatico entro lo status quo – può riconoscere i fatti e rispondere ai fatti solo se guarda dietro di essi. L'esperienza ha luogo davanti a un velo che nasconde, e se il mondo è l'apparenza di qualcosa che sta dietro il velo dell'esperienza immedia-

ta, allora, nei termini di Hegel, siamo noi stessi dietro al velo.

Quello di Marcuse è un testo complesso, il linguaggio è ostico, proprio perché ritiene che l'analisi critica deve dissociarsi da ciò che cerca di comprendere e quindi i termini filosofici devono essere diversi da quelli ordinari per chiarire il pieno significato di questi ultimi.

Marcuse emigrò negli USA nel 1933, seguendo l'emigrazione dell'intelligenza tedesca di quell'epoca, un gigantesco fenomeno di spostamento, adattamento, "traduzione" e ri-radicalamento del capitale culturale della cultura europea "alta" nelle nuove condizioni della civiltà democratica di massa: Adorno, Löwenthal, Marcuse, ma anche Auerbach e Spitzer per la filologia e la letteratura comparata. Significativamente, Marcuse è il solo che non torna in Europa nel dopoguerra: abbraccia pienamente le condizioni della modernità industriale, rese evidenti in USA dalla fase più avanzata di sviluppo rispetto all'Europa, come non solo oggetto ma condizione del proprio lavoro intellettuale, e non come fatto contingente da condannare e dal quale ritrarsi alla prima occasione.

La sua ricerca è quella di un quadro teorico per comprendere e analizzare le forme quotidiane dell'alienazione e il problema dell'autenticità dell'esistenza umana nelle condizioni reificate della moderna società capitalistica. Nuclei forti e riconoscibili: la questione dell'autenticità dell'esistenza nelle condizioni della modernizzazione e della tecnologia, da Heidegger, di cui fu allievo; la ricerca di una versione del marxismo adeguata alla società contemporanea e alle sue trasformazioni qualitative, e l'analisi critica del sistema della cultura moderna, nelle sue responsabilità e nei suoi legami con i modi di produzione e con la nuova società di massa, dai francofortesi; l'analisi del potere in relazione alla moderna società tecnologica, dal confronto con Weber.

L'Uomo a una dimensione porta l'analisi sul terreno politico delle possibilità di trasformazione della società.

Punto di partenza: l'analisi della situazione unidimensionale e totalitaria della società industriale avanzata creata dall'avvento di un pensiero unico incentrato intorno alla produzione e alla produttività, in modo simmetrico e speculare nei due blocchi e nelle due forme di pensiero e modelli sociali egemonici, capitalista-democratico e marxista-comunista, entrambi retti dall'idea dell'aumento indefinito della produzione come centro indiscutibile della società e come *telos* dell'esistenza umana, e orga-

¹ Miguel Benasayag, Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Roma 2004.

nizzati intorno alle “oggettive” necessità della produzione, col valore assoluto e neutrale dello sviluppo delle forze produttive, delle leggi del mercato e del PIL.

In entrambi i mondi, ed oggi nel mondo a una dimensione, la produzione subordina gli esseri umani alla “necessità”, allo sviluppo delle forze produttive, e in entrambi l’economia detta l’agenda politica e il modello sociale. Ecco che ci troviamo davanti a una paralisi della critica: alla società senza opposizione. L’apparato tecnico di produzione e di distribuzione (sempre più automatizzato) funziona come un sistema che è totalitario, nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali: in tal modo dissolve l’opposizione tra esistenza privata ed esistenza pubblica, tra i bisogni individuali e quelli sociali, che vengono quindi manipolati. La tecnologia serve per istituire nuove forme di controllo sociale e di coesione sociale, più efficaci e più piacevoli.

Di fronte ai tratti totalitari di questa società, la nozione tradizionale della “neutralità” della tecnologia non può più essere sostenuta. La tecnologia come tale non può essere isolata dall’uso cui è adibita; la società tecnologica è un sistema di dominio che prende ad operare sin dal momento in cui le tecniche sono concepite ed elaborate.

Il modo in cui una società organizza la vita dei suoi membri comporta una scelta iniziale tra alternative storiche che sono determinate dal livello preesistente della cultura materiale ed intellettuale. La scelta stessa deriva dal gioco degli interessi dominanti. Essa prefigura modi specifici di trasformare e utilizzare l’uomo e la natura e respinge gli altri modi. Una volta che il progetto diviene operativo nelle istituzioni e relazioni di base, esso tende a diventare esclusivo e a determinare lo sviluppo della società come un tutto. Man mano che si dispiega esso plasma l’intero universo del discorso e dell’azione, della cultura intellettuale e di quella materiale. Entro il medium costituito dalla tecnologia, la cultura, la politica e l’economia si fondono in un sistema onnipresente che assorbe o respinge tutte le alternative. La produttività e il potenziale di sviluppo di questo sistema stabilizzano la società e limitano il progresso mantenendolo entro il quadro del dominio. La razionalità tecnologica è divenuta razionalità politica.

Marcuse così apre l’introduzione: «La minaccia di una catastrofe atomica, che potrebbe spazzar via la razza umana, non serve nel medesimo tempo a proteggere le stesse forze che perpetuano tale pericolo?».

Ed è un po’ quello che Noam Chomsky e altri hanno ipotizzato sulla guerra fredda, che fosse un tacito accordo tra i due blocchi, per mantenere lo status

quo, tenendo la popolazione in uno stato di paura e minaccia continuata.

La società industriale avanzata diventa più ricca, più grande a mano a mano che perpetua il pericolo.

Siamo schiacciati dalla paura di minacce esterne, allora era il comunismo, negli ultimi anni pensiamo al terrorismo, alla crisi. I bisogni politici della società diventano bisogni e aspirazioni individuali. Ma questa società è, nell’insieme, irrazionale. La sua produttività tende a distruggere il libero sviluppo di facoltà e bisogni umani, la sua pace è mantenuta da una costante minaccia di guerra, la sua crescita si fonda sulla repressione delle possibilità più vere per rendere pacifica la lotta per l’esistenza – individuale, nazionale e internazionale.

Siamo sottomessi in tempo di pace alla produzione dei mezzi di distruzione, al perfezionamento dello spreco.

I controlli sociali esigono che si sviluppi il bisogno ossessivo di produrre e consumare lo spreco, il bisogno di lavorare fino all’istupidimento, quando ciò non è più una necessità reale. Il bisogno di modi di rilassarsi che alleviano e prolungano tale istupidimento, il bisogno di mantenere libertà ingannevoli, come la libera concorrenza, una stampa libera che si censura da sola, la scelta tra marche e aggeggi vari. Sotto il governo di un tutto repressivo, la libertà può essere trasformata in un possente strumento di dominio. Cosa può essere scelto dall’individuo? Ciò determina la libertà umana.

E l’individuo a una dimensione è asservito alla produzione in ogni suo atto e momento, inclusi quelli che crede autodiretti, incluso il “tempo libero” – predeterminato e saturato dai falsi bisogni e dagli ‘svaghi’ funzionali non alla liberazione e alla soddisfazione individuale, ma all’ulteriore asservimento in sintonia con gli interessi della produzione.

Infatti Marcuse parla, in *Eros e Civiltà*², di repressione addizionale, riprendendo Freud: ovvero, per mantenere unita la civiltà, è necessaria una repressione di base degli istinti, altrimenti sarebbe il caos. Nella società industriale avanzata invece, assistiamo ad un surplus di repressione, cioè subiamo una repressione maggiore di quella necessaria, il tutto per mantenere l’attuale irrazionale assetto sociale.

Proprio quando le capacità intellettuali e materiali della società sono smisuratamente più grandi di quanto siano mai state, e quindi è possibile pensare ad una liberazione dell’umanità dalla fatica; ma ciò significa che la portata del dominio della società sull’individuo è smisuratamente più grande di quanto sia mai stata.

La nostra società si distingue in quanto sa domare le forze sociali centrifughe a mezzo della Tecnologia

² Herbert Marcuse, *Eros e Civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

piuttosto che a mezzo del Terrore, sulla duplice base di una efficienza schiacciante e di un più elevato livello di vita. Il progresso tecnico regola la realtà e impedisce il dibattito. E più la società si lascerà controllare dalla tecnologia, più avanzerà il controllo panottico, totale.

Indagare quali sono le radici di questo sviluppo ed esaminare le loro alternative storiche rientra negli scopi di una teoria critica della società contemporanea, teoria che analizza la società alla luce delle capacità che essa usa o non usa, o di cui abusa, per migliorare la condizione umana.

Per Marcuse la società costituita dispone di risorse intellettuali e materiali in quantità e qualità misurabili. In che modo queste risorse possono venire usate per lo sviluppo e soddisfazioni ottimali di bisogni e facoltà individuali, con il minimo di fatica e di pena?

Il progresso tecnico esteso a tutto un sistema di dominio e di coordinazione crea forme di vita e di potere che conciliano, che fanno proprie e quindi annullano le forze che si oppongono al sistema, ogni protesta formulata in nome delle prospettive storiche di libertà dalla fatica e dal dominio.

La società contemporanea sembra capace di contenere il mutamento sociale, inteso come mutamento qualitativo che porterebbe a stabilire istituzioni essenzialmente diverse, imprimerebbe una nuova direzione al processo produttivo e introdurrebbe nuovi modi di esistenza per l'uomo. Questa capacità di contenere il mutamento sociale è forse il successo più potente e caratteristico della società industriale avanzata: Marcuse parla di «integrazione degli opposti» che è al tempo stesso il risultato, non meno che il requisito, di tale successo.

L'esempio più lampante viene dai programmi dei partiti politici, che diventano sempre meno distinguibili. Tale unificazione degli opposti incide sulla possibilità stessa di un mutamento sociale in quanto coinvolge questi strati sociali sul cui dosso il sistema progredisce. Gli stessi partiti della sinistra cosiddetta radicale fanno fede alla generale tendenza delle circostanze, aderendo a un programma minimo che archivia l'idea di una conquista rivoluzionaria e si conforma alle regole del gioco parlamentare. Essi testimoniano la profondità e portata dell'integrazione capitalistica. Ci torneremo dopo, quello dell'integrazione degli opposti è tema chiave per il filosofo tedesco.

Un breve confronto tra lo stadio iniziale della teoria della società industriale e la sua situazione presente può contribuire a mostrare come le basi stesse della critica siano state alterate. La critica nell'800 elaborò i primi concetti di un'alternativa, e ci fu una mediazione storica tra teoria e pratica, valori e fatti, bisogni e scopi, che ebbe luogo nella coscienza e

nell'azione politica delle due grandi classi che si fronteggiavano: borghesia e proletariato. Ma lo sviluppo capitalista ha alterato la struttura e la funzione di queste due classi in modo tale che esse non appaiono più essere agenti di trasformazione storica. Anzi, un interesse prepotente per la conservazione ed il miglioramento dello status quo istituzionale unisce gli antagonisti d'un tempo.

Nell'impossibilità di indicare in concreto quali agenti ed enti di mutamento sociale sono disponibili, la critica è costretta ad arretrare verso un livello più alto di astrazione. Non v'è alcun terreno su cui la teoria e la pratica, il pensiero e l'azione si incontrino. Persino l'analisi strettamente empirica delle alternative storiche sembra essere una speculazione totalmente irrealistica, e il farle proprie sembra essere un fatto di preferenza personale.

Il livellamento delle distinzioni di classe non indica la scomparsa delle classi, quanto la misura in cui i bisogni e le soddisfazioni che servono a conservare gli interessi costituiti sono ormai fatti propri dalla maggioranza della popolazione.

I bisogni sociali si legano così efficacemente a quelli individuali cosicché la differenza tra i due sembra essere puramente teorica. Si può distinguere tra i mezzi di comunicazione di massa come strumenti di informazione e di divertimento e come agenti di manipolazione e di indottrinamento? Tra l'automobile come jattura o come comodità? Ecco uno degli aspetti più inquietanti della civiltà industriale avanzata: il carattere razionale della sua irrazionalità.

La sua produttività ed efficienza, la sua capacità di accrescere e diffondere la comodità, di trasformare lo spreco in bisogno e la costruzione in distruzione, la misura in cui questa civiltà trasforma il mondo oggettuale in una estensione della mente e del corpo dell'uomo, rendono discutibile la nozione di alienazione. Le persone si riconoscono nelle loro merci, il controllo sociale è radicato nei nuovi bisogni creati.

Il rifiuto intellettuale ed emotivo di allinearsi è percepito come segno di nevrosi e di impotenza. Sono tramontate le forze storiche che in passato parvero rappresentare la possibilità di nuove forme di esistenza.

C'è una mimesi, un'identificazione immediata dell'individuo con la sua società, e tramite questa, con la società come un tutto. Ecco il pensiero a una dimensione.

Ma l'assenza di agenti di mutamento non confuta la teoria. L'unione di una produttività crescente e di una crescente capacità di distruzione, soffocando efficacemente quei bisogni che chiedono di essere liberati; la politica condotta sull'orlo dell'annientamento; la resa del pensiero, della speranza, della

paura alle decisioni delle potenze in atto; il perdurare della povertà in presenza di una ricchezza senza precedenti costituiscono la più imparziale delle accuse, anche se non sono la *raison d'être* di questa società, ma solamente il suo sottoprodotto: la sua razionalità travolgente, motore di efficienza e sviluppo infinito, è essa stessa irrazionale.

L'analisi critica deve quindi continuare ad insistere che il bisogno di un mutamento qualitativo non è mai stato così urgente. Ne ha bisogno la società come un tutto, per ciascuno dei suoi membri.

Il fatto che la stragrande maggioranza della popolazione accetta ed è spinta ad accettare la società presente non rende questa meno irrazionale e meno riprovevole: ecco la distinzione tra coscienza autentica e falsa coscienza. Gli uomini devono trovare la via che porta dall'una all'altra, dall'interesse immediato al loro interesse reale. Possono farlo solamente se avvertono il bisogno di mutare il loro modo di vita, di negare il positivo, di rifiutarlo. È precisamente questo bisogno che la società costituita si adopera a reprimere, nella misura in cui essa è capace di "distribuire dei beni" su scala sempre più ampia e di usare la conquista scientifica della natura per la conquista scientifica dell'uomo.

Posta dinanzi al carattere totale delle realizzazioni della società industriale avanzata, la teoria critica si trova priva di argomenti razionali per trascendere la società stessa. Il vuoto giunge a svuotare la stessa struttura della teoria, fin nelle sue categorie (individuo, classe, privato, famiglia) che denotavano sfere e forze di tensione e di contraddizione. Con la crescente integrazione della società industriale, queste categorie vanno perdendo la loro connotazione critica e tendono a diventare termini descrittivi, ingannevoli.

Una situazione così ambigua implica un'ambiguità ancora più fondamentale. *L'Uomo a una dimensione* oscilla tra due ipotesi contraddittorie: 1) la società industriale avanzata è capace di reprimere ogni mutamento qualitativo per il futuro che si può prevedere; 2) esistono oggi forze e tendenze capaci di interrompere tale operazione repressiva e fare esplodere la società. Ambedue le tendenze persistono, la prima predomina e qualsiasi condizione possa darsi per rovesciare la situazione attuale viene usata per impedire che ciò avvenga.

A meno che il riconoscimento di quanto viene fatto e di quanto viene impedito sovverta la coscienza e il comportamento dell'uomo, nemmeno una catastrofe produrrà il cambiamento.

Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata. Razionale è la soppressione dell'individualità nel corso della meccanizzazione di attività socialmente

necessarie ma faticose; la concentrazione di imprese individuali in società per azioni più produttive; la regolazione della libera concorrenza tra soggetti economici non egualmente attrezzati; la limitazione di prerogative e sovranità nazionali che impediscono l'organizzazione internazionale delle risorse.

La libertà dal bisogno diventa una possibilità reale. La liberazione *dal* lavoro, non liberazione *del* lavoro; cioè, non il dogma principale del marxismo ortodosso (massima espansione delle forze produttive e liberazione del lavoro salariato nella società senza classi post-rivoluzione) ma liberazione universale dal lavoro attraverso la liberazione di energie libidinali e creative consentita dall'uso umanistico e non alienato della tecnologia.

Se l'individuo non fosse più obbligato a provare quanto vale sul mercato, nella sua qualità di libero soggetto economico, la scomparsa della libertà di lavorare (e la connessa fatica, insicurezza e paura), sarebbe uno dei più grandi successi della civiltà. I processi tecnologici di meccanizzazione e di unificazione potrebbero liberare l'energia di molti individui, facendola confluire in un regno ancora inesplorato di libertà al di là della necessità. La stessa esistenza umana ne sarebbe modificata; l'individuo verrebbe liberato dal lavoro di un mondo che gli impone bisogni e possibilità a lui estranei. L'individuo sarebbe libero di esercitare la sua autonomia in una vita che sarebbe ormai veramente sua. Dirigere l'apparato produttivo verso la soddisfazione dei bisogni vitali, attraverso la produzione materiale automatizzata, mentre il tempo di lavoro necessario sarebbe ridotto ai margini. La vita come fine, non come mezzo.

