

Il fenomeno comunitario nell'era della quarta dimensione

(Note al margine di alcuni testi)

di
Luigi Bosco

«L'evento storico si svolge in modo che ambedue le forze, necessità e libertà, vi concorrano. Se una delle due viene a mancare, esso degenera. Il fatto di considerare l'uno o l'altro dei due aspetti non dipende soltanto dalla situazione, ma in primo luogo da colui che la osserva. Il quale tuttavia avvertirà sempre anche il versante opposto. La sua libertà sarà sì circoscritta dalla necessità, ma proprio grazie a questa libertà egli sarà in grado di dare uno stile alla necessità. Qui nasce quella tensione per cui uomini e popoli o si dimostrano all'altezza dei tempi o da essi vengono rovinati.»

Ernst Jünger, *Trattato del Ribelle*, Adelphi, 2007.

Introduzione. Il contesto economico: dall'*Ancien Régime* al *Capitalismo Finanziario*

*La merce siamo noi, siamo la merce
che può fare acquisti
[...]
Quando l'acquisto riguarda il pane, i tempi
sono prossimi alla redenzione.¹*

Nel nostro mondo civilizzato, tutto ciò che accade, accade nel *mercato*, poiché non esiste una dimensione al di fuori di quella del *mercato* – fatta eccezione per quella, oggi piuttosto ristretta e periferica, del *dono*. Di conseguenza, qualunque tipo di analisi che non contempi le attività umane all'interno dell'ottica del *consumo* rischia di giungere a conclusioni parziali, quando non del tutto erronee.

Parafrasando Marcel Mauss, il *consumo* si può definire come un *fatto sociale totale*, ovvero un fenomeno che, lungi dal limitarsi alle pratiche strettamente inerenti all'atto dell'*acquisto*, abbraccia la totalità delle dimensioni della vita degli individui oltre i meri fatti economici, e la cui analisi risulta imprescindibile al fine di individuare le dimensioni interpretative di tutti gli aspetti della società a cui apparteniamo.

Tali dimensioni – che sono etiche, politiche, sociali, artistiche, economiche e, più in generale, *simboliche* – costituiscono il terreno dove avviene la costruzione dell'identità degli individui in qualità di *sogetti privati, agenti pubblici, membri di una società e consumatori*.

Prima di passare a descrivere quelle che, a mio avviso, potrebbero essere le possibili nuove macro-dimensioni interpretative della società contemporanea, risulta opportuno inserire qui un breve *excursus* storico della società del consumo che va dall'*Ancien Régime* al *Capitalismo di Consumo*, così come lo struttura José Miguel Marinas ne *La fábula del bazar*² (Fig. 1).

FASE	PIANO	CIRCUITO	METAFORA	ALLEGORIA	TEMPO
Ancien Régime	Saper fare	Acquisto	Macchina	Organismo	Progresso
Capitalismo Produttivo	Rappresentazione	Spreco	Feticcio	Fantasmagoria	Modernizzazione
Capitalismo Consumo	Identificazione	Consumo	Simulacro	Moda	Istante

Fig.1: Modello evolutivo della cultura del consumo proposto da J. M. Marinas ne *La fábula del Bazar*, A. Machado Libros, 2001.

¹ Ida Travi, *Tà. Poesia dello spiraglio e della neve*, Moretti&Vitali, 2011

² J. M. Marinas, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, A. Machado, 2001

L'Ancien Régime

Durante l'*Ancien Régime*, l'individuo si definisce secondo la sua stirpe, la sua origine, la sua discendenza. Fattori, questi, che interagiscono sul piano del *saper fare* – trasmesso come insieme di competenze che fondano, tra le altre cose, la tradizione – e marcano, in maniera ben definita, i limiti costitutivi e funzionali della identità, conferendole un carattere statico e naturale.