La meccanizzazione, potenziata dall'avvento dell'informatica, riduce la quantità e l'intensità dell'energia fisica erogata nel lavoro, che è l'elemento più tangibile nella schiavitù e nell'alienazione del lavoratore, che lo strema e lo istupidisce, tramite la standardizzazione e la routine. Addolcito lo sfruttamento, il lavoratore viene incorporato più facilmente: il nuovo mondo tecnologico indebolisce la posizione negativa della classe lavoratrice, che non appare più come la contraddizione vivente della società costituita. Il dominio prende veste di amministrazione, i padroni e i proprietari capitalisti perdono la loro identità di agenti responsabili, per assumere le funzioni di burocrati nella macchina delle *corporations*. Il velo tecnologico maschera la riproduzione della disuguaglianza e dell'asservimento. La non-libertà viene perpetuata e intensificata sotto forma di molte piccole libertà e agi.

Gli schiavi della civiltà industriale sviluppata sono schiavi sublimati, ma sono pur sempre schiavi, poiché la schiavitù è determinata, come scrisse l'economista Francois Perroux, «non dall'obbedienza, né dall'asprezza della fatica, bensì dallo stato di

strumento e dalla riduzione dell'uomo allo stato di cosa». La servitù allo stato puro, esistere come strumento, come cosa, e non sentire di esserlo.

Se dovesse mai divenire il processo di produzione materiale, l'automazione totale, per Marcuse, rivoluzionerebbe la società intera, essendo incompatibile con una società fondata sullo sfruttamento privato della forza lavoro umana. La reificazione della forza lavoro umana, spezzerebbe la forma reificata, tagliando la catena che lega l'individuo alla macchina, al meccanismo per mezzo del quale il suo stesso lavoro lo rende schiavo. L'automazione integrale del regno della necessità farebbe del tempo libero la dimensione in cui primariamente si formerebbe l'esistenza privata e sociale dell'uomo. Si avrebbe così la trascendenza storica verso una nuova civiltà.

Il potere bruto della macchina supera quello dell'individuo: è il più efficace degli strumenti politici, ma non è altro che il potere dell'uomo accumulato e proiettato. Nel momento in cui il mondo del lavoro viene concepito come una macchina e meccanizzato di conseguenza, esso diviene la base potenziale di una nuova libertà per l'uomo.

Occorrono nuovi modi di definizione e realizzazione per una società libera, dato che non può essere definita nei termini tradizionali delle libertà economiche, politiche ed intellettuali, ma dall'equivalente negativo: in tal senso, libertà economica significherebbe libertà dall'economia, dal controllo di forze e relazioni economiche; libertà dalla lotta quotidiana per l'esistenza, dal problema di guadagnarsi la vita. Libertà politica significherebbe liberazione degli individui da una politica su cui essi non hanno nessun controllo effettivo. E la libertà intellettuale equivarrebbe alla restaurazione del pensiero individuale, ora assorbito dalla comunicazione e dall'indottrinamento di massa, e all'abolizione dell'opinione pubblica, assieme ai suoi produttori. Il suono irrealistico di queste proposizioni è indicativo dell'intensità delle forze che impediscono di tradurle in atto, coltivando bisogni materiali e intellettuali che perpetuano forme obsolete di lotta per l'esistenza.

Distinzione chiave è quella tra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni falsi vengono sovrapposti all'individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia.

L'individuo può trovare estremo piacere nel soddisfarli, ma non possono essere conservati e protetti se servono ad arrestare lo sviluppo della capacità (sua e di altri) di riconoscere la malattia dell'insieme e afferrare le possibilità che si offrono per curarla. Il risultato è pertanto un'euforia nel mezzo dell'infelicità. La maggior parte dei bisogni che prevalgono, bisogno di rilassarsi, divertirsi, comportarsi

e consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni, determinati da potenze esterne.

I soli bisogni che hanno un diritto illimitato ad essere soddisfatti sono quelli vitali: il cibo, il vestire, un'abitazione adeguata. L'obiettivo dell'umanità dovrebbe essere la soddisfazione universale dei bisogni vitali e una progressiva riduzione di fatica e povertà.

Fintanto che gli individui sono ritenuti incapaci di essere autonomi, fintanto che sono indottrinati e manipolati non possono rendersi conto della distinzione tra bisogni veri e falsi.

E poi vi è la questione del linguaggio, altro tema affrontato in maniera originale e critica: il fatto che il modo prevalente di essere liberi è la servitù, il modo di esser uguali è una disuguaglianza imposta dall'alto, non può oggi trovare espressione a causa della rigida definizione di tali concetti nei termini dei poteri che plasmano il relativo universo di discorso. Il risultato è il familiare linguaggio orwelliano di 1984, la guerra è pace, la pace è guerra. Altro risultato sono partiti politici che operano per la difesa e lo sviluppo del capitalismo, ma si chiamano socialisti...

La novità è l'accettazione generale di queste menzogne da parte dell'opinione pubblica e privata, la soppressione del loro mostruoso contenuto. La diffusione e l'efficacia di questo linguaggio testimoniano del trionfo della società sulle contraddizioni che albergano in essa; le contraddizioni sono riprodotte senza far saltare il sistema sociale. Ed è la contraddizione dichiarata, clamorosa, che viene usata come strumento di discorso e di pubblicità. La sintassi dell'abbreviazione riduttiva (ONU, NATO) proclama la conciliazione degli opposti saldandoli insieme in una struttura solida e familiare. Considerata un tempo l'offesa principale contro la logica, la contraddizione appare ora come un principio della logica della manipolazione. È la logica di una società che può permettersi di far a meno della logica e di giocare con la distruzione, una società in grado di dominare con mezzi tecnologici la mente e la materia.

L'unificazione degli opposti che caratterizza lo stile commerciale e politico è uno dei molti modi in cui il discorso e la comunicazione si rendono immuni all'espressione della protesta e del rifiuto. Come possono protesta e rifiuto trovare la parola giusta quando gli organi dell'ordine costituito ammettono, dando pubblicità alla cosa, che la pace consiste realmente nel trovarsi sull'orlo della guerra, che le armi definitive hanno un prezzo foriero di profitti e che il rifugio antiatomico può avere una sua area domestica? Nell'esibire le proprie contraddizioni

come contrassegno della sua verità, quest'universo di discorso si chiude in sé, escludendo ogni altro discorso che non si svolga nei suoi termini.

Il linguaggio si articola in costruzioni che impongono all'ascoltatore un significato obliquo e abbreviato, che bloccano lo sviluppo del contenuto, che spingono ad accettare ciò che viene offerto nella forma in cui è offerto. L'analisi descrittiva dei fatti blocca la loro comprensione e diventa un elemento dell'ideologia che li sostiene.

E ciò significa sopprimere la storia: un universo di discorso in cui le categorie della libertà sono diventate intercambiabili con i loro opposti, e anzi si identificano con questi, non solo pratica il linguaggio di Orwell o di Esopo, ma respinge e dimentica la realtà storica: i vecchi concetti storici sono invalidati da nuove definizioni, da falsificazioni. Significa sopprimere il passato stesso della società ed il suo futuro, nella misura in cui il futuro invoca il mutamento qualitativo, la negazione del presente.

Il linguaggio chiuso non dimostra e non spiega, bensì comunica decisioni, dettati, comandi.

Descrivere ciò che succede e quindi ciò che significa, cominciando con l'eliminare i concetti capaci di comprendere ciò che succede, e ciò che significa.

Bisogna quindi conservare e proteggere il diritto, il bisogno di pensare e parlare in termini diversi da quelli dell'uso comune, densi di significato, razionali, e validi precisamente perché sono diversi.

Le idee diventano oggi solo ideali, e il loro carattere ascientifico indebolisce l'opposizione alla realtà stabilita. I concetti vengono svuotati di senso:

Tutto è definito in base a concetti ed a modalità di comportamento operazionali, funzionali al mantenimento ed al rafforzamento del sistema. In tale situazione, persino il linguaggio usuale ed il significato che in passato avevano determinati concetti vengono ad essere svuotati di senso, privati del loro significato originario ed assumono un nuovo senso, più consono alle richieste del sistema – che cerca di evitare l'esplosione di conflitti sociali: i concetti utilizzati vengono "depotenziati", tradotti – letteralmente – in maniera tale da renderli privi di tutto il loro potenziale critico, ed infine rimessi in circolazione. In tal modo, concetto e parola tendono a coincidere, o meglio il concetto tende ad essere assorbito dalla parola. Il primo non ha altro contenuto che non sia quello designato dalla parola nell'uso pubblicitario, standardizzato di questa, né ci si aspetta che alla parola segua altra risposta che non sia il comportamento standardizzato, proposto dalla pubblicità (reazione).

E un cambiamento c'è stato nelle arti con l'avvento della società industriale avanzata.

In contrasto col concetto marxiano, Marcuse parla di alienazione artistica, ovvero la trascendenza (l'andare oltre l'universo costituito di discorso e azione,

verso le alternative storiche) consapevole dell'esistenza alienata, un'alienazione mediata, di ordine superiore, che alimenta e protegge la contraddizione, la coscienza infelice del mondo diviso.

L'alienazione artistica soccombe, insieme con altri modi di negazione, al progredire della razionalità tecnologica. Si svuota la dimensione artistica, vengono assorbiti i contenuti antagonistici. Nel regno della cultura il nuovo totalitarismo si manifesta in un pluralismo armonioso, dove le opere e le verità più contraddittorie coesistono pacificamente in un mare di indifferenza. Le opere diventano strumenti pubblicitari, servono a vendere, a confortare o ad eccitare.

L'esempio che fa il filosofo tedesco è quello letterario: certe nozioni e immagini chiave della letteratura, col progredire della razionalità tecnologica, si vedono svuotate degli elementi di opposizione e trascendenza, che erano insiti nella "alta cultura", in contrapposizione con la realtà sociale. Queste immagini sono state svuotate di forza sovversiva e di verità, e così trovano posto nella vita quotidiana, diventando beni e servizi. Soccombono di fatto al processo di desublimazione che prevale nei settori avanzati della società contemporanea. Esprimevano una alienazione metodica, cosciente, rispetto all'intero mondo degli affari e dell'industria, e all'ordine sociale, oggetto di calcolo e di profitto, che su di esso si reggeva. Un'altra dimensione confutava l'ordine borghese: in letteratura quest'altra dimensione era rappresentata non dagli eroi religiosi, spirituali, morali (che spesso sostengono l'ordine stabilito), ma piuttosto da personaggi in un certo senso sovversivi, come l'artista, la prostituta, l'adultera, il gran criminale senza patria, il guerriero, il poeta-ribelle, il diavolo, l'idiota – coloro che non lavorano per vivere, almeno non in modo ordinato e normale. Personalmente penso anche ai pirati, storicamente simbolo di una visione del mondo basata sui valori della libertà e dell'uguaglianza, che ha sfidato le convenzioni a proposito di razza, sesso, classe e nazionalità.

Questa letteratura è portatrice di una negazione dell'ordine costituito non solo in quanto portatrice di rappresentazioni, personaggi e situazioni che ne negano l'inevitabilità o che invocano possibilità alternative, per quanto sconfitte, di organizzazione dell'esistenza; ma perché in quanto "arte alta" rappresentativa della "alta cultura dell'Occidente" attiva un processo di ordine estetico che ha a che fare con la composizione, con la forma e con la bellezza, che è "promessa di felicità" e che in quanto tale nega e contesta l'ordine storicamente costituito. Nella sua incompatibilità estetica con il mondo contemporaneo la grande arte espleta una funzione sovversiva e liberatrice.

Le immagini provenienti dalla sublimazione artistica perdono di validità, rappresentano una forma di de-sublimazione, cioè la sostituzione di una gratificazione mediata con una immediata; questa sostituzione viene praticata da una posizione di forza da parte della società, che concede più cose perché i suoi interessi si sono fusi con gli impulsi più intimi dei suoi cittadini, perché le gioie che essa concede promuovono la coesione e la contentezza sociali. Il progresso tecnico e una vita più confortevole permettono di includere sistematicamente componenti libidiche nel regno della produzione e dello scambio di merci. La gamma delle soddisfazioni socialmente permesse e desiderabili è stata molto ampliata, ma per loro tramite il principio di piacere viene ridotto. Grazie a questo processo di adattamento, il piacere genera sottomissione.

In questo l'alta cultura: 1) si pone come "sublimazione", cioè come differimento, raffinamento e innalzamento del piacere, non in senso repressivo e produttivo, ma in senso completamente e altamente liberatorio, opponendosi al processo costante di "desublimazione" in atto nell'asservimento costante dell'individuo al soddisfacimento immediato di falsi bisogni mercificati;

2) si pone come alternativa "autentica" alla cultura di massa che vanifica l'esperienza estetica commercializzandola e confondendola con altre esperienze, e dunque pervertendola a un uso ideologico legato alla circolazione delle merci, all'industria del divertimento e dell'informazione, e dunque ai falsi bisogni repressivi, atti a indurre falsa coscienza e comportamenti alienati e soddisfatti;

3) si pone in continuità con la "rivoluzione sessuale" e la "liberazione dell'eros" attraverso la sua funzione ludica, al tempo stesso gratuita e strutturata, legata appunto al recupero della libido e dell'eros dalla sua repressione finalizzata a scopi produttivi.

L'esperienza estetica prodotta dall'arte alta e non mercificata, così come la liberazione dell'eros e del desiderio, possono costituire dunque i momenti di una dialettica negativa capace di produrre una forma di passaggio alla prassi e una rivolta collettiva contro qualcosa di intollerabile (la società amministrata e unidimensionale, il lavoro salariato, la repressione dell'eros) in nome della felicità e della libertà individuale. È l'apertura di uno spazio politico rivoluzionario in cui possono esprimersi le innumerevoli forme di esistenza che si affacciano sul palcoscenico della storia e chiedono legittimazione, riconoscimento, e anche una vita felice.

Come restituire all'arte valori antagonisti? Riprendendo Brecht, con l'effetto d'estraniamento, per produrre una dissociazione con la quale il mondo può esser riconosciuto per ciò che è. Le cose della vita

quotidiana sono tolte dal regno dell'evidenza ovvia, ciò che è naturale deve assumere i caratteri dello straordinario.

Il principio di piacere assorbe il principio di realtà, la sessualità viene liberalizzata in forme socialmente ed economicamente costruttive, de-erotizzandosi; si diffonde la libertà mentre si intensifica il dominio.

Si altera l'equilibrio originario tra istinto di vita e istinto di morte, facendo sì che quest'ultimo prevalga. La libido viene incanalata tutta nel lavoro, le pulsioni distruttive restano slegate. Così il sottoprodotto della civiltà basata sul principio di prestazione (della continua performance, che si venga chiamati alla produzione, valutati in base al proprio grado di produttività, in maniera del tutto irrelata alla necessità reale di questa produzione) è l'aggressività permanente, la distruzione della vita umana e della vita naturale.

Esempio di sessualità sublimata/ sessualità desublimata nella letteratura contemporanea: la letteratura contemporanea è realistica, audace, priva di inibizione, fa parte integrante della società in cui queste cose succedono, e non è mai la sua negazione. Mentre di nessuna donna sessualmente attraente si dice oggi ciò che scrisse Balzac di Ester, la prostituta: la sua tenerezza fiorisce soltanto nell'infinito.

Sembra qualcosa di fuori dal tempo, di irreali: questa per Marcuse è la caratteristica delle immagini della letteratura romantica, che proprio perché fuori dal tempo, sono vere, ovvero fuori da questo tempo.

La perdita di coscienza dovuta alle libertà gratificanti concesse da una società non libera dà origine ad una coscienza felice che facilita l'accettazione dei misfatti di questa società. È un indice del declino dell'autonomia e della comprensione. Codesta liberazione di sessualità e di aggressività libera gli impulsi istintuali da gran parte dell'infelicità e dello scontento che riflettono il potere repressivo dell'universo di soddisfazioni stabilito. Ma esiste una diffusa infelicità, e la coscienza felice è piuttosto precaria, è una crosta sottile che copre paura, frustrazione e disgusto. E in molti modi quest'infelicità può venir trasformata in fonte di forza e coesione dell'ordine sociale.

Questa società cambia tutto ciò che tocca in una fonte potenziale di progresso e di sfruttamento, di fatica miserabile e di soddisfazione, di libertà e oppressione.

Il rischio di distruzione prodotta dall'uomo è diventato un elemento normale nell'organizzazione mentale come in quella materiale degli uomini, di modo che non può servire per porre sotto accusa o confutare il sistema sociale stabilito.

Questa società, anche attraverso la desublimazione istituzionalizzata, assorbe l'opposizione nel regno della politica e dell'alta cultura, così come nella sfera degli istinti: il risultato è l'atrofia degli organi mentali necessari per afferrare contraddizioni ed alternative, e nella sola dimensione che rimane, quella della razionalità tecnologica, la coscienza felice giunge a prevalere. Essa riflette la credenza che il reale è razionale, e che il sistema stabilito, nonostante tutto, mantiene le promesse.

Nella misura in cui la società stabilita è irrazionale, l'analisi in termini di razionalità storica introduce nel concetto l'elemento negativo – la critica, la contraddizione, la trascendenza. Questo elemento non può venire assimilato al positivo, cambia il concetto nella sua interezza, nel suo intento e validità.

In tal modo, nell'analisi di un'economia che opera come un potere indipendente al di sopra degli individui, le caratteristiche negative (sovraproduzione, disoccupazione, mancanza di sicurezza, spreco, repressione) non sono afferrate finché appaiono semplicemente come sottoprodotti più o meno inevitabili, come l'altro aspetto della storia della crescita e del progresso illimitato.

Questa conoscenza dell'altro aspetto è parte integrante di quella solidificazione delle circostanze della grande unificazione degli opposti che ostacola ogni cambiamento qualitativo, perché attiene ad un'esistenza del tutto senza speranza o del tutto condizionata che ha costruito la propria casa in un mondo dove persino l'irrazionale è Ragione. La tolleranza del pensiero positivo è tolleranza imposta dalla potenza ed efficienza (schiacciante e anonima) della società tecnologica. Come tale, essa permea la coscienza di tutti. L'assorbimento del negativo da parte del positivo è convalidato dall'esperienza quotidiana, che offusca la distinzione tra apparenza razionale e realtà irrazionale. Ecco alcuni esempi banali del processo di armonizzazione in corso, che dimostrano la felice unione del positivo e del negativo, è ambiguità oggettiva.

Cosa c'è di sbagliato nella razionalità del sistema? È la maniera in cui gli uomini hanno organizzato il loro lavoro in società. E quest'organizzazione sbagliata, nel diventare totalitaria a causa delle sue forze interne, rifiuta le alternative. Certo non è del tutto naturale che i tangibili benefici del sistema siano considerati degni di essere difesi: ciò appare naturale solo ad un modo di pensare e di comportarsi che non è incline e forse è incapace di comprendere ciò che avviene e perché avviene; un modo di pensare e di comportarsi che è immune da ogni forma di razionalità che non sia la razionalità stabilita. Pensiero e comportamento esprimono una falsa coscienza,

che si adatta e contribuisce a mantenere un ordine dei fatti in autentico. Questa falsa coscienza è ormai incorporata nell'apparato tecnico dominante, che a sua volta la riproduce.

Noi viviamo e moriamo in modo razionale e produttivo; sappiamo che la distruzione è il prezzo del progresso, così come la morte è il prezzo della vita; che rinuncia e fatica sono condizioni necessarie del piacere e della gioia; che l'attività economica deve proseguire, e che le alternative sono utopiche. Questa ideologia appartiene all'apparato stabilito della società, è un requisito del suo regolare funzionamento, fa parte della sua razionalità.

La gestione scientifica e la divisione scientifica del lavoro hanno aumentato largamente la produttività delle iniziative economiche, politiche e culturali. Risultato: un più alto tenore di vita. Nello stesso tempo e per le stesse ragioni, questa impresa razionale ha prodotto un modo di pensare e comportarsi che ha giustificato ed assolto anche le più funeste ed oppressive caratteristiche da essa palesate. La razionalità tecnico-scientifica e la manipolazione si sono saldate insieme in nuove forme di controllo sociale: ciò è il risultato di una specifica applicazione della scienza da parte della società.

La filosofia dovrebbe diventare terapeutica: affrancando il pensiero dal suo asservimento all'universo stabilito di discorso e di comportamento, espone la negatività dell'*establishment* e progetta le sue alternative.

Usare la tecnologia che oggi distrugge per la pacificazione, la tecnologia come fine per l'esistenza pacificata, per il libero sviluppo dei bisogni e delle facoltà umani: questi concetti per Marcuse si possono definire empiricamente nei termini delle risorse e capacità disponibili, intellettuali e materiali, e del loro uso sistematico allo scopo di moderare la lotta per l'esistenza. Questo è il fondamento oggettivo della razionalità storica.

La scienza dovrebbe diventare politica. I valori dovrebbero diventare bisogni: sarebbe un nuovo stadio nella conquista delle forze oppressive, è un atto di liberazione, in cui la costruzione, lo sviluppo e l'utilizzazione delle risorse materiali ed intellettuali sono liberate da tutti quegli interessi particolari che impediscono la soddisfazione dei bisogni umani e l'evoluzione delle facoltà umane.

Arte e tecnologia finiscono per convergere, in un certo senso, strumenti di pacificazione, organi dell'arte di vivere.

Oggi, nel prosperoso stato della guerra e del benessere, le qualità umane tipiche di un'esistenza pacifica sembrano asociali e antipatriottiche: qualità come il rifiuto di ogni durezza, cameratismo e brutalità; la disobbedienza alla tirannia della maggioranza;

il far professione di paura e debolezza (la reazione più razionale a questa società!); un'intelligenza sensibile nauseata da ciò che viene perpetrato; l'impegno in azioni, di solito deboli e poste in ridicolo, di protesta e di rifiuto.

La solitudine, la condizione stessa che sosteneva l'individuo contro ed oltre la sua società, è divenuta tecnicamente impossibile: questo aspetto della sfera privata – la sola condizione che, quando i bisogni vitali siano stati soddisfatti, può dare significato alla libertà e all'indipendenza di pensiero – è diventata da tempo la più dispendiosa delle merci. Per questo, del resto, la cultura rivela le sue origini e limitazioni feudali: può cioè divenire democratica solo a mezzo dell'abolizione della democrazia di massa, ovvero solo se la società sarà riuscita a ristabilire le prerogative della sfera privata consentendole a tutti e proteggendole per tutti.

Il requisito soggettivo primario è la ridefinizione dei bisogni.

Esempio: l'assenza di pubblicità e degli altri mezzi di informazione e indottrinamento. Se tutto si spegnesse, l'individuo precipiterebbe nel vuoto traumatico, in cui poter farsi domande, pensare, conoscere se stesso (o la negazione di sé). Sarebbe insopportabile. Mentre la gente può sopportare la produzione di armi nucleari, di pioggia radioattiva, di alimenti "discutibili", essa non può tollerare di essere privata del trattenimento e dell'educazione che la rende capace di riprodurre i meccanismi predisposti per la sua difesa e per la sua distruzione.

L'arresto della televisione e degli altri media potrebbe contribuire a provocare ciò che le contraddizioni inerenti al capitalismo non provocarono, ovvero la disintegrazione del sistema.

Marcuse spesso nel testo fa riferimento alla pubblicità: quando parla del linguaggio, dice che sono proprio gli agenti pubblicitari a dar forma all'universo di comunicazione in cui il comportamento unidimensionale si esprime. L'accorciamento della sintassi, che taglia lo sviluppo del significato, creando immagini fisse che si impongono con concretezza sopraffattoria e pietrificata, è la tecnica tipica dell'industria pubblicitaria.

Nel parlare il suo proprio linguaggio, la gente parla il linguaggio dei suoi padroni, degli agenti pubblicitari, non esprimendo solo se stessi, le proprie conoscenze, sentimenti e aspirazioni, ma anche qualcos'altro diverso da sé. Descrivono ciò che i media della comunicazione di massa gli dicono, e questo si confonde con quanto vedono e sentono realmente. Per descriverci dobbiamo usare i termini della pubblicità, dei film, dei politici, dei *bestsellers*. Ciò che gli individui intendono quando dicono, si collega a ciò che essi non dicono. Oppure ciò che intendono non può essere preso alla lettera, non perché men-

tano, ma perché l'universo di pensiero e di pratica in cui vivono è un universo di contraddizioni manipolate.

E il Gruppo Marcuse da ciò parte nella sua analisi: Oggi la pubblicità si impone ovunque, e poiché la *natura* del prodotto (le sue qualità reali, le sue possibili implicazioni) e la sua storia (dove, quando e da chi è stato fabbricato) potrebbero provocare il disgusto del potenziale cliente, la pubblicità ha il ruolo di occultare questi dati. Lo scopo non è informare, bensì creare desiderio, attribuendo un interesse a prodotti o marche che talvolta non ne hanno alcuno. Nell'economia moderna, dove la sovrapproduzione ha raggiunto il suo apice, i clienti non cercano i beni di cui hanno bisogno: al contrario, essi sono perseguitati dalle merci. Bisogna allora formattarli, trasformarli in "consumatori".

Alcuni manager sono addirittura arrivati a immaginare di creare biologicamente una "nuova razza di superconsumatori".

Ma è la *televisione*, considerata dai consumatori, che la guardano in media più di tre ore al giorno, il mezzo di comunicazione "più convincente", a essere eletta plebiscitariamente dall'élite industriale come il mezzo d'imbecillimento più appropriato ai loro fini. Come ben dice il direttore del più potente canale televisivo francese: "Fondamentalmente, il mestiere di *TF1* è, ad esempio, aiutare la *Coca-Cola* a vendere il suo prodotto. Per far sì che il messaggio pubblicitario sia percepito, è necessario che il cervello del telespettatore sia disponibile. La vocazione delle nostre trasmissioni è proprio quello di creare tale disponibilità: facendo divertire il telespettatore, rilassandolo e preparandolo nello spazio tra due messaggi. Ciò che vendiamo alla *Coca-Cola* è tempo di cervello umano disponibile".

Un inquinamento pluridimensionale che non ha altro scopo se non quello di provocare il consumo di prodotti industriali, cioè la *matrice di tutti gli inquinamenti*. In questo senso la pubblicità è l'inquinamento degli inquinamenti.

L'emergere della pubblicità deriva dunque da una triplice necessità della grande industria:

1. Dominare il mercato nazionale per garantirsi di vendere, al di là dei consueti circuiti locali, le immense quantità prodotte. Cosa niente affatto evidente, dato che il "mercato" ormai non è più un insieme concreto di clienti più o meno conosciuti, ma una massa astratta di consumatori lontani. Perciò diventa indispensabile spendere somme considerevoli per accattivarsi questi sconosciuti attraverso i mezzi di comunicazione moderni, che hanno precisamente il "vantaggio" di rivolgersi alle "masse".

2. Smerciare i prodotti secondari o residuali derivati dai nuovi processi industriali e innanzitutto dalla *produzione continua*. Prendiamo ad esempio la produzione dei fiocchi d'avena negli Stati Uniti. La produzione di questo alimento, tradizionalmente riservato agli animali, si è rivoluzionata dal 1880 grazie a nuove macchine che permesso (di fatto, imposto) la trasformazione di quantità di avena talmente rilevanti che è stato necessario *inventare* un nuovo mercato per vendere gli avanzi e rendere redditizi gli investimenti. Ed è stato così che sono comparsi i cereali per la prima colazione, la cui diffusione è stata sostenuta dalla pubblicità e dalle autorità scientifiche, sulle quali l'industria può sempre contare per cooperare "all'educazione delle masse", spacciata come salute pubblica. Seguiranno altri cereali a base di grano o mais, o ancora gli alimenti per neonati: tutti prodotti nati dalla nuova produzione industriale che andranno progressivamente sostituendosi ai consumi abituali della popolazione. Allo stesso modo la *Procter & Gamble*, per utilizzare appieno i suoi stabilimenti di produzione di sapone, si è lanciata nella fabbricazione di detersivi, olii detergenti e tante altre cose che un tempo la gente si procurava diversamente, spesso attraverso procedimenti domestici di recupero e trasformazione. Recentemente, seguendo la stessa logica, si è cercato di evitare le perdite finanziarie legate alla non utilizzazione dei resti delle carcasse. Così l'industria agroalimentare le ha trasformate in "farine animali" destinate a nutrire un bestiame abitualmente non carnivoro. Non sono solo le mucche a essere "pazze", ma anche gli industriali, presi in un sistema che li obbliga ad adottare procedimenti sempre più deliranti al fine di mantenere il loro tasso di profitto.

3. Differenziare e valorizzare prodotti industriali che hanno in comune soltanto la qualità scadente. Le nuove tecniche di produzione effettivamente implicano una considerevole standardizzazione dei beni di consumo corrente. La missione dei pubblicitari è allora quella di distinguere, agli occhi dei consumatori, merci che in realtà nulla ormai distinguono. Come loro stessi dichiarano, in un mondo di «beni equivalenti conta il fattore psicologico, ovvero è con le tecniche di persuasione che il produttore può aspirare a una differenziazione che valorizzi e spinga all'acquisto». Si tratta cioè di creare un «valore immaginario aggiunto senza il quale i prodotti non sarebbero quello che sono».

In fondo la pubblicità è semplicemente *l'industria che promuove l'industria*. La sua prima funzione è quella di promuovere il consumo di prodotti industriali e di sostituirsi ai costumi popolari tradizionali. Le bibite sostituiscono l'acqua; la cucina casalinga è

rimpiazzata da piatti incellofanati, la cui mancanza di sapore viene appena mascherata dall'abbondanza di additivi cancerogeni.

L'emergere della pubblicità coincide quindi con l'ingresso in una nuova era del capitalismo, un'epoca di compimento del sistema.

L'accumulazione capitalistica, basandosi sulla produzione di massa, non poteva continuare a esistere se non colonizzando ogni dimensione dell'esistenza sociale e individuale. Così l'imperativo a produrre sempre di più si è ben presto tradotto nell'imperativo a consumare sempre di più.

A partire dalla crisi del 1929 il consumo di massa è stato elevato, in tutte le economie industriali, a *imperativo civico*. In effetti l'iperconsumo è diventato indispensabile al movimento espansivo delle nostre economie. Globalmente un tale sistema economico si mantiene soltanto se le popolazioni consumano in misura sempre maggiore la stessa merce, oppure creando nuovi prodotti capaci di sviluppare nuove attività convertibili in denaro e lucrative. La commercializzazione di nuovi aspetti delle attività sociali e umane, che oggi suscita tanta indignazione, è necessariamente inscritta nella dinamica capitalistica. Siamo prigionieri di un meccanismo infernale. La natura di tale sistema spinge costantemente la società verso il baratro, o piuttosto la vuole mantenere artificialmente sempre sull'orlo.

La pubblicità era presente anche in URSS, anche se molto meno che negli Usa. Nel 1970 gli investimenti pubblicitari raggiungevano appena quelli dell'Italia. A causa del delirio pianificatorio, certi prodotti mancavano drammaticamente, mentre altri erano fabbricati in sovrabbondanza. Per favorirne lo smercio si faceva ricorso alla pubblicità come in tutti i Paesi industrializzati.

Così facendo, il "socialismo", non ha mai messo in discussione l'imperativo categorico del produrre di più o quello di sfruttare uomini e natura.

Il capitalismo ha saputo promuovere meglio l'accumulazione della ricchezza: è riuscito a vendere il comfort materiale: ecco dunque cosa è apparentemente riuscito a soffocare i vari progetti di emancipazione elaborati nella prima metà del XX secolo, di cui le rivolte del '68 e quelle degli anni seguenti appaiono gli ultimi echi. La pubblicità è uno dei pilastri della società capitalista. Ed è diventata progressivamente un settore produttivo a sé stante, nonostante si abbia l'impressione che non produca niente. In effetti forse crea proprio l'essenziale: l'incessante rinnovamento del desiderio di comprare. Il che è fondamentale per il mantenimento dell'attuale ordine sociale, in quanto spinge al conformismo della psuedodistinzione e all'abbandono di ogni pratica autonoma tipica della vita tradizionale, for-

mattando e delimitando l'immaginario degli individui.

Christine Frederick formulava così nel 1929:

Consumptionism è il nome della nuova teoria. È comunemente accettato al giorno d'oggi che si tratta dell'idea migliore che l'America potesse offrire al mondo, l'idea che le masse lavoratrici [...] possano essere considerate anche come *consumatrici*. [...] Pagarle di più per vender loro di più e trarne così maggior profitto, ecco come bisogna ragionare (*Selling Mrs. Consumer*).

Questa "grande idea" avrebbe avuto ripercussioni ben più profonde, in quanto implicava di fatto una *nuova concezione dell'essere umano e dell'ordine sociale*.