In questa fase *preindustriale* del nostro sistema economico, il *consumo* corrisponde all'atto dell'*acquisto*, inteso come quel fenomeno che ha luogo quando un soggetto abitato da una necessità concreta risponde alla domanda che tale necessità gli (im)pone acquisendo un oggetto al quale si attribuisce la capacità di soddisfarla.

Allo stesso modo, per *oggetto* si intende un *artefatto* che si mantiene separato rispetto al soggetto che lo usa come fosse un suo prolungamento materiale, e il cui valore strettamente legato alla sua utilità si determina secondo il principio della minimizzazione dei costi e la massimizzazione dei benefici.

All'interno di questo scenario che si apre alla industrializzazione, si installa la metafora della *macchina* come risultato della applicazione tecnologica della fisica delle macchine alla produzione in serie e a tutte le sfere della vita umana e sociale.

L'uomo, ormai, non è più soggetto alle sole regole biologiche: trasformato dal materialismo illuminista in un ibrido meccanizzato in tutti i suoi aspetti – siano essi fisici, morali o etici (cfr. *L'uomo macchina* di La Mettrie) – comincia a non saper più distinguere dove finisce l'umano e comincia il tecnologico (come nel caso di Olimpia, la fanciulla automa dell'*Uomo della sabbia* di E. T. A. Hoffman).

Allo stesso tempo, la società costituita da questi nuovi individui metà uomini e metà macchine, devoti alla perfezione, alla precisione ed alla razionalizzazione, si presenta allegoricamente come un *organismo totale e vivo*, internamente dotato di un supplemento che lo modifica – la *macchina*, appunto – e che a mezzo della tecnica e della razionalità (o razionalizzazione) può raggiungere un livello di perfezionamento morale e materiale sempre più alto.

A tutti questi cambi, tanto radicali quanto lenti, si deve l'inizio di una mutazione antropologica del soggetto e della società e la disantropomorfizzazione del tempo, che pure si macchinizza, abbandonando il ritmo delle stagioni per abbracciare quello del *progresso*.

L'arrivo delle macchine ed il conseguente miglioramento tecnologico nello scenario preindustriale rappresentano una rottura dell' "ordine naturale delle cose", offrendo all'uomo ed alla società la possibilità di abitare la propria epoca perfezionandola, cambiando la propria vita e modificando il proprio ambiente.

Nel suo saggio *Il disagio nella civiltà*³, Freud suggerisce che il cammino dell'uomo verso il raggiungimento della felicità viene ostacolato da tre fattori: la *decadenza del corpo*, le *minacce naturali* e la *relazione con gli altri esseri umani*.

Se ciò è vero come credo, non è affatto una sorpresa il sentimento di onnipotenza che invade l'uomo della industrializzazione, visto l'inedito potere che le *macchine*, la *tecnica* e la *scienza* gli conferiscono, contribuendo non poco al raggiungimento dei suoi obiettivi ed al miglioramento della sua qualità di vita attraverso un controllo quasi totale sull'ambiente.

Questa metafora dell'*uomo-macchina*, membro di una *società-organismo* che si organizza e consolida attorno al *progresso tecnologico*, apre il cammino a quello che si trasformerà progressivamente in una nuova fase della società del consumo: il *Capitalismo Produttivo*.

³ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, 2010

Il Capitalismo Produttivo

La rottura definitiva con il passato che marca il limite tra l'età moderna e quella contemporanea avviene, da un lato, con l'espansione della industrializzazione e, dall'altro, con la rivoluzione borghese, che mina irreparabilmente le basi sociali ed economiche dell'*Ancien Régime*.

La società del consumo entra nella sua seconda fase: *il Capitalismo Produttivo*.

Durante questa tappa, la *macchinizzazione dell'uomo* del periodo preindustriale evolve, trasformandosi in *macchinizzazione dell'umano*: la stirpe e le origini smettono di essere le basi su cui si fonda l'identità, ora determinata dall'*occupazione*; il contesto lavorativo rappresenta il nuovo scenario dove si impongono ruoli inediti e numerosi; la *classe* e non la stirpe è ora la nuova forma di identificazione sociale che definisce ciascuno dei suoi membri secondo i risultati professionali ottenuti ed i livelli di spesa sostenibili; la sfera pubblica e quella privata si scindono, generando una tensione all'interno dei già difficili processi di socializzazione, il cui intercambio comincia ora ad essere media(tizza)to dai circuiti della comunicazione di massa.