Tuttavia la testa d'ariete della guerra contro le tradizioni culturali è la televisione, in particolare le sue divertenti serie televisive. Mettendo in scena la vita moderna di famiglie benestanti, queste fanno sognare un nuovo stile di vita. Se si chiamano *soap-operas* è perché i fabbricanti di detersivi, saponi e cosmetici hanno direttamente partecipato alla loro realizzazione. La *Procter & Gamble*, considerata una vera scuola di pubblicità, ha interamente finanziato *Beautiful*. Dal lavaggio dei vestiti a quello del cervello il salto è breve.

La pubblicità è una componente logica dello spazio artificiale nel quale accettiamo di vivere, in quanto vi s'inserisce naturalmente, è ovunque.

La pubblicità, instillando continuamente la certezza che non c'è un altro mondo possibile, o desiderabile, e mascherando l'ampiezza del disastro, disinnesca tutto ciò che potrebbe condurre a una contestazione del mondo industriale. Ma fa di più: canalizza lo scontento che tutto questo provoca in svariati sfoghi commerciali che favoriscono il suo stesso sviluppo (viaggi ai tropici, calmanti, palestre, gioco d'azzardo...), e così via qualunque tipo di riflessione sulla vita che siamo costretti a vivere. Terry Gilliam, nel film *Brazil*, l'aveva capito: al di là delle sue pretese commerciali, la pubblicità è una vera e propria propaganda.

«Nell'epoca del suo dominio totalitario, il capitalismo ha prodotto la sua nuova religione: lo spettacolo». Il sistema pubblicitario è solamente il vettore più manifesto di questa contemplazione medusea provocata dalla vita autonoma di un'economia che si rivela mortale per ogni vita decente. Criticarla è la condizione preliminare di ogni altra critica sociale. Preliminare, perché bisogna essersi già liberati di questo contesto di accecamento per poter aprire gli occhi sul mondo immondo generato dalla crescita mercantile. Ma solo preliminare, perché una volta rotto l'incantesimo resta da ricostruire, negli interstizi e sulle rovine della devastazione, un mondo umano. Ciò che è infame ha

cambiato maschera, ma la parola d'ordine di Voltaire non ha perduto nulla della sua attualità: «Schiacciate l'infame!».

Il Gruppo Marcuse fa parte del filone dei movimenti antipubblicità e per la decrescita. E lo stesso Marcuse pare essere precursore della decrescita, alla fine del testo.

La sconfitta della scarsità, limitata ancora a piccole zone della società avanzata, ha le armi per bloccare la liberazione: in gran parte è la gran quantità di beni, servizi, lavoro e svago nelle regioni super sviluppate che porta a questo blocco. Di conseguenza, il cambiamento qualitativo sembra presupporre un cambiamento quantitativo nel tenore di vita avanzato di vita, vale a dire una riduzione del sovrasviluppo. Con gli occhi di oggi, il punto di forza del discorso di Marcuse

consiste proprio nella capacità di rintracciare nuovi soggetti che vogliono autocomprendersi come sottoposti a dominazione, e intravedono la possibilità di spezzare le catene di classe, di genere, di etnia, di religione e di quant'altro li lega all'esistente. [...] Tuttavia, al di sotto della base popolare conservatrice vi è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni e situazioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema; è una forza elementare che viola le regole del gioco, e così facendo mostra che è un gioco truccato. [...] Il fatto che essi incomincino a rifiutare di prendere parte al gioco può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un periodo.

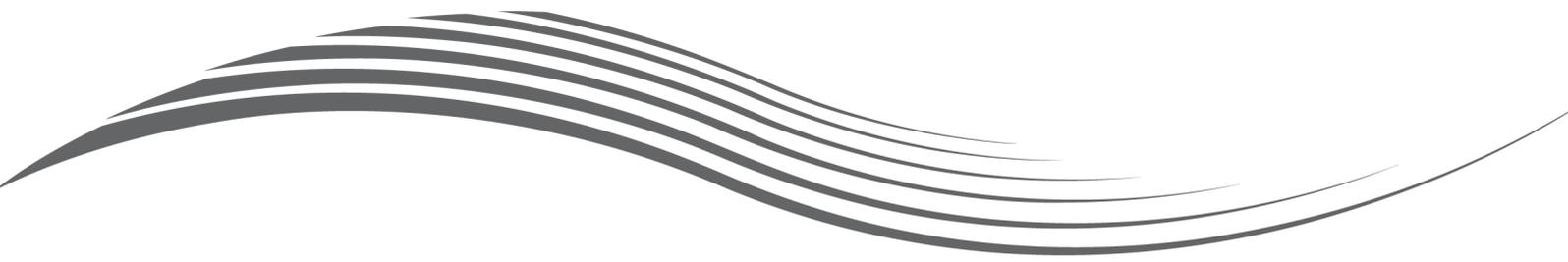
E c'è una rivalutazione del *lumpenproletariat* reazionario di Marx, quello straccione, come possibile agente rivoluzionario, proprio in virtù della sua estraneità al sistema produttivo cui invece è aggiunto il lavoro, e rivalutazione di tutte quelle contraddizioni "soggettive" e di tutti quei conflitti e antagonismi che il marxismo istituzionale considerava secondari e la cui risoluzione rimandava al mondo post-rivoluzionario.

Il valore universalistico del progetto marcusiano di liberazione globale dal lavoro e dal 'mercato' multiculturale delle identità come *consumer options* ritenute all'interno del mondo tecnologico-industriale, si esprime vitalisticamente nel paragrafo finale e nella citazione finale: «È solo a favore dei disperati che ci è data la speranza», scrive citando Benjamin. Per questo motivo non considero Marcuse pessimista: la disperazione è rivoluzionaria.

Accanto a questi attori si dispongono nuove forze e soggetti emergenti: le forze anti-imperialiste e anti-

colonialiste nel mondo; le forze sociali rivoluzionarie che si oppongono tanto allo sviluppo capitalistico quanto alle forme di prassi politica e rivoluzionaria codificate; quelle che a vario titolo oppresse non accettano l'esistente, come i nuovi movimenti sociali, il movimento per i diritti civili e il movimento degli studenti. Questi «permettono a Marcuse di abbozzare una forma di opposizione che in qualche modo può rimettere in movimento la dialettica. E può permettere di ricostruire su nuove basi una teoria della rivoluzione», di un progetto rivoluzionario concreto che consiste nel costruire delle pratiche minoritarie che faranno esistere gli uomini e le donne del divenire, andando coraggiosamente verso le cose possibili.

DICEMBRE 2012



Alcune riflessioni sul convegno di studi: *La repressione dei crimini contro gli animali: aspetti sostanziali e procedurali*

Daniele Alagia

Dal secolo scorso in poi, specialmente nel mondo occidentale, i governi di molte nazioni hanno ampliato i requisiti per poter godere di una tutela giuridica ed usufruire del diritto di cittadinanza, concedendo pari opportunità ad individui e gruppi che fino ad allora ne erano stati esclusi. Specialmente nel caso delle donne, il progresso verso la loro affermazione come soggetti giuridici al pari degli uomini è stato preceduto e accompagnato dalla discussione su come l'estensione delle prerogative del gruppo dominante dovesse articolarsi in funzione e nel rispetto della loro peculiarità, fino ad allora motivo di esclusione. Non si tratta di un processo lineare e definitivo: al mantenimento dei diritti acquisiti e all'incisività della loro applicazione hanno contribuito in maniera decisiva l'attenzione e la mobilitazione dei gruppi di pressione che esprimono gli interessi dei soggetti in causa. Proprio per questo motivo la nostra età è spesso definita come un'*Età dei diritti*. In questa formula, tuttavia, soggiace implicitamente l'intima connessione tra l'affermazione dei diritti da parte di gruppi oppressi e le lotte che storicamente hanno permesso tale riconoscimento. Eppure, al giorno d'oggi è in discussione, sebbene in modo estremamente parziale e spesso praticamente inefficace, l'estensione della tutela giuridica verso una categoria di soggetti non in grado di esprimere una protesta collettiva e organizzata, si tratta degli animali non umani.

In realtà qualcosa di analogo si è già verificato, quando, ad esempio, si è iniziato a porre in questione la problematica ambientale, con il connesso diritto delle future generazioni a ricevere in dote un ecosistema ancora vivibile: si considera, quindi, un soggetto giuridico non ancora fattivamente esistente e, pertanto, non in grado rivendicare i propri diritti. Il Convegno di Studi *La repressione dei crimini contro gli animali: aspetti sostanziali e procedurali*, che ha avuto luogo giorno 23 novembre 2012 presso il Palazzo di Giustizia del capoluogo campano, è stata un'occasione per discutere sul modo in cui la legislazione, da noi elaborata, interviene sul nostro rapporto con gli altri animali. Come, durante il suo intervento al convegno, ha illustrato il prof. Valerio Pocar, già ordinario di Sociologia del diritto e Bioeti-

ca presso l'Università di Milano-Bicocca, attualmente Garante per la tutela degli animali del Comune di Milano, se si tralascia il corso storico degli eventi, che non deve essere confuso con i principi etici, risulta assiomatico che «Non sono i diritti a creare i doveri, ma sono i doveri che creano i diritti». Esiste, pertanto, il dovere da parte degli essere umani di riconoscere e rispettare i diritti anche degli animali non umani, considerata primariamente la loro natura di esseri senzienti, ma non solo. Nel suo discorso piano e ben strutturato, Pocar ha ampliato enormemente l'angusta prospettiva con cui siamo soliti rapportarci ai nostri prossimi di altre specie, andando ben al di là della massima latina, fortemente antropocentrica, per cui *Saevitia in bruta est tirocinium crudelitatis in homines*, ma anche dalla concezione utilitarista secondo cui i diritti degli animali derivano semplicemente dalla loro natura di esseri senzienti, capaci di provare piacere e dolore. Non si tratta di interpretare la natura degli animali non umani alla luce dei nostri comportamenti e dei nostri bisogni, ma di riconoscere pienamente la loro peculiarità abbandonando il punto di vista privilegiato da cui abitualmente li osserviamo. Una volta fatto questo, non risulta troppo ostico valutare che, concepiti dalla loro prospettiva, anche i non umani posseggono diritti politici, corrispondenti al nostro dovere di non violare le loro gerarchie interne (si ha un esempio di ciò nell'abbandono di un cane, che lo priva di un'essenziale figura di ascendente). Discoscendere agli animali non umani prerogative quali il pensiero o il linguaggio, significa intenderle attraverso la lente dell'uomo maschio adulto e occidentale, giacché equivale a negare altre forme possibili come il linguaggio simbolico o il pensiero non razionale, presenti, se pur in forme diverse, in civiltà differenti, o nei primi stadi della crescita, e significa ignorare come il pensiero occidentale, fino a tempi recenti, abbia grandemente trascurato l'apporto della metà femminile del genere umano.

Probabilmente, il pieno riconoscimento degli animali non umani come soggetti di vita e, quindi, soggetti morali, potrebbe portarci verso un pensiero in grado di superare definitivamente l'atteggiamento di fondo alla base di ogni genere di discriminazione: quello per cui la diversità rispetto al gruppo dominante giustificerebbe un statuto morale inferiore.

Ma come arrivare a superare questo scoglio? Che ruolo possono avere le leggi e gli ordinamenti degli Stati e delle istituzioni sovranazionali, se sono un'emancipazione dello stesso gruppo dominante? Come creare i presupposti giuridici, culturali, psicologici e i rapporti di forza necessari per suscitare questo radicale cambiamento? Qual è, dunque, la strategia da adottare?

Il convegno, accreditato dall'Ordine degli Avvocati di Napoli e promosso dalla *LAV Lega Antivivisezione Onlus*, dal Movimento Forense *Nomos* e dalla *Unione Italiana Forsense*, è stato ospitato dalla Camera Penale di Napoli e ha sicuramente rappresentato una buona occasione per creare interesse e suscitare spunti di riflessione su questa tematica assolutamente cruciale e delicata, così latente nelle nostre abitudini di vita da non essere quasi mai portata a galla per essere affrontata a viso aperto.

Già durante l'apertura del convegno, si è potuto osservare un confronto tra posizioni differenti proprio su come la legge interviene, o dovrebbe intervenire, per tutelare i diritti animali: mentre l'avvocato Domenico Ciruzzi, Presidente della Camera penale di Napoli, ha apprezzato significativamente le sanzioni previste dall'ordinamento giuridico italiano, pur esprimendo riserve su un possibile eccessivo allargamento della sanzione penale in funzione deterrente, il Presidente dell'Ordine degli Avvocati di Napoli, avvocato Francesco Caia, vegetariano in erba, si è espresso considerando come la legislazione italiana sui diritti degli animali fosse edificata su fondamenta ipocrite, perlopiù creata per tutelare privilegiate categorie di animali domestici, escludendo quasi del tutto quegli *individui* destinati alla macellazione, ad essere trasformati in vestiario o utilizzati negli spettacoli pubblici, per i quali la sanzione penale non esercita tuttora una significativa tutela.

In particolare, la legge a cui si sta facendo riferimento è la n. 189 del 2004 – *disposizioni concernenti il maltrattamento sugli animali nonché impiego degli stessi in combattimenti clandestini o competizioni non autorizzate* – che istituisce una serie di reati come l'uccisione e il maltrattamento di animali, ma anche la vendita di pellicce di animali come cani, gatti e foche. La legislazione in merito può costituire un ottimo angolo di osservazione per indagare su come le esigenze e i bisogni degli animali non umani vengano intesi e selezionati attraverso il filtro della prospettiva antropocentrica che le leggi incarnano. L'articolo in questione, il IX bis del II libro del Codice Penale, «dei delitti contro il sentimento per gli animali» punisce chiunque cagioni la morte di un animale «per crudeltà o senza necessità» e chiunque «per crudeltà o senza necessità cagiona una lesione ad un animale, ovvero lo sottopone a sevizie o a comportamenti o a fatiche o a lavori insopportabili per le sue caratteristiche etologiche». Prevedendo la norma una maggiore penalità, come è ovvio, se dalla lesione consegue la morte dell'animale, si è potuto, grazie al lavoro della giurisprudenza, assimilare a quest'ultima fattispecie di reato anche la condotta omissiva da cui deriva la morte del soggetto in causa. Il Legislatore fa leva sulla componente emotiva indiretta del rapporto uomo-animale, di cui

generalmente si avvantaggia una ristretta cerchia di soggetti – gli animali *da compagnia* – ma non demarca esplicitamente alcun limite. Come ha ben illustrato l'avvocato Carla Campanaro, responsabile dell'ufficio legale della LAV – associazione antispecista che da più di trent'anni lavora all'interno delle istituzioni per ottenere una maggiore tutela giuridica per gli animali e una maggiore efficacia delle normative vigenti – il provvedimento si scontra con quanto previsto da molteplici, e spesso vetuste, normative di settore che regolamentano l'attività venatoria, l'uso di animali in ambito circense (la cui normativa risale al 1968), quello a fini sperimentali, il trasporto di soggetti destinati alla macellazione, la macellazione stessa ecc., rendendo fortemente ristretto il suo campo di applicazione. Si tratta di ambiti che il senso comune non è solito percepire come forme di oppressione e sfruttamento, ed è proprio l'assenza di percezione a far sì che questi fenomeni non vengano eliminati e che siano anzi giuridicamente legittimati. Difendere legalmente una categoria che non gode della piena tutela rappresenta un compito particolarmente ostico, occorre scovare quei punti deboli in cui la discriminazione non viene sancita in tutti gli aspetti. Difatti, sebbene l'art. 3 della legge 189/04 afferma che «le disposizioni del titolo IX-bis del Libro II del Codice Penale non si applicano ai casi previsti dalle leggi speciali in materia di caccia, pesca [...]» sono soltanto i casi sanzionati specificatamente da queste leggi, o quelli espressamente definiti leciti, a non rientrare nel raggio d'intervento della 189/04, e non tutte le condotte praticate in seno alle attività regolamentate dalle leggi speciali. Per citare un esempio di come questa osservazione abbia trovato effettivo riscontro giuridico, si può citare la sentenza del 21/12/05 con cui la Corte di Cassazione ha respinto il ricorso del cacciatore Giuseppe Eugenio Boveni, condannato lo stesso anno dal tribunale di Voghera per aver utilizzato, «al fine di richiamare a scopo di caccia gli uccelli, una cesena viva legata ad una cordicella, stratonandola e facendole compiere continui decolli e conseguenti ricadute». Il ricorso di questo signore faceva leva sulla L. 11/02/'92 n.157 che tuttavia, pur consentendo l'uso a scopo venatorio di richiami vivi, vieta l'infliczione di gratuite sofferenze specie cui viene attribuita sensibilità psico-fisica, come appunto gli uccelli, «con offesa al comune sentimento di pietà verso gli animali». Pur non essendo prevista espressamente da detta legge, che elenca una serie di casi a titolo meramente esemplificativo, la condotta del signor Boveni, a detta della Cassazione, non era consona alle caratteristiche etologiche dell'animale utilizzato.

Chiaramente, questa tipologia di reato è particolarmente suscettibile di non essere valutata nella ma-

niera opportuna, e ciò avviene tanto più gravemente quando lo sfruttamento di animali diventa una componente importante delle organizzazioni malavitose. Il fenomeno delle Zoomafie, vede nella città di Napoli, con il suo *hinterland*, un importante, e triste, teatro. Il dott. Ciro Troiano, criminologo responsabile dell'Osservatorio Nazionale Zoomafie della LAV, intervenendo al convegno ha indicato, con il termine Zoomafia, da egli coniato, lo sfruttamento con modalità criminose di animali da parte di singoli o gruppi associati alla criminalità organizzata. Si tratta di un reato plurioffensivo, in quanto non offende soltanto la vittima animale in causa o il comune sentimento di pietà nei confronti degli animali, ma che comporta anche una violazione del senso di sicurezza nazionale – nel caso combattimenti clandestini tra cani e in quello della macellazione di animali compiuta abusivamente – e un uso illecito di infrastrutture pubbliche – come si verifica durante lo svolgimento di gare ippiche clandestine, che avviene all'interno di ippodromi comunali o sulla carreggiata stradale – implica l'offesa ai beni patrimoniali – quando si utilizza la fauna selvatica – e, anche se in senso non strettamente giuridico, l'offesa al consesso civile, ledendo il comune atteggiamento di compassione verso gli animali. L'aspetto multiforme di questo fenomeno criminale corrisponde alle enormi e variegata opportunità che il mondo animale offre alle organizzazioni mafiose. Infatti, oltre che a garantire un'ingente fonte di guadagno, gli animali non umani rappresentano un efficace strumento di controllo del territorio, come nel caso citato delle corse clandestine con l'impiego di cavalli, in cui la Camorra si avvale, fra gli altri mezzi che usa per conservare la propria egemonia, di forze paramilitari, oltre che della comune indifferenza. Le specie esotiche, specie se feroci, vengono di sovente importate per essere sfruttate come "blasoni animati", ossia come espressioni di lusso e simulacri del potere: due forme, strettamente intrecciate, con cui l'esercizio del dominio si rappresenta. In aggiunta, spesso i metodi educativi praticati nel contesto dei sistemi mafiosi consistono nell'affidare ai fanciulli il compito di accudire la fauna domestica dei *boss*.

Dall'analisi di Ciro Troiano, si conclude che dalla scarsa percezione della gravità e della complessità del fenomeno, deriva che non tutti i relativi aspetti, ad esempio quello economico, siano presi nella giusta considerazione e ciò origina, conseguentemente, uno scarso coordinamento tra le varie componenti che dovrebbero operare a partire dai settori di loro specifica competenza, come la polizia giudiziaria e la guardia di finanza, nella repressione del fenomeno.

Questo tipo di approccio, che tende a considerare poco il fenomeno delle zoomafie, è fatto proprio anche da uno dei più noti giornalisti italiani, Marco Travaglio, di solito particolarmente preparato sulle questioni giuridiche. La sua proposta di sostituire la sanzione penale con una multa amministrativa, in modo tale da evitare il costo dei tre gradi di giudizio e garantire, rispetto ad un reato che certo finirebbe – a suo dire – in prescrizione, è certo frutto di un'insufficiente conoscenza del fenomeno, che non permette di considerare come la sofferenza inflitta ad un singolo animale sia in realtà inserita in un articolato sistema criminale che fa dello sfruttamento costante di essere viventi un importante fonte di guadagno, di potere e di prestigio. Tuttavia, l'ignoranza non è mai del tutto attribuibile al caso, specie se propria di una persona generalmente non disinformata, ed è da ritenere che l'ignoranza prima fra tutte sia composta da quegli schemi mentali, ereditati dalle generazioni precedenti, che non ci lasciano interrogare su ciò che quotidianamente esperiamo e di cui siamo partecipi. La criminalità organizzata non è un fenomeno che può spiegarsi meramente in termini di reato e di illegalità, in quanto spesso esso si mescola con ciò che formalmente non costituisce reato: con il nostro vivere quotidiano, i prodotti che consumiamo, in genere con le scelte che facciamo ogni giorno e, in ultima analisi, con la nostra decisione radicale di influire sulla società in cui viviamo o di essere soltanto dei sudditi. Lo stesso vale, in generale, per lo sfruttamento degli animali di altre specie. Le rivolte di braccianti contro il caporalato in località come Rosarno o Castelvoturno, hanno imposto una maggiore consapevolezza sia da parte delle istituzioni che della società civile; ma, come è stato detto, gli animali non umani non possono esprimere una protesta organizzata e le poche notizie che abbiano sulla loro condizione di macchine alimentari ci viene data quando le modalità in cui vengono nutriti e allevati rischia di procurare un danno alla nostra salute. La legge degli uomini può salvare singoli animali dalla morte e da atroci sofferenze, ma per estirpare il fenomeno alla radice occorre un cambiamento di mentalità generalizzato, che influisca sulle istituzioni che ci governano.

Rinchiusi in edifici costruiti in modo da occultare la loro oppressione, gli animali non umani vivono un problema analogo a quello dei detenuti: la loro sofferenza, anche se manifesta, è decisamente visibile all'interno del loro gruppo e quasi per niente al di fuori. Un'ingiustizia lontana dal sentire quotidiano non può che essere rimossa in fretta dal senso comune; in più, i macelli, gli allevamenti intensivi, i laboratori, come le carceri, hanno dei rispettivi ruoli e, dunque, sono giustificati dalla società in cui viviamo. Le prigioni servono per proteggerci dai criminali, gli

allevamenti per procurarci il cibo necessario per vivere, gli esperimenti su animali per assicurare la nostra salute: in nessuno di questi casi, generalmente, ci si chiede quali considerazioni e quale sviluppo storico ne siano alla base. Da dove si origina il crimine e come mai si è deciso di rinchiodare delle persone per rieducarle? È necessario, specie per una società evoluta come la nostra, sevizare degli animali per valutare l'efficacia o la sicurezza di un farmaco? Si possono indagare le cause e i rimedi di una malattia sezionando un organismo diverso dal nostro? È necessario per il nostro regime alimentare allevare degli animali, dalla nascita alla macellazione, frustrando tutti i loro bisogni più elementari, anche se ciò non avviene presso altre specie viventi? In che modo giova al bene comune questo regime alimentare, se gli allevamenti comportano un enorme spreco di risorse idriche e alimentari, oltre che diverse forme di inquinamento a livelli molto alti?

Gli animali sperimentano innumerevoli ed enormi ostacoli sul cammino della loro liberazione dall'oppressione. Già parlare di *liberazione* per un gruppo di individui che non può conseguirla lottando non può che apparire, ad un primo impatto, alquanto fuori luogo, una sorta di forzatura: si tratta di un primo indizio sul grado di arretratezza culturale con cui viviamo questa problematica. Usare rispetto, nelle scelte di tutti i giorni, verso gli animali non umani viene considerato dal senso comune come indice di una particolare vocazione alla sensibilità e alla compassione, quindi come una deviazione dai normali canoni di comportamento, come una forma di debolezza sentimentale e non come misura della nostra umanità. Questa è sicuramente la barriera più ostica e, per quei pochi che hanno consapevolezza del problema, probabilmente anche la più odiosa.

Il linguaggio fa il resto; non appena gli animali sono trasformati in qualcosa che riveste, per noi, una qualche utilità, perdono nella nostra prospettiva ogni valore intrinseco, ogni accezione di esseri viventi, ogni possibilità di ricevere considerazione. In una società come la nostra, prevalentemente strutturata sulla violenza, una continua rimozione di umanità non colpisce solo gli animali, ma per differenti motivi, anche il migrante senza permesso di soggiorno, il nomade, il tossicodipendente, oltre che il cane randagio: individui che abitualmente sono valutati in funzione del nostro senso di sicurezza, o meglio di tranquillità, perdendo qualsiasi valenza di individui. Moralmente nessuno di questi problemi precede l'altro: quasi sempre, si creano gerarchie di valore tra le varie problematiche solo per giustificare l'indifferenza generalizzata. È proprio questo, l'indifferenza, il secondo pilastro su cui si fonda la società

in cui viviamo, di cui però facciamo parte integrante, con i nostri comportamenti quotidiani, a cui siamo abituati. Ecco un terzo pilastro, molto intrecciato agli altri: le abitudini. Viviamo in una società fondata in gran parte sulla violenza, governata da istituzioni che fanno un uso costante e continuato della violenza, che si regge su comportamenti violenti, ai quali spesso non facciamo caso o cerchiamo di non fare caso, in modo da evitare riflessioni dolorose sulle nostre abitudini e, eventualmente, cambiarle.

Le associazioni criminali si reggono sul consenso collettivo e omissivo, e sulla violenza. Le istituzioni legali si reggono sulle nostre abitudini e sul monopolio della violenza. Più che essere inserito in una scala valoriale, la consapevolezza dello sfruttamento a cui sono sottoposti gli animali deve essere contestualizzata, deve cioè farci riflettere su noi stessi, su come quotidianamente ci rapportiamo verso gli altri individui, su come operiamo in funzione dei loro diritti, e a chiederci se le istituzioni da cui ci lasciamo governare siano adeguate al rispetto di tali diritti.

Nell'assunzione e nella diffusione di questa consapevolezza può un piccolo gruppo consapevole assumere un'importanza decisiva, magari operando per vie legali? Può darsi di sì, ma si deve, soprattutto, con molto coraggio, rendere palese la violenza insita in una realtà fattivamente esistente, la cui conservazione è permessa da leggi fondate, in ultima analisi, sul nostro consenso omissivo: il consumo di carne, le gabbie, i circhi, il randagismo, gli oggetti composti da parti di animali uccisi, la caccia, le competizioni sportive, ecc. sono tutti fenomeni che possiamo esperire nella vita di tutti i giorni. Per creare i rapporti di forza necessari alla loro abolizione dobbiamo prima decidere di esserne consapevoli, questo non può non comportare una radicale rottura con le nostre abitudini consolidate.

DICEMBRE 2012



Perché non guariamo?

Vincenzo Esposito*

(intervistato da Massimo Ammendola)

Per prima cosa, dicci chi sei.

Sono un medico di medicina generale, che non lavoro in rapporto convenzionale con la struttura sanitaria, e che ha il suo ambulatorio di Medicina generale, aperto tutti i giorni, e si occupa di medicina interna, utilizzando però una metodologia diagnostica e terapeutica omeopatica. In particolare, per la parte diagnostica: l'Elettroagopuntura secondo Voll, tecnica che si basa sulla rilevazione della conduttività del punto di agopuntura, e mettendo in risonanza la frequenza elettromagnetica che viene rilevata, con un *panel* di frequenze elettromagnetiche di rimedi omeopatici, ne verifica quello più adatto in termini di risonanza a questo aggiunge una valutazione clinica fatta in base all'approccio clinico tradizionale ampliando in questo modo il ventaglio di possibilità diagnostiche.

Spiegaci meglio.

Dal punto di vista della metodologia omeopatica, classicamente si fa la repertorizzazione, cioè si raccolgono quanti più sintomi possibili, cioè si chiede al paziente di fare quanto più chiarezza è possibile, rispetto a quello che lui sente, sul piano strettamente fisico e su quello psicologico.

Questa metodologia viene riportata poi alle materie mediche, che sono delle raccolte fenomenologiche, delle raccolte di sintomi, descrizioni di sintomi, di casi, che poi vengono "guariti", nel senso che la sintomatologia, sia fisica che psicologica è migliorata o addirittura sparita, con l'uso di sostanze di origine minerale, vegetale o animale diluite secondo la metodologia omeopatica. Il problema che personalmente mi sono posto da quando ho incominciato nel 1985-86, a studiare omeopatia, è stato come si fa ad essere tranquilli di aver scelto il rimedio e la diluizione di quel rimedio più adatta per cercare di resettare quell'organismo? Chiaramente, l'esperienza classica è: studio il caso, studio la materia medica stabilisco fra esse un confronto continuo, ecc. Nel corso della mia formazione mi sono per caso imbattuto nella tecnica dell'elettroagopuntura. Essa faceva parte del corso di formazione in omotossicologia e discipline integrate, che all'epoca si faceva a Roma. Mi incuriosì e cominciai a seguire, come fatto collaterale, anche dei corsi di elettroagopuntura. Da lì mi sono accorto che la biorisonanza, cioè la risonanza biologica, o meglio la corrispondenza tra la frequenza di un corpo materiale esterno e il corpo

umano, è un modo per capire come sta il sistema e un modo per rimetterlo in armonia.

Ho pensato, a un certo punto, come in omotossicologia, utilizzando quest'agopuntura, si possono per esempio fare i test di intolleranza, cioè trovare quali sono gli alimenti che una persona non deve assumere per stare meglio; così per esempio diluizioni omeopatiche di prodotti complessi, cioè di più rimedi a bassa diluizione messi insieme o il rimedio classico, sempre con lo stesso metodo? Così come si testano i fiori di Bach.

E così sei venuto a contatto con l'Elettroagopuntura di Voll e l'apparecchio di Moraterapia che sfrutta le frequenze elettromagnetiche per curare la malattia?

Nell'evoluzione dei corsi e della formazione, ed io penso sempre un po' per caso, a un certo punto ho avuto la possibilità di lavorare con questo *software* tedesco, inizialmente tradotto solo in inglese, poi anche in italiano, che supporta le frequenze per esempio di tutti i fiori di Bach. E quindi ho iniziato a verificare sempre più, che raccogliendo la sintomatologia, affrontando anche il problema dei limiti della capacità mia di ricezione, e i limiti anche della capacità o volontà di espressione da parte della persona, in quel modo, in qualche maniera, è come se si venisse a svelare anche quello che non era stato rilevato o non detto, o detto e non capito, e quindi ho iniziato ad utilizzare anche una misura delle frequenze dei rimedi, sempre a partire dal *software*. Il che vuol dire che ora la prescrizione del rimedio mi sento di farla con una certa tranquillità. Ovviamente, cercando sempre il riscontro clinico e biochimico, perché deve essere fondamentale mantenere la definizione di medicina generale, cioè generalista come si diceva anni fa, che è una medicina interna che non ha e non deve avere la pretesa di coprire tutte le specialità possibili, ma anzi deve tendere a riguardare la persona, il caso, per indirizzarlo, per capire cosa sta succedendo ed è successo, e direzionarlo, il che vuol dire operativamente anche, in alcuni casi, non prescrivere nulla e mandare da un altro collega. O prescrivere e dire che comunque bisogna andare da un altro collega, anche un collega che fa solo medicina cosiddetta allopatrica, se il caso richiede anche l'intervento diagnostico e terapeutico allopatrico, si fa così, si deve far così, perché la medicina è una sola, perché l'essere umano è uno solo.

Facciamo un passo indietro. Tu hai parlato di omeopatia, di frequenze, di elettroagopuntura di Voll. Che cosa sono queste cose? Cerchiamo di spiegarlo. La medicina allopatrica la conosciamo, è una medicina che cerca di guarire il sintomo, tendenzialmente. Il

tuo è un approccio che invece inizia a parlare di energia: che tipo di lavoro stai facendo quando ci parli di queste cose?

Io sto cercando di fare un lavoro in cui operativamente, si supera la distinzione, l'opposizione, tra omeopatia e allopatia e si punta ad una integrazione, che letteralmente significa ricomposizione di una unità. Va fatta, innanzitutto, una distinzione di ordine politico generale. Cioè, a chi serve questa distinzione e dove porta? Siccome fino ad oggi, almeno in Italia, o a Napoli, ha portato solo a contrapposizioni, nell'ambito del mondo medico, e certamente non ha portato a un miglioramento delle condizioni di salute della popolazione, evidentemente questa distinzione-opposizione non serve a noi come persone. Per ora lasciamo perdere a cosa può servire. Quindi io innanzitutto ho cercato e sto cercando di fare questo: la distinzione viene mantenuta ed è stata introdotta, almeno per ciò che si dice, perché sono due mondi incompatibili, in quanto il rimedio omeopatico è niente, la sostanza prescritta invece in medicina è una sostanza che agisce su una specifica patologia, tende a non solo eliminare un sintomo, ma se può, a eliminare anche la causa.