Con l'Esposizione Universale di Londra del 1851 – paradigma essenziale del carattere ostentativo della società del consumo – si stabilisce «*il regno della merce come spettacolo*»⁴.

La profonda trasformazione che caratterizza l'universo urbano si presenta come una derivazione diretta dell'esperienza delle esposizioni universali: il disciplinamento degli spazi delle città in aree di produzione ed aree di ozio e di consumo; i *passaggi commerciali*⁵ e le vetrine; i grandi magazzini e il nuovo modo di presentazione delle merci. Tutto sembra organizzarsi attorno ad un nuovo ed importante fenomeno sociale: la intricata interazione tra i soggetti del mercato, mediata dalle merci.

Tutti questi profondi cambiamenti fanno sì che l'oggetto perda il suo status di mero *artefatto*, acquisendo una nuova aura che gli assegna il potere insospettato di *rappresentare* colui che lo possiede; potere che supera la mera utilità in funzione della soddisfazione di una necessità materiale.

In tal modo, ciò che prima era *l'acquisto* diventa *consumo ostentativo* di *oggetti-artefatti* divenuti *oggetti-segni*. Tale *segno* che ricopre l'oggetto – la *marca* – offre ad esso una identità che rende possibile un riconoscimento e, allo stesso tempo, alimenta la dinamica del desiderio, capace di muovere i soggetti in direzione opposta all'interesse stabilito dal principio dell'utilità.

Di conseguenza, il *consumo* non può essere interpretato con l'atto dell'acquisto: lo *sperpero*, lo *spreco* ed il *consumo ostentativo* non sono comportamenti irrazionali ed anomali del consumatore; al contrario, essi rappresentano la norma antieconomica che caratterizza il *consumo* stesso come fenomeno di gruppo di individui segmentati,

⁴ G. Debord, *La società du spectacle*, Champ Libre, 1967

⁵ W. Benjamin, I «*Passages*» di Parigi, Einaudi, 2010

con la funzione di mantenere le disuguaglianze e riprodurre l'ordine e la gerarchia delle classi mediante una rappresentazione sotto forma di segni visibili.

La metonimia del *feticcio* e la metafora del *geroglifico*, entrambe poggiate sul più ampio supporto allegorico della *fantasmagoria*, rappresentano gli strumenti retorici più adatti a descrivere il nuovo ordine stabilito dalla merce.

Il salto dall'ordine dell'*artefatto* a quello della *merce* avviene nel momento in cui gli oggetti cominciano a darsi in modo non immediato né trasparente, *geroglifico*: la forma merce ricopre il prodotto di una realtà fantasmagorica che cifra il suo valore d'uso ed occulta il processo produttivo e le sue condizioni, offrendo un *feticcio* dotato di una *dimensione di verità* che il mercato puntualmente capitalizza.

In questo contesto, il *diktat* del *Capitalismo Produttivo* estende il ritmo vertiginoso costitutivo del sistema economico vigente a tutti gli ambiti della vita sociale, imponendo alla storia il tempo accelerato dei processi produttivi e del consumo delle merci.

Con la ipermacchinizzazione dell'umano, la cosificazione del sociale, la tecnologizzazione degli spazi etici, il valore di scambio diventa mediatore di qualsivoglia interazione e cultura.

Il processo di *identificazione* con il *feticcio* influenza la costruzione della identità: «l'uomo è, per così dire, divenuto un Dio con protesi»⁶, afferma Freud. Protesi che «non nascono dal suo proprio corpo» e, nonostante ciò, lo rendono «piuttosto magnifico».