In omeopatia abbiamo lo stesso scopo cioè: eliminare il sintomo, e se possibile, siccome il sintomo parla di una certa causa, agire su questa. La distinzione a questo livello ed in questi termini non esiste, però bisogna dimostrarlo che non esiste, e tu giustamente mi dici che cosa vuol dire parlare di frequenze etc. Vuol dire far riferimento a quello che oggi nella biologia e nella medicina moderna è un dato acquisito : cioè che, esiste oggi una biologia e una medicina quantistica.

L'essere umano è fatto, come ogni essere vivente, come ogni pianta, come ogni animale, come ogni insetto, di una matrice strutturale, concreta, che io posso vedere, toccare, misurare, dosare, e una parte non misurabile, non quantificabile, non visibile, ma non per questo non esistente, che è energia. Ora, se ci domandiamo che cos'è l'energia elettrica, e vogliamo definirla, la comprendiamo vedendo una lampadina accesa. L'energia elettromagnetica dell'essere umano, la vediamo, se prendiamo il punto di conduttanza sulla cute, e attraverso un banale sistema di amplificazione, che è un ohmmetro, amplifichiamo il segnale di pochi milliampere e riusciamo ad avere un numero; o un ago, su un oscilloscopio, che si muove; misurando elettromagneticamente, cioè la stessa cosa che fa un elettrocardiogramma, che è la stessa cosa che fa un elettroencefalogramma, che è la stessa cosa che fa una risonanza magnetica nucleare, che non è altro che la visualizzazione di una specie di aura, se vogliamo, ovvero dell'energia elettromagnetica della struttura mate-

riale opportunamente bombardata, così come con il doppler, non faccio altro che bombardare la struttura e quella mi rimanda un segnale.

Vedo perché amplifico. Altrimenti non ci potremmo spiegare come riusciamo a fare l'ecografia di un feto, che oggi possiamo fare ad altissimo livello. Siccome la base biofisica è quella, l'elettroagopuntura secondo Voll non è un'invenzione o una magia, non è il pendolino, con tutto il rispetto, ma è la misurazione di una differenza di potenziale, né più e né meno. Allora se è così, fare questo lavoro e cercare di farlo conoscere non è ovviamente soltanto un autoproponersi che è ovvio, è il mio lavoro, ma è un modo per dire attenzione: ai colleghi, biologi, guardate che la contrapposizione non serve alla conoscenza, non serve al progresso del sapere e di noi operatori in una società civile avanzata; alle persone, la contrapposizione non serve perché se c'è bisogno della sostanza [allopatia, ndr] in milligrammi se avete una patologia ormai strutturata, dovete farla, e quella stessa sostanza può essere misurata nella sua capacità di risuonare, cioè di corrispondere a voi. In questo modo è chiaro, mi rendo conto, che chi legge questo si straccia le vesti, sia esso allopatista o omeopata, perché è un posizione "eretica", ma è una posizione corrispondente alla realtà, perché altrimenti non si capisce cos'è un elettrocardiogramma e perché in base ad esso si fa una diagnosi e una terapia.

Ma in Germania l'elettroagopuntura esiste dal 1953, e viene utilizzata anche al pronto soccorso?

In Germania esiste dal 1953, ed esistono pure società internazionali, ma questo alle persone tocca poco, pur sapendolo, non possono modificare chissà che cosa. Invece si può modificare la situazione che viviamo, in particolare oggi, nella sanità italiana e nella sanità campana: la gente sappia che non è che esiste un medico che è migliore di un altro, o una clinica o un ospedale migliore di un altro, ma esiste la possibilità di passare da un punto di vista tradizionale che è validissimo, ad un altro, senza far degradare il punto di vista scientifico tradizionale, quando in certi casi non è più in grado di controllare la situazione. Esempio: le infezioni respiratorie. Molti casi sono di tipo batterico, pochi di tipo virale. La maggior parte delle persone non sa la differenza tra virus e batterio, e questa non è una colpa, semmai è una colpa di noi operatori che non abbiamo fatto in modo che si capisse la differenza, in tanti anni di bombardamento mediatico a vari livelli.

Ora, se usiamo solo una metodologia biochimica, microbiologica, abbiamo tempi e costi lunghi e non sempre riusciamo a raggiungere l'obiettivo di tutti noi medici, cioè guarire la persona dall'infezione. E

non vedo per quale motivo non si possa insieme alla diagnostica tradizionale biochimica e microbiologica, non fare anche quella bioelettromagnetica, per capire se una persona è affetta da un'infezione virale o batterica, e perché non usare anche tutta la tecnologia elettromagnetica per cercare di contrastare l'infezione. Questo è un esempio di come collaborando, si può per esempio prevenire meglio l'incidenza delle cosiddette epidemie influenzali e complicanze varie.

A livello pratico, attraverso la macchina che tu utilizzi, come si lavora per riequilibrare il corpo?

Si lavora innanzitutto andando alla ricerca di quello che noi in gergo chiamiamo "punto di caduta d'indice", cioè uno dei punti di agopuntura che ha un valore negativo. Parliamo del fatto che noi misuriamo per comodità e per rapidità solo i punti sulle mani e sui piedi, i cosiddetti punti *ting*, perché sono i punti più in superficie rispetto a tutto il tragitto che percorre il meridiano nel corpo, e sono quelli più facilmente rilevabili e sono quelli più carichi, come se fossero una falda che ha un punto di emergenza sul terreno e che nascondono quindi una sorgente enorme che sta sotto. Chiaramente io comincio dal punto dove l'acqua affiora. Il primo passo è questo.

In secondo luogo, ad ogni meridiano, a ognuno di questi canali, applichiamo il nome di un organo, dato che noi occidentali abbiamo occidentalizzato la medicina orientale, cioè l'anatomia, la fisiologia e la patologia orientale: per esempio stomaco, fegato, vescica biliare, polmone etc. Però è anche questa un'operazione di tipo riduzionistico, il meridiano del polmone non significa il polmone solo come tessuto, ma tutta la funzione respiratoria, e così per tutti gli altri. Quindi, primo punto: cercare la caduta di indice. Trovata questa, ed è un solo punto, scopriamo che se esiste in questo corpo che studiamo una polarizzazione, da una parte c'è un punto negativo, e deve esserci quindi un punto positivo da un'altra parte. C'è quindi in questa "pila" una differenza, uno squilibrio, o una non omeostasi, una disfunzionalità, ovvero una patologia, chiamiamola come vogliamo.

L'obiettivo, come dicevi tu, è riequilibrare, che significa e come si fa? Le due cose sono connesse, è lì la chiave del discorso della medicina e biologia energetica quantistica rispetto a quella tradizionale. Noi medici e biologi di formazione tradizionale, siamo educati a considerare il corpo umano costituito di parti, sempre più piccole, ci sono molecole sempre più specializzate, sono tantissime e ne conosceremo sempre di più, e riteniamo che questo corpo ha leggi interne chimiche di funzionamento e ci sono solo quelle. Non ci accorgiamo che già nell'episte-

mologia della fisica newtoniana c'era il concetto che il corpo vivente è un corpo isolato, ma il corpo isolato esiste solo come esperimento in laboratorio, nella realtà non è così. Perché nella realtà, noi siamo, dal punto di vista della termodinamica, cioè per lo studio dell'energia e del calore di un corpo, un sistema aperto. A che cosa? È come se fosse una stanza con porte e finestre, non esiste una stanza senza porte e finestre, senza, si muore! Quindi abbiamo una porta, che può essere assimilata al concetto del polmone, abbiamo delle finestre che possono essere assimilate all'orifizio anale o alla pelle o altro. Se è così, io devo conoscere la parte interna della stanza, ma devo tener conto anche di quello che succede all'esterno, fa freddo, fa caldo, c'è o non c'è il sole, c'è il vento o no. In altri termini il sistema materiale, la chimica, ha leggi interne sue, ma non è governata da se stessa, ma da qualcosa che è all'esterno, che non è qualcosa di mistico, ma qualcosa di fisico. Se io non lo posso vedere, non significa che non c'è. Fino a che io non sapevo che c'era la reazione ultravioletta, non mi spiegavo certi fenomeni. Nel terzo millennio noi stiamo ragionando e applicando metodi che sono datati al Seicento-Settecento. Infatti mentre la fisica è andata avanti, siamo arrivati ad Einstein, e oltre, che diceva già prima della seconda guerra mondiale, energia uguale materia, stabilendo un'equivalenza, noi, in biologia, in Italia, pretendiamo ancora di ragionare come se questa equivalenza non esistesse. Ed essa esiste nella realtà, perché se non ci spieghiamo il cellulare, i satelliti, le tempeste magnetiche, non ci spieghiamo niente, neanche le cose più semplici.

E quindi, in pratica, cosa avviene quando si ristabilisce l'equilibrio elettromagneticamente?

Allora, tornando alla pratica, il problema è, una volta stabilita una polarizzazione, una differenza tra due poli, cosa devo fare? Ristabilire la circolazione dell'energia tra due poli, perché la pila è fatta da un polo positivo e uno negativo, c'è un eccesso di + e un eccesso di -, ma il problema è che la realtà è + e - contemporaneamente (sincronicità). Allora ristabilire l'equilibrio significa ristabilire un equilibrio tra le cariche elettromagnetiche, da cui deriva come conseguenza immediata, perché è una relazione matematica, l'equilibrio elettrochimico, cioè quello materiale. In parole povere, la tendenza all'ipertensione essenziale può essere anche regolata così. Io dico "può essere", non per mettere le mani avanti, ma perché il sistema visto in questo modo è qualcosa di molto complesso e non facilmente gestibile, perché ci sono leggi interne chimiche e leggi esterne elettrochimiche ed elettromagnetiche. Quindi ci sono almeno tre livelli, che interagiscono tra di loro.

Quindi il nostro intervento come medici deve essere soltanto quello di aiutare il sistema a resettarsi come per un computer, fermo restando che l'hardware e il *software* di quel computer quelli sono. Quindi c'è un limite al nostro intervento, che è solo legato alle nostre capacità o chissà a quali complesse tecnologie, è un limite insito nella specifica persona che abbiamo davanti, e anche un limite specifico all'interazione tra quella persona e uno di noi, perché la macchina che uso, la Mora, è solo uno strumento che misura la differenza di potenziale, né più e né meno. Riequilibrare significa quindi vedere il punto negativo, e andare a cercare dove sta l'iperpolarizzazione. Se c'è un punto di caduta d'indice molto negativo sul polmone, devo trovare l'iperpolarizzazione. E lì si devono applicare delle leggi, che sono le leggi dell'energetica cinese, la medicina tradizionale cinese, le leggi dei cinque elementi. La tecnica dell'agopuntura permette anche a chi non le conosce, o non le vuole conoscere, oppure le conosce ma non le vuole applicare, di risalire a dove stanno uno, due o tre punti iperpolarizzati. Perché si misura la conduttanza di quel punto, quello negativo, con il solito *panel* di frequenze che riproduce, contiene, le frequenze elettromagnetiche delle diluizioni omeopatiche di tutti gli organi, raggruppati per apparati. A partire dal polmone misuro la frequenza del polmone, in risonanza, cioè la interfaccio, con la frequenza del cuore, delle arterie, delle vene, del duodeno, dello stomaco, ecc.

Quindi utilizzando questa macchina, puoi avere in tempi brevissimi avere uno *screening* generale della persona?

Chiaramente la rapidità del lavoro è una questione tecnica, la perizia ovviamente fa parte della competenza di qualsiasi medico, come può essere quella del collega che fa l'ecografia. La finezza dell'immagine, come per l'ecografia, dalla qualità delle sonde, degli apparecchi etc. Il principio è questo. Una volta stabilita dove sta e in che termini sta l'iperpolarizzazione, tradizionalmente applicare l'energetica significava e significa stimolare dei punti di agopuntura per mettere energia dove c'è il vuoto e toglierla dove c'è l'eccesso, perché la rete dei meridiani è come una griglia, che sta fuori del corpo, sul corpo e nel corpo, e attraverso questa griglia possiamo ristabilire l'equilibrio delle cariche. Col Mora c'è che il vantaggio che buona parte del lavoro diagnostico lo si fa elettronicamente, perché esistono nell'apparecchio programmi computerizzati che permettono di fare questo lavoro in una seduta in tempo di 15/20 minuti. Quindi una volta individuati i punti, e capito qual è quello iperpolarizzato, si trattano contemporaneamente gli uni e gli altri, pren-

dendo delle misure del campo elettromagnetico, prima e dopo, per vedere così se si è riusciti a rientrare verso l'omeostasi. Tecnicamente abbiamo un parametro numerico medio che è il valore di 80: quando la persona riesce a rientrare nel *range* di 75-83, grossomodo il lavoro è stato fatto. Poi si possono ripetere gli interventi fin quando non si è riportato l'equilibrio. In più dico che questa tecnica permette anche di individuare se il complesso di sintomi o di sofferenza riportata da una persona, è riferibile a patologie strutturate, cioè a situazioni dal punto di vista organico così importanti che non possono essere ovviamente risolte soltanto così. E allora se siamo in una prima visita e troviamo che nonostante tutto il lavoro fatto, nel campo elettromagnetico c'è un buco, nel senso che ho un eccesso, cioè il trattamento si conclude con zone ancora in eccesso, vuol dire che tutti i tessuti e tutti gli organi che stanno sotto quella zona sono sede di un processo infiammatorio forte, allora è chiaro che si può e si deve insistere, ma come medici bisogna porsi la domanda diagnostica, confrontandola con tutto l'inquadramento clinico, non è solo una misura di punti e arrivarci, per chiedersi quali solo le possibili patologie che sono svelate o vanno ancora chiarite, e a quel punto al paziente va indicato un percorso, ecco perché dicevo prima "medicina generalista", nel senso che affronta tutti gli aspetti, ma non per risolverli per forza, ma soprattutto per orientarsi, in questo ovviamente c'è un limite, e va riconosciuto perché nessuno ha la pretesa di risolvere il problema da solo.

Che intendi per diluizione omeopatica?

Diluizione omeopatica è uno dei termini che ha contribuito molto a fondare l'opposizione tra omeopatia e allopatia. La diluizione omeopatica si considera non esistere, come una specie di placebo. Nel granulo, nella goccia, non ci sarebbe niente. Quello che noi esercitiamo è un'influenza di tipo psicosomatico, detto in maniera molto volgarizzata, sulla persona, è una specie di plagio! Dal punto di vista della biofisica quantistica e del calcolo anche semplicemente matematico, la diluizione omeopatica è una deconcentrazione. Cioè, sappiamo che esiste il concetto di numero di Avogadro: il numero che segna il limite tra l'esistenza della materia e la non esistenza della materia.

Oltre quel numero, 5 grammi di zucchero, diluiti, diluiti e ancora diluiti oltre il numero di Avogadro, non c'è più zucchero, c'è solo acqua. Detta così, è chiaro che di conseguenza, se ti do una cosa che va oltre il numero di Avogadro e ci scrivo sopra zucchero, ti sto dando acqua, non zucchero. Se invece è una deconcentrazione, vuol dire che io dopo il numero di

Avogadro ho, nel supporto costituito dalla soluzione d'acqua o dai granuli, ho la frequenza elettromagnetica dello zucchero, perché quell'acqua viene da una soluzione di acqua e zucchero. Quindi io più diluisco, più non avrò il sapore dello zucchero in bocca, però continuerò ad avere l'energia elettromagnetica della singola molecola di zucchero che c'era all'inizio. Ora, siccome noi siamo fatti di una strutturazione dell'energia che chiamiamo materia, e di energia allo stesso tempo, un campo di frequenze attorno a noi, quando io uso la diluizione omeopatica, intendo agire nel campo del numero di Avogadro, cioè nel materiale, sparando da fuori: intendo agire sul freddo che c'è all'interno di un corpo, mettendomi addosso un cappotto, è chiaro che una cosa è il corpo (e il suo interno) e una cosa è il cappotto, però intanto io lo riscaldo, a meno che quel corpo non sia talmente danneggiato che con tutti i cappotti che ci metto addosso non riesco a riscaldarlo. Con la diluizione omeopatica posso non riuscire a risolvere, e non riuscirò a risolvere un problema strutturale, se nella macchina biochimica si è rotto qualcosa in maniera irreversibile. Allora in quel caso userò dello zucchero, in quantità in grammi o milligrammi per la parte che si è rotta e la diluizione per cercare di governare tutto il resto.

La diluizione omeopatica è una frequenza elettromagnetica, perché è la deconcentrazione di una quantità ponderale, perché siamo nel campo dell'oltre numero di Avogadro. Questo è di grande importanza, poiché per esempio esiste tutto un settore della terapeutica omeopatica, l'organoterapia, che significa usare la diluizione omeopatica di organi di maiale, per curare l'organo umano: questa tecnica, è utilizzata dalla scuola francese da decine e decine di anni, con successi notevoli, documentati, in Italia è proibita, e per la maggior parte neanche conosciuta. Già proibire, ti dà una certa soddisfazione, perlomeno ci scontriemo!