Ecco dunque manifestarsi il potere ipostatizzatore del regime del feticcio, la sua capacità di naturalizzare il processo produttivo fino a renderlo parte del registro metafisico che annuncia ed apre il cammino alla era del *simulacro*.

Ecco come l'individuo diventa ciò che produce, vedendosi sempre più mediato e determinato dalle ragioni del mercato da cui riceve il mandato di attuare come soggetto politico nel rispetto della promessa di innovazione e progresso di un tempo nuovo: la *modernizzazione*.

⁶ S. Freud, *ibidem*

Il Capitalismo di Consumo

La fase del *Capitalismo di Consumo* è la diretta evoluzione del *Capitalismo di Produzione*. Comincia quando la formazione della identità dei soggetti inizia a vedersi mediata più dalla costellazione di marche e metamarche degli oggetti con i quali essi interagiscono, che dal ruolo che gli stessi soggetti giocano all'interno del processo di produzione.

In tal modo, le identità si fanno più versatili, fluide, *intercambiabili*, mentre le forme di identificazione sociale vengono determinate dalle *affinità* piuttosto che dalla *appartenenza*, oscillando tra un individualismo impiantato sistematicamente ed ideologicamente e le diverse forme di fusione e regressione di stampo fondamentalista che pretendono il superamento delle tensioni di questo scenario con la regressione immaginaria alla purezza originaria dei tempi in cui si stava meglio quando si stava peggio.

In un contesto fluido, caratterizzato dalla versatilità delle identità, dalla segmentazione sociale e da una progressiva sostituzione degli oggetti con le marche, la merce diventa un elemento di verità che forma lo scenario dove si muovono, si costituiscono ed interagiscono le soggettività degli individui.

I soggetti si vedono sottomessi dalla onnipotente fascinazione della merce che, abolendo tutte le imperfezioni con la promessa del pieno colmo di qualsivoglia carenza, domina il mercato: gli oggetti, inizialmente semplici strumenti e successivamente simboli dello status e dei successi raggiunti, passano ad essere dei *simulacri*.

Un *simulacro* designa una apparenza che non rimette a nessuna realtà soggiacente e pretende valere per essa sostituendola.

Parafrasando Jean Baudrillard⁷, si potrebbe definire il *simulacro* come quella verità che occulta il fatto che non c'è verità alcuna e nonostante ciò appare come vera. (In tal senso, il potere, come afferma lo stesso autore in *Dimenticare Foucault*, non esiste che in qualità di simulacro).

In tal modo, la verità del simulacro emerge dal processo di identificazione del soggetto da essa rappresentato come intero, integro, completo, grazie a e in cambio di una iscrizione dello stesso soggetto all'interno dello *spazio dei beni*, delle cose che, anziché imitare un modello, modellizzano.

Il nuovo ordine stabilito del *simulacro* non corrisponde allo svuotamento del vecchio ordine naturale; piuttosto, esso rappresenta il perfezionamento del processo di occultamento cominciato con il *feticcio* del capitalismo di produzione. Questo rappresentava una *metonimia*: parte visibile di un tutto occulto, proibito. Il *simulacro* è *metaforico*, obbedisce, cioè, alla necessità di otturare con la realtà inventata il reale

⁷ J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, PGreco, 2009

proibito, negando l'esistenza del limite, così come il feticcio negava il processo produttivo.

Con il simulacro si genera una identificazione radicale degli oggetti con i processi naturali e produttivi: il simulacro, fingendo la mimetizzazione di un canone o modello naturale, in realtà lo sostituisce. Il simulacro «*sembra essere come, ma in realtà è al posto di*»⁸: una capacità mimetica e sostitutiva che genera oggetti più reali della realtà stessa. E infatti, «*la trasformazione del feticcio in simulacro rappresenta il passaggio dall'ordine della dominazione negata all'ordine della negazione dominatrice*»⁹.