Hai tenuto una serie di conferenze, che si intitola «Perché non guariamo?», vuoi dirci perché hai scelto questo nome?

Ho scelto questo nome perché, rispetto anche a tutto ciò che ho cercato di dire finora, il percorso che porta a uno sviluppo di una patologia, di una sofferenza, va all'esterno verso l'interno, e sostanzialmente consiste nel fatto che non ho più una capacità di autoregolarmi, di ricominciare daccapo. Prima ho detto che, in medicina, sappiamo e sosteniamo che il corpo vivente è capace di autoregolazione, purché si dia l'*input* giusto: la compressa di aspirina è importante perché dà l'*input* giusto ad una cascata di reazioni chimiche che portano la febbre alta; la tachipirina, quindi il paracetamolo, agisce perché

interrompe questa cascata, in quanto il sistema non è più capace a regolarsi da solo la temperatura, e la molecola entra nel circuito e agisce portando giù la temperatura anche se per poche ore, però comunque interviene. La frequenza elettromagnetica può fare la stessa cosa. Ho scelto il titolo «Perché non guariamo?» perché in effetti la febbre è transitoria, e finisce, ma altre cose non finiscono, si incancreniscono, persistono, fino al cancro, per esempio. Evidentemente, se è vero l'esempio della febbre, se è quello il meccanismo, non riesco a guarire perché non riesco a mettere in funzione i meccanismi di autoregolazione. E qui va aperta una parentesi: le persone possono quindi non autoguardarsi, però innanzitutto devono sapere come sono fatte, il che non vuol dire che se io conosco com'è fatta la mia macchina, sono sostitutivo del meccanico o posso far magicamente ripartire la macchina che si è fermata, però se si è fermata ed è ripartita, e si è fermata di nuovo, e conosco grossomodo com'è fatta, posso cercare di capire che cosa sta succedendo, insieme ad uno che conosce tutti i dettagli. Noi non guariamo perché i nostri sistemi di autoregolazione non funzionano, o non rispondono sempre allo stesso modo. Quali sono questi sistemi di autoregolazione: il sistema immunitario, il sistema vegetativo e il sistema endocrino, cioè in poche parole gli anticorpi, l'adrenalina e gli ormoni. Sono queste le molecole, e di conseguenza gli organi, gli apparati, che li producono, che ci permettono di autoregolarci.

Perché premesso che siamo un sistema termodinamicamente aperto, le entrate e le uscite vengono gestite da questi tre, su cui agiscono i farmaci chimici, di sintesi chimica, su cui agiscono i fitoterapici, i rimedi omeopatici, la tecnica osteopatica, la psicoterapia. Il problema per le persone è capire che tutto si gioca su questi tre sistemi. In più, negli ultimi anni si è introdotto anche il termine connettivo, intendendo la rete di sostegno, la trama, di tutto il corpo, che è come se fosse l'autostrada attraverso la quale devono passare le macchinine, cioè gli anticorpi, le molecole, e gli ormoni. Se la strada è rotta o interrotta, chiaramente queste comunicazioni non saranno ottimali. Non guariamo secondo me perché innanzitutto non sappiamo come funzioniamo, e allora lasciando stare il discorso politico su come viene gestita la nostra non guarigione, cominciamo a stabilire questo: ci può essere utile saper come siamo costruiti e come funzioniamo per poter cercar di guarire se siamo ammalati? E se non siamo ammalati ancora cercando di non ammalarci? Ecco perché io ho scelto questo titolo: se ammalarsi significa senza accorgersene, o senza saperlo, andare a finire in una strada a vicolo cieco, una volta entrati non è detto che è finita, perché si può fare marcia indietro. Purché accetti di poter fare marcia indietro,

senza intestardirsi volendo uscire dal vicolo dando le "capate" nel muro, e purché impari a fare marcia indietro, se non la faccio mi aggiusto, finché pian piano esco, una volta fatta tutta questa manovra, *imprintandola* bene nel cervello, per non ricascarci un'altra volta nel vicolo successivo.

Il mio sforzo con questi incontri è quello di trasferire delle informazioni, perché secondo me, la prima tappa è il trasferimento di informazioni. Perché trasferendole è come se dessi alla persona le giuste istruzioni su come usare anche il *software*, l'apparecchiatura più sofisticata, senza che sia necessario esser un ingegnere elettronico, con tutto il rispetto, perché io ricorro all'ingegnere nel momento in cui si rompe qualcosa. Altro punto critico è la relazione tra la persona che viene da uno di noi, e uno di noi con questa persona. Allora la prima cosa per cercare di creare una relazione che sia di tipo paritario, e quindi di tipo cooperativo e collaborativo, è iniziare a decodificare, se non ci mettiamo su un terreno comune, non ci possiamo intendere. A meno che non ci si voglia usare, c'è anche l'utente che vuole manipolare l'operatore, e poi dice che è colpa sua! Decriptare è la prima cosa, mettendosi in gioco, rischiando. E questo, da un punto di vista politico generale, è di grande importanza, oggi.

Osservando il programma degli incontri che hai tenuto, ci fai una piccola sintesi degli argomenti trattati?

Ho incominciato da «L'uomo elettromagnetico», perché è una premessa indispensabile per intenderci, cioè introdurre un concetto di uomo inteso come essere vivente, inquadrandolo in un ambito più vasto, comprendendo animali, mondo vegetale e tutto, dato che noi siamo parte di questo tutto, e come esseri viventi, partecipi tutti quanti di una struttura chimica ed elettromagnetica.

Poi ho incominciato ad analizzare il problema dei sistemi di regolazione, cercando di trasferire questo blocco di nozioni, spiegando cos'è la parte endocrina, la parte neurovegetativa, la parte linfatica, la parte connettiva, ma prima di spiegare questo, la parte di energetica cinese, legge dei cinque elementi, e cosa sono i meridiani, ovvero i canali attraverso i quali passa quest'energia, e sono anche i canali che ci mettono in comunicazione con l'esterno, e dall'esterno portano la comunicazione verso l'interno. Ecco perché è indispensabile per capire come funziona la parte chimica e su come si può agire su di essa, nei limiti di quella che è una strutturazione irreversibile di un danno biologico. C'è poi stato un incontro tenuto da mio figlio (Roberto, sociologo e istruttore Shiatsu, ndr), che ha illustrato la psicologia della medicina tradizionale cinese, che non è

lontana dal punto di arrivo di tante scuole psicoterapeutiche occidentali. Poi c'è la parte che può giocare di più per avviare un processo di autoregolazione, cioè la parte di biopsicosomatica, l'evoluzione della psicosomatica, che era cercare di spiegare dei sintomi come effetto di una alterazione psicologica, mantenendo però una dicotomia mente-corpo. E così la psicosomatica classica è fallita. Non potendo dimostrare che tutto fosse un problema psicologico, o tutto fosse un problema fisico, si sono scontrati gli psicologi da una parte e i medici e i biologi dall'altra, ognuno cercando di invadere il campo dell'altro, e la psicosomatica è saltata. Negli ultimi venti/trenta anni, si è affermato invece il modello biopsicosomatico, ovvero cercare di considerare la contemporaneità dell'interazione mente-corpo, cioè la non contrapposizione della mente (psiche) rispetto al corpo, senza fare confusione, distinguendo i livelli. Non posso prescindere da quello che è fisico, senza fare riferimento a cosa mi succede a livello psichico, tenendo bene i piedi per terra, cioè tenendo ben presente la biologia e il cervello. L'idea base, è che ciò che si esprime nel corpo, che succede nel corpo, sia in termini fisiologici che patologici, è il segno di quello che avviene o che è avvenuto nella mia mente (circuiti cerebrali), dove è *imprantato* un programma, che si esprime nel corpo. Se nel mio cervello è *imprantato* il programma, per cui io domani mattina alle 7 mi sveglio e esco, ed invece mi sveglio alle 3 e non dormo più, evidentemente il primo evento corrisponde a una serie di eventi biochimici e il secondo ad un'altra serie. La biopsicosomatica vuol dire cercare di risalire da quello che io vedo e rilevo, come sintomo fisico o manifestazioni della persona, gesti, modo di camminare, di stare seduto, come ti dice e non ti dice, quello che è successo dentro, e cercare di risalire a questo programma che è stato scritto, e questo può farlo solo la persona che lo deve fare, ed è questo il nocciolo del perché non guariamo, proprio perché non vogliamo vedere, o non riusciamo a vedere; o mentre guardiamo non riusciamo a vedere fino in fondo, magari scattano dei meccanismi di difesa, tipo "ma io sono abituato così, sono fatto così". Comunque, per la biopsicosomatica il nocciolo è la contemporaneità mente-corpo. Lo scopo del mio programma è che devono circolare le conoscenze, con le persone che devono formarsi il loro punto di vista. Questo dovrebbe esser l'obiettivo di ogni persona che si interessa di comunicazione, voi giornalisti cercate di non dare la notizia e basta, ma di fare in modo che io che ascolto o leggo mi formi poi un'opinione, un parere, e possa agire in funzione del tipo di informazione che ho avuto. Perciò io insisto sul fatto che deliberatamente per una certa organizzazione del si-

stema politico non si presentano le cose per come sono: non si parla di biologia quantistica, di medicina quantistica, di diluizione omeopatica, di organoterapia, e si fanno le contrapposizioni e i casini, perché? Perché non c'è la volontà che la persona si formi una coscienza, una competenza di che cosa sta succedendo in lui e che quindi lui faccia le scelte che ritiene più adeguate per cercare di uscirne fuori. La persona, in una società civile (se fosse tale), dovrebbe essere in condizioni di sapere come non prendere la multa, perché mi si spiega che cos'è il Tutor, non è che mi si mette la multa senza che c'è neanche il cartello del Tutor. In fondo, per analogia, si potrebbe dire così: in noi esiste un sistema di tutoraggio, che c'è anche se non lo sappiamo, e che funziona, siamo noi che lo sabotiamo o veniamo aiutati a sabotarlo. Ma anche se lo sabotiamo, sapendo che ci sta, posso cercare di farlo funzionare.

Tutti gli eventi della vita, del quotidiano, influiscono psicologicamente su di noi e quindi anche in maniera biologica, quindi diciamo che una nostra spinta autodistruttiva porta a un non-equilibrio del corpo, in un certo senso?

Sì, io posso anche agire in maniera autodistruttiva senza saperlo. Perché anche la malattia è un adattamento, è un programma, che io ho innescato, comunque per adattarmi. In questo senso non è che va carezzata e coltivata. Il diabete, ad esempio, è una patologia da resistenza ad oltranza, se io sono una persona che deve resistere ad oltranza, cioè è continua la pressione su di me, o io la vivo così, e continuo a combattere, ho bisogno di una quantità di munizioni in eccesso, altrimenti non sono sicuro di poter tener testa. Allora cosa faccio, stimolo il sistema che mi produce energia, a darmi quanta più energia è possibile, e dove si attiva il sistema del corpo umano per produrre la massima energia? Nel pancreas. Così come la contrattura muscolare e tutti i problemi di posturologia, è l'espressione sul soma di uno stato di tensione in difesa del mio territorio. Il ragazzino adolescente, e soprattutto la ragazzina, che comincia a fare la scoliosi, cerca di venire fuori dalle costrizioni imposte dalla struttura familiare, per esempio, senza fare giudizi morali, andiamo a vedere quali sono le ragazze che hanno la scoliosi e in che condizioni familiari stanno...

Il bambino asmatico chi è? È una persona a cui viene tolta l'aria, cioè gli viene tolto l'elemento fondamentale per vivere, gli schiacciate il torace... Questo non per parlarne semplicisticamente, ma la lettura dev'essere anche questa. Che devo usare il cortisone in vena se quello sta morendo asfissiato, non c'è dubbio. Ma se riesco a fare, invece del cortisone in vena, l'Apis 6 CH, o Antimonium Tartaricum alla 6

CH, alla fin fine è la stessa cosa. Se io non riesco ad aiutare questa persona a capire come può fare, quanto più presto possibile, a non evolvere verso l'insufficienza respiratoria cronica a quarant'anni, perché da quando ha cinque o sei anni non fanno altro che togliergli l'aria, o lui si sente come gli togliessero l'aria, ovvero da allora vede e sente questo "film".

Quando in effetti abbiamo un conflitto dentro di noi, abbiamo un film che gira sempre allo stesso modo, un dolore che permane sempre uguale, allora arriviamo alle cronicizzazioni, alle infiammazioni croniche come tumori, diabete, etc.?

Esatto. E soprattutto è il concetto di conflitto che hai fatto molto bene a chiamare in causa. Perché conflitto vuol dire esistenza di una condizione di scontro, di non-omeostasi, di non-equilibrio. Io posso rimandare il conflitto, posso resistere in quel conflitto, non posso evitarlo, perché anche se mi sembra di evitarlo, di fatto ci sto. Allora capire che alla base ci sono dei conflitti, vuol dire cercare, piano piano, di risalire alla mia struttura biopsicosomatica, cominciando da quello che ho davanti. Non a caso, una delle nozioni di base della biopsicosomatica inizia proprio così, significa prendere atto di quello che io so adesso e sono adesso, e partendo da lì, risalire a ciò che è successo e come è successo questo. Solo così io posso trovare l'assassino, ricostruendo la scena del delitto. È un'operazione di tipo poliziesco in un certo senso. Qualunque indizio può essere utile, infatti la norma per chi di noi lavora così è non trascurare assolutamente niente, anche la cosa più banale, se la persona sta parlando e gli cadono le chiavi, oppure che cerca gli occhiali, oppure piange o ride, così come guardar bene gli esami, non solo per fare bella figura che uno sta attento! È come un'indagine di polizia, c'è il delitto, arriva il commissario e dice: «Fermi tutti, nessuno tocca niente». Bisogna ricostruire la situazione. E la biopsicosomatica è questo: fare una fotografia, considerando che quella fotografia dev'essere spiegata alla luce di tutta una storia, che comincia prima che quella persona sia nata. La questione è grossa, ancor più di quanto io mi aspettavo, sinceramente, sia come formazione personale continua, sia come confronto con chi entra nel mio studio, perché se vogliamo il tempo che ci si dedica, la capacità reciproca di scambio, è sempre molto, molto poco rispetto alla complessità della situazione. Ogni 15 giorni ho un mal di testa molto forte e non so perché: allora, io posso usare una delle ultime molecole che esistono per sbloccare la cosa, e può pure funzionare, ma il problema è perché ho mal di testa ogni 15 giorni? Nulla è per caso. Anche l'ordine delle parole che

uno usa, gli aggettivi, i nomi, la costruzione delle frasi, tutto ha una sua importanza. Personalmente, ti posso dire che sono un paio di anni che sto lavorando più intensamente con questo approccio/tendenza/preoccupazione, e ti assicuro che c'è una differenza, in questo modo riesci a arrivare bene al cuore del problema. Con la persona c'è un'intesa, un percorso, un programma, in cui il ruolo mio è solo quello di tecnico, che come ogni tecnico, per esempio informatico, si aggiorna su tutti *software* che arrivano, e aggiorna continuamente il computer. Ma il problema è l'intesa: il progetto «Perché non guariamo» è questo, indurre nelle persone non la paura o la prospettiva di chissà quale misticca, semplicemente dire guardate, noi siamo fatti in questa maniera, estremamente complessa e non possiamo pensare di accantonare quello che di piccolo o di grande abbiamo davanti, se non riconoscendo di fare un'operazione di disconoscimento dei problemi, che prima o poi ci ritornerà addosso. E questa non è una minaccia, anche questa è una constatazione, nella realtà dei fatti: oggi noi abbiamo parecchi casi di cancro, in più, e aumentano sempre di più, tumori rari sono diventati quasi ordinari, quando mi sono laureato io, trent'anni fa, non si vedevano proprio, oggi non dico che sono all'ordine del giorno, ma per quello che vedo e leggo io, ce ne sono. Tutto questo sicuramente perché c'è l'inquinamento, c'è questo e quell'altro, ma anche perché i sistemi di autoregolazione, non riescono a funzionare più. Ma perché c'è una pressione dall'esterno molto forte? Sicuramente. Ma anche perché non riescono a funzionare. Allora ragioniamo su tutti e due i livelli. Sennò di fronte a quello che è l'entità dell'inquinamento, l'entità della colpevolezza di chi ci gestisce, perché ci gestiscono, di fronte a tutto questo poi c'è la disperazione solamente. Invece di capire un attimo come funziono, e così posso rendermi conto che, per esempio, determinati cibi finiscono per agire come stimolo ormonale sul mio organismo, e un ragazzino lo sfianco, o una ragazzina la scombino. Capire anche meglio la quantità dell'inquinamento e come difendersi. Se riesco a resettare il mio sistema più spesso e più facilmente, più autonomamente, riesco almeno a tenere una guardia alta, fermo restando che se io mi trovo a Chernobyl, e il fallout lì continuerà ancora, come quello giapponese a Fukushima, su tutta la terra. E allora questo psicicamente per tutti noi è un grande fattore patogeno, sapere che siamo fottuti. Saper che siamo fottuti è il bit di informazione che si infila nel cervello e là sta tutti i giorni, sta nel cervello mio che tiene 60 anni e nel cervello di mio figlio che ne ha 13, e sta nel cervello di mio nipote che nasce, perché mia nuora e mio figlio hanno nel cervello questa cosa. Allora il punto è: se noi prendiamo co-

scienza, anche attraverso il partecipare, l'intervenire, il muoversi, diventa un fatto di sopravvivenza. Il cambiamento politico non è più la ricerca e scelta di un'organizzazione politica, di leader, di riferimenti! È innanzitutto un programma che devo cominciare da me stesso, ma non per isolarmi nell'egoismo e nell'individualismo, assolutamente, è proprio il contrario. Anzi, rispetto a queste informazioni qua non esiste nessun organizzazione, nessun leader, in grado di dare una risposta, ma non perché non sono capaci, ma semplicemente perché non può esistere, dato che la risposta è lo sviluppo di un nuovo io collettivo, di una grande entità collettiva che si rende conto che il danno di un singolo si ripercuote immediatamente su tutti quanti gli altri, come la farfalla che batte le ali e fa venire il terremoto dall'altra parte del mondo, è così. Anche se noi maledettamente non ce ne vogliamo rendere conto, le navi affondano perché ci sono tutti Schettino sopra, o perché il campo elettromagnetico è cambiato? I pesci vanno a finire da una parte all'altra, si perdono, dopo miliardi di anni che fanno sempre lo stesso percorso? I gabbiani vanno da un'altra parte perché si sono ubriacati? È una questione di campo elettromagnetico. Se esiste il campo elettromagnetico esistono le tempeste solari, esistono anche un sacco di altre cose. E non possiamo prescindere da tutto questo.