Il *Capitalismo di Consumo* diffonde la metafora del simulacro in quanto può spiegarne gli effetti davvero poderosi ed innovativi all'interno del contesto di una nuova allegoria: la *moda*.¹⁰

La *moda* è in sé una industria ed una istituzione sociale. Però, data la sua ampiezza e natura, genera una nuova dimensione di interazione sociale: un nuovo scenario di formazione della identità e di segmentazione sociale, il cui simulacro fondamentale è *l'immagine*.

È sull'immagine che si fonda la nostra società contemporanea, governata dalla videocrazia, ed è con l'immagine che il *Capitalismo di Consumo* si lancia verso la conquista del mondo. I pubblicitari dovettero intuire la importanza dell'immagine quando la trasformarono in annuncio: «*l'annuncio costituisce l'ardire con cui il sogno si impone oggi all'industria*»¹¹, scrive Benjamin. E quando il sogno si impone all'industria, il desiderio invade la realtà e l'acquisto si trasforma in consumo. Un consumo di una costellazione di segni, marche, metamarche che sono esperienze più che oggetti in sé; che stanno lì per suturare gli strappi, riempire i vuoti incolmabili del soggetto, per sopperire alle sue carenze ed imperfezioni: per soddisfare qualunque desiderio, trasformando il sogno in realtà.

Questa soddisfazione di qualunque desiderio, però, questo colmare ogni mancanza è evidentemente impossibile. Per questa e per numerose altre ragioni (tra le quali è opportuno indicare il sostentamento del sistema stesso) il consumo crea uno scenario di continuo rinnovamento e, insieme, di continua invenzione del nuovo, per tappare, nascondere, negare l'impossibilità dei simulacri vigenti di compiere la promessa di pienezza, sostituendoli continuamente con nuovi simulacri. Un circolo vizioso che accorcia tanto il tempo della novità, fino a rimanere fissato in un presente permanente soggetto ad un continuo mandato di innovazione sempre rinnovato. Si impone, così, un nuovo tempo del consumo: il tempo dell'*istante*.

⁸ J. M. Marinas, *ibidem*.

⁹ J. M. Marinas, *ibidem*.

¹⁰ «MODA: Io sono la Moda, tua sorella. | MORTE: Mia sorella? | MODA: Sì: non ti ricordi che tutte e due siamo nate dalla Caducità? – G. Leopardi, "Dialogo della moda e della morte" in *Operette morali*, Einaudi, Milano, 1959.

¹¹ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2010

L'economizzazione della vita simulata: il Capitalismo Finanziario

«A questo punto ormai non c'è più bisogno dell'alfabeto:
quella firma è sufficiente per la felicità di tutti»

J. W. Goethe, *Faust*, Bietti, Milano, 1960¹²

Dopo aver ripassato le origini e le trasformazioni del capitalismo, a partire dall'*Ancien Régime* fino al *Capitalismo di consumo*, è giunto il momento di tentare una descrizione dello status quo attuale, tenendo bene in mente ciò che lo ha preceduto.

Conservando la struttura del modello di J. M. Marinas, aggiungerò alle tre fasi del capitalismo una nuova fase, che rappresenta la quarta dimensione del modello come evoluzione del *Capitalismo di Consumo*.

Tale nuova fase – il *Capitalismo Finanziario* – si sviluppa sul piano della *mimesi* o *riproduzione dei ruoli*, all'interno del circuito della *autopoiesi*.

Internet rappresenta il supporto allegorico dove si installa la metafora della *simulazione*, evoluzione tecnologica del simulacro.

Il tempo di questa fase è quello della *ubiquità* e della *simultaneità*.

FASE	PLANO	CIRCUITO	METÁFORA	ALEGORÍA	TIEMPO
Ancien Régime	Saper fare	Acquisto	Macchina	Organismo	Progresso
Capitalismo Produttivo	Rappresentazione	Spreco	Feticcio	Fantasmagoria	Modernizzazione
Capitalismo Consumo	Identificazione	Consumo	Simulacro	Moda	Istante
Capitalismo Financiero	Mimesis Reproducción	Autopoiesis	Simulación	Internet	Ubiquidad Simultaneidad

Fig.2: Modello evolutivo della cultura del consumo con la introduzione della quarta fase.

¹² Il tesoriere parlando con l'Imperatore circa la creazione della *moneta*.

Capitalismo Produttivo, Imperialismo e Capitalismo Finanziario

Nel prologo a *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Walter Benjamin afferma che «quando Marx si accinse all'analisi del modo capitalistico di produzione, questo modo di produzione era ai suoi albori»¹³.

La verità è che, *a posteriori*, tenendo in considerazione la rapida evoluzione del sistema capitalista dalla rivoluzione industriale sino al XXI sec., l'impressione è che il capitalismo ai tempi di Marx, più che essere ai suoi albori, fosse ancora un embrione in fase di sviluppo.

Per questo, se da un lato l'opera di Marx continua a rappresentare uno dei pilastri dell'economia politica contemporanea, dall'altro lato è bene che alcune categorie concettuali ed alcune implicazioni sociopolitiche della critica marxista, come di fatto avviene, subiscano revisioni ed aggiornamenti continui, considerando i profondi cambiamenti che hanno trasformato il mondo. Cambiamenti che, oltre ad essere profondi, sono stati e continuano ad essere incredibilmente veloci.

Già durante gli inizi del XX sec. si comincia a parlare di *capitale finanziario*, anche se la economia conserva le basi generali del modo capitalistico di produzione. Serviranno più tempo e più progressi tecnologici per giungere al *capitalismo finanziario* così come noi lo conosciamo. Ad ogni modo, è proprio durante questi anni che il capitalismo finanziario comincia a farsi spazio all'interno del sistema di produzione allora vigente.

Rudolf Hilferding, con la sua opera *Das Finanzkapital* del 1909, fu il primo ad occuparsi della portata dello sviluppo del capitale finanziario all'interno di un sistema capitalista. Lo seguì Lenin con *L'Imperialismo, fase suprema del capitalismo*, opera pubblicata 22 anni dopo l'uscita della versione completa de *Il Capitale*, con la quale spinge il punto di vista di Marx più in là di quanto Marx stesso avrebbe potuto fare.

Quando si parla di *capitale finanziario* ci si riferisce ad un evento economico che ebbe inizio durante gli ultimi anni del secolo scorso ed i primi del nostro; anni durante i quali si comincia a spostare il capitale dalle attività produttive – che, generando impiego, producono una ricchezza che potremmo definire collettiva – alle entità finanziarie incapaci di incrementare il *capitale produttivo* esistente.

Ha così inizio la era del *capitalismo improduttivo*, da cui deriva il *consumo improduttivo*.

Con la cessione di crediti a lungo termine, le risorse monetarie delle numerose istituzioni bancarie e finanziarie vengono utilizzate per fomentare le varie attività economiche dei Paesi capitalisti attraverso un sistema di *partecipazioni*.

In tal modo, le banche cominciano a spostare ingenti quantità di denaro in Borsa, trasformandolo in azioni (capitale finanziario) di imprese e aziende dei settori più

¹³ W. Benjamin, *ibidem*.

diversi, determinandone in maniera sempre più preponderante le sorti, le evoluzioni e le politiche di gestione.

Un po' alla volta, anche gli Stati vengono sottomessi dal medesimo meccanismo economico: incoraggiando una dipendenza sempre maggiore dai prestiti contratti che costituiscono il loro debito nazionale, hanno favorito la supremazia del mondo finanziario su quello politico, con tutte le conseguenze (sociali e non) che ciò implica.

Assieme alla separazione e impermeabilità del sistema finanziario rispetto alla produzione e, in generale, alla economia reale¹⁴, ciò che distingue maggiormente il capitalismo del nostro secolo dal capitalismo di produzione e di consumo del secolo precedente è che il capitalismo finanziario monopolista non solo domina all'interno della sfera economica, ma anche in quella politica, sociale, etica ed ideologica dei Paesi che lo appoggiano ed incentivano.