Al di là dell'inquinamento ambientale, che quello è, il fatto che viviamo peggio, che anche a livello d'informazione ciò che passa non è un paradigma positivo, ma negativo, tra annunci di fine del mondo, apocalisse, "siamo fottuti", tutto questo tende a renderci più deboli, sia dal punto di vista mentale che dal punto di vista fisico e generale?

Ti racconto una cosa che mi ha colpito: l'altra sera, in televisione, sul Tg3, un flash un abate di un monastero buddista in Giappone, che viveva nell'area dove c'è stato il disastro atomico, il quale cammina per villaggi e campi e rileva l'entità della radioattività e raccoglie le cose che stanno a terra, e le mette nei contenitori che il governo giapponese ha messo apposta per isolare le cose contaminate. E lui ha detto una frase, che rispecchia l'integralità di questa persona, intendendo proprio che quello che sente, pensa, dice, lui fa: «Dobbiamo riconciliarci con la Terra». Cioè, questa persona, cammina, e a mani nude prende la roba e la mette da parte: non disconosce il problema; lo affronta in maniera praticabile, rispetto a quello che lui può fare; dice, se non facciamo così, è peggio. Invece da noi, il problema non c'è; se c'è, è lontano da noi; se c'è, non vi preoccupate, è una cosa transitoria; e se qualcuno insiste, la risposta è «Non rompete i coglioni». Se noi

riusciamo a fare una specie di percorso, come «Perché non guariamo», il problema c'è, ma è una questione di coscienza collettiva, non c'è nessuno che ce lo risolve, se non ognuno di noi, e allora cominciamo. Io ho cominciato, da molti anni, non prescrivendo farmaci se non quando è necessario, prescrivendo quelli dei quali sono sicuro, prescrivendo quando è opportuno e per il tempo che è necessario per scrivere. Per cui, se uno è condannato come me, o ramai, a prendere per tutta la vita un farmaco, indipendentemente dal costo che ha sulla collettività o sul costo del bilancio di una Asl, io lo prescriverei. Siccome mi hanno detto che si doveva fare in un altro modo, io ho detto loro «a mai più vederci». E l'ho ripetuto anche a chi, in cosiddetto ambito omeopatico, fa lo stesso ragionamento: sapere perché si arriva alla malattia, e non ostacolare il processo di conoscenza e comprensione, che già significa favorirlo. E questo perché ci sono tanti malati e tante malattie, e quindi ogni paziente, con la sua pluripatologia, è un cantiere aperto che porta denaro, e non c'è bisogno di fare l'appalto.

Politicamente, il tuo approccio è quindi quello di una liberazione dell'uomo, dai suoi incubi, da se stesso, in un certo senso, dai suoi blocchi...

Aiutarlo. Come si è fatto nella storia dell'umanità tante volte, ognuno di noi lo sa, e lo può fare, io non faccio nulla, semplicemente riempio una bottiglia e ne do un po' a tutti quanti, cioè non voglio tenere il bicchiere solo per me. Anche perché da solo ho paura, non ho difficoltà a dirlo. Perché una delle prime cose è non avere difficoltà a dire quello che si prova. Il "politicamente" per me, significa che non escludo il passaggio a "organizzarsi per": lo dico non solo perché ho 60 anni, e come età avete capito da dove vengo; ma qui non c'è nessuna nostalgia, noi non dobbiamo ripristinare niente che non sia già stato scritto. Se pensiamo alla nostra Costituzione, la più avanzata d'Europa, e se pensiamo alla Legge 833 della Riforma Sanitaria del 1978, la più avanzata d'Europa, e questo è stato detto dagli stranieri, oggi buttate tutte e due nel cesso, semplicemente perché non applicate. Perché la 833 è una legge non perfetta, ma espressione di una coscienza collettiva. Il concetto di pubblico e privato, non è la clinica privata o l'intramoenia, ma la salute come bene pubblico, come bene comune, perché è tale. La scelta di dire come cittadino, «Vabbè, io comunque ho il ticket; vabbè, comunque conosco a quello; vabbè io comunque non ho quella malattia», questo già è un modo per accettare la non applicazione di una legge che se fosse stata applicata in maniera seria, anche se, realisticamente, non fosse stata applicata dappertutto, avrebbe portato il sistema sanitario italia-

no certamente a stare come il sistema sanitario tedesco, che comunque regge, così come fa la Germania negli altri settori, e perché? Perché il tipo di paradigma medico e biologico è un tipo di paradigma economico. Le multinazionali del farmaco allopatrico ed omeopatico, in Italia, fanno il comodo loro da sempre, mentre nei loro rispettivi paesi di origine iniziale, devono sottostare a una normativa estremamente ristretta e precisa. In termini di prezzi, ad esempio, vedi quanto costa il farmaco omeopatico in Francia e quanto costa in Italia, stessa ditta.

Quindi, una liberazione dell'umanità non può prescindere da una liberazione personale, che significa anche perché ci ammaliamo, capire appunto, perché non riusciamo a liberarci di alcuni blocchi interiori. Il tuo progetto medico diventa così progetto politico, perché è un progetto di autoanalisi e di liberazione di se stessi.

È un processo continuo. Non è che con «Perché non guariamo» io voglio fare come un manuale, per dire come si fa a guarire. È un filone complicato, perché da tempo si è inserita tutta una serie di personaggi che hanno solo lo scopo di dire, «Non vi preoccupate che ho la ricetta». E abbiamo i guru. E così se non leggi "quel" libro, non capisci niente. Che se leggi quello hai risolto il problema. Qua ognuno ha dentro scritto il proprio libro, se non imparo a leggere il mio e non ho il coraggio di leggermi tutte le pagine, ma solo ogni tanto di sfogliare qualche pagina e dire «Uh, ho mal di testa! Uh, ho mal di pancia!», e non leggo dalla pagina 1 all'indice, compresa la bibliografia, compreso l'indice analitico, non ne esco. Anche se uno muore prima di riuscirci, deve provarci? Sì. E questo è il mio progetto di vita. Io vivo così da sempre, forse senza saperlo prima, ma adesso lo sto incominciando a capire. E ho paura. Perché è un percorso che sostanzialmente ognuno si vive da solo, però può viverlo non in solitudine. Ecco perché è importante vedersi, ma non solo per fare la chiacchiera. Il rapporto che ho con le persone che vengo allo studio, oltre al fatto che è un rapporto tra una persona che fa questo lavoro, è un rapporto tra persone che stanno sulla stessa barca. È un mio modo di vedere, da questo a dire se altri colleghi si confrontassero non con me, ma con questi interrogativi, se l'Ordine dei Medici, se la Regione, lo Stato, semplicemente riconoscessero quelle che sono le normative europee e le applicassero, non avremmo la necessità del signor Mario Monti, che a modo suo deve far quadrare le cose. Così come nella vita individuale, di relazione di coppia, familiare. Qua stiamo ad aspettare e sperare che il cancro non acchiappi anche me, o andiamo a farci l'analisi genetica così conosco a quali malattie posso andare incontro, in

modo che risolvo, così. Ma risolvo cosa? Io so di gente che è arrivata ad operarsi al seno, togliendosi i seni, perché la sorella o un familiare, con l'analisi genetica, era a rischio, facendosi due interventi di plastica, per rimettersi i seni finti! Sono casi estremi, ma se l'essere umano arriva a questo, evidentemente la paura è così grossa, come la paura di morire. Sono due cose biologiche. Però la signora che si è tolta il seno senza avere il cancro al seno, era ammalata. Di che cosa? Di mass media, di un certo tipo di informazione, fatta per dire: se mi mandi un campione di Dna, ti faccio l'esame, mi dai 500.000 euro, o non so quanto, e io ti dico tutti i rischi che hai, te lo dico ora che avrai a 50 anni un infarto. E allora come campi? Sono domande che voi che lavorate nel mondo dell'informazione vi dovrete porre. Invece di queste "scuole" di paura, facciamo una scuola dell'autoconsapevolezza.

Visto il tuo discorso sull'energia e l'elettromagnetismo, a livello elettromagnetico, si può immaginare, come già fanno le radio, i satelliti, i cellulari, che si può influire anche a distanza?

Per quello che ho capito e visto finora, sicuramente sì. C'è un termine inglese, *entanglement*, che indica proprio questa connettività, la rete. È tutto connesso. Quindi è inutile far finta di non far parte di questo stesso mare, perché anche se non mi interessa nulla, muoio io come muoiono tutti. Tornando sulla politica, sulla legge 833/1978, i padri di questa legge sono state persone come Giovanni Berlinguer e Luigi Maccaro, persone che voi giovani non conoscete, ma su cui noi studenti di medicina ci siamo formati, che avevano già intuito determinati processi: la rete dei medici di base, e la rete dell'Asl a livello nazionale, che cos'era? Non quello che poi è stato, cioè una serie di piccoli centri di potere camorristico-mafiosi e moltiplicatori di spese, era una rete capillare di controllo per capire cosa succedeva sul territorio nazionale, dal primo bambinello all'ultimo vecchietto.

Fammi capire meglio una cosa: è corretto dire che nel secolo scorso ci si ammalava di meno? E se sì, perché?

Secondo me ci si ammalava di meno, intendiamo le manifestazioni patologiche, uno dovrebbe cominciare a dire che c'è un problema di rilevazione, nel senso che forse c'erano già delle patologie che non si conoscevano, la gente moriva e non si sapeva perché; poi c'è il solito discorso dell'invecchiamento... Io penso comunque che una cosa interessante sia riflettere su questo: nei secoli passati c'erano delle sovrastrutture ideologiche, che assi-

curavano una rete collettiva, la comunità, che questa sovrastruttura fosse etichettata come mondo cattolico, mondo luterano, mondo socialista, qualsiasi sia, è lo stesso, era comunque una rete in cui il singolo si sentiva solo ma non isolato, coi suoi problemi individuali, però inserito in una comunità.

Il fatto che oggi ci si senta più soli, più dispersi, influisce?

C'è stata da parte dei poteri forti, soprattutto finanziari, la volontà di accentuare non il senso di esser solo, ma l'isolamento. Perché l'uomo è un animale relazionale, sei vuoi dominare un uomo, devi rovinargli le relazioni, anzi se lo fai atomizzare, se lo fai diventare a-relazionale, con la "a" che è alfaprivativa, cioè che salta la cellula famiglia, salta tutto, e i singoli non formano più un battaglione di soldati, ma tanti tizi staccati, che vanno in giro, uno con una mazza, uno con un fucile, un altro con una bomba, un altro con una mano in tasca, e li fai fuori uno alla volta senza difficoltà. Dove si verificano grossi movimenti di massa, in Italia? In Francia? In Spagna? In Germania? In Nord Africa. E ma quelli hanno fame. Sì, ma non solo. Nella grande Russia di Putin, migliaia di persone prima e dopo le elezioni continuano a scendere in piazza. Eh, ma il movimento si sta sfaldando: per forza, sai quanti ne hanno uccisi e fatti male? Ma al di là, di questo, molti scenderanno per fame, ma c'è una rete, vera, che non è basata sul nostro concetto di essere collegati via internet, dalla serie «Ehi, ti ho mandato un'email». Il lavoro di rottura, che sto cercando di fare, ha questo obiettivo: in uno degli incontri che abbiamo fatto all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, più persone mi chiesero perché non organizziamo un movimento. Io propongo un discorso di presa di coscienza, poi può nascere qualsiasi cosa, quello che è importante è il contenuto del messaggio, fermo restando che il passaggio a organizzarsi ci può anche essere. C'è stata possibilità di organizzarsi, però, personalmente per mia struttura, di personalità, sono fuori dall'accademia, fuori dalle strutturazioni, e fuori da ogni movimentismo. È vero che c'è la paura della fine del mondo, dell'Apocalisse, eccetera, ma è anche vero che effettivamente siamo a un punto della nostra evoluzione che è un punto di non ritorno, o si fa un salto o qui c'è il baratro, o si sale o si scende, è un salto evolutivo, questo. Non so cosa succederà, sicuramente conclusi questi incontri, ho moltissimo piacere di farne altri, ho ancora più piacere se riesco a scrivere qualcosa per divulgare ancora di più, perché ho bisogno di comunicare, perché ho sentito nel mio corpo cosa significa nel mio corpo la disconnessione, l'atomizzazione, so che è un rischio presente per tutti.

Una delle carenze della politica è una risposta al materialismo che c'è, si perde di vista lo spirito, l'anima, l'amore.

Noi veniamo da una realtà che è di una connessione, la vogliamo chiamare amore, chiamiamola amore. Veniamo da una realtà di amore, e precipitiamo in una realtà di progressiva frammentazione. Ora, avendo preso coscienza di questo, ognuno a modo suo, per le strade sue e percorsi suoi, non solo non può rimanere così, non è ammissibile, ma è bellissimo invece cercare di riconnettersi alla rete, e non ci vuole niente, volendo. La politica non è brutta e cattiva, non è che o sono ladri o sono onesti, non è all'altezza questa politica, come non è all'altezza questa medicina, come non è all'altezza questa biologia intesa così, andava bene questa biologia e questi sistemi e programmi politici per quei contesti passati, sono stati la risposta in quel dato momento, adesso ce ne vuole un'altra, che dev'essere un salto quantico, perché la portata del problema non è più come la crisi del '29 che coinvolse l'America e l'Europa, però in Africa e in Oriente c'era mercato, e quindi potevi risolleverti su una di quelle zone, anche facendo conflitti. Ora dove cazzo vai? Col Giappone che dice che è tutto a posto, ma a posto che? Con l'India che dice che sta tutto a posto. Ma che? Soffro, pensando a voi giovani, non solo per il lavoro che c'è o non c'è, per la dimensione che avete davanti. Che allo stesso tempo è grandissima, meravigliosa, anche per la qualità delle vostre conoscenze, per l'evoluzione dei vostri cervelli, il tuo è migliore del mio per forza, nell'ottica biopsicosomatica il tuo cervello è superiore al mio per forza, non solo perché hai trent'anni in meno di me, ma perché la velocità è diversa. Allo stesso tempo però, una rete che vuole cambiare l'incambiabile, deve fare lotta sofferta contro la disconnessione, questa è la lotta contro la depressione, la lotta contro la disconnessione. Spero di poter continuare a comunicare, mi rendo conto che così comunico anche il mio disagio e la mia paura, è anche un modo per dire all'altro, se ci mettiamo insieme qualche cosa combineremo.

DICEMBRE 2012

*Medico-Chirurgo n. Ordine 16211
Medicina Generale Omeopatica e Terapia della Biorisonanza.
esposito.napoli@libero.it