Lo Stato ha smesso di essere proprietà di tutta la borghesia (se mai in passato ciò fosse accaduto) per abbandonarsi al controllo dei suoi settori monopolizzati. La borghesia pure soffre una profonda trasformazione che separa da un lato i monopolisti finanziari che si comportano come una nuova nobiltà vivendo di rendita e decidendo del futuro dei più, e dall'altro tutti gli altri che si ritrovano intrappolati all'interno di una posizione meramente esecutiva, operativa e senza nessuna o molto debole mobilità sociale, caratterizzata da un basso potere decisionale e privata quasi del tutto di qualunque spazio deliberativo reale.

L'impero del capitale finanziario conserva le basi e le contraddizioni del capitalismo di produzione ad un livello molto più esacerbato ed esteso: con la sua insaziabile avidità, la pressione della elite finanziaria si esercita non solo sulla "classe operaia", ma anche sul resto delle classi sociali, includendo la piccola e media borghesia.

Tutte queste contraddizioni del capitalismo contemporaneo conducono alla formazione di un torrente unico di ribellione generale che unisce tutti coloro che non hanno accesso ai suoi privilegi in un fronte unico di lotta che, nonostante la marcata eterogeneità interna che lo caratterizza, può essere definito comune e globale.

Ciò che più merita di essere messo in evidenza di tale fronte unico di lotta globale, oltre al suo caratteristico modo di attuare e manifestarsi, è il mezzo attraverso il quale si diffonde: *Internet*.

In un giorno qualunque del 1969 – non esattamente un anno qualunque -, la rete ARPANET (antenata di Internet) consente la prima connessione per mezzo di linea telefonica commutata.

Qualche anno più tardi, un giorno qualunque del 1971, Bob Noyce e Gordon Moore lanciano sul mercato il primo microprocessore Intel, precursore dei moderni chip.

¹⁴ Se il Prodotto interno lordo del mondo intero nel 2010 è stato di 74 mila miliardi di dollari, la finanza lo surclassa: il mercato obbligazionario mondiale vale 95 mila miliardi di dollari, le borse di tutto il mondo 50 mila miliardi, i derivati 466 mila miliardi. Tutti insieme (al netto delle attività sul mercato delle valute e del credito), questi mercati muovono un ammontare di ricchezza otto volte più grande di quella prodotta in termini reali: industrie, agricoltura, servizi. (Andrea Fumagalli, [Il diritto al default come contropotere finanziario](#), en *Alfabeta2*, n. 12, Settembre 2011)

Questi due eventi rappresentano il *salto tecnologico* da cui originerà «*un nuovo universo, quello della ubiquità della computazione e delle telecomunicazioni digitali*»¹⁵. Un salto tecnologico che non solo introdurrà un cambio radicale nel modo di manipolare qualunque tipo di informazione, ma che darà luogo ad una mutazione antropologica che modificherà per sempre i modelli di socializzazione e di costruzione delle identità.

Con l'arrivo di *Internet* e la digitalizzazione della realtà, il ritmo a cui viaggia l'informazione è talmente alto che non solo si riduce il tempo degli accadimenti e quello della loro portata, ma si stravolge anche la dimensione dello spazio che, grazie al superamento delle barriere geografiche, si restringe vistosamente.

In tal modo, il nuovo tempo marcato dalla allegoria di *Internet*, all'interno della quale si installa la ipotetica quarta fase denominata *Capitalismo Finanziario*, è il tempo bidimensionale e frammentato della *ubiquità* (delle posizioni) e della *simultaneità* (dei ruoli).

Mai come oggi il mondo è stato così piccolo. E non solo perché le infrastrutture e i mezzi di trasporto permettono spostamenti rapidi anche a lungo raggio, ma anche perché oggi è possibile stare in più di un posto contemporaneamente – anche se non fisicamente. Questa è la ubiquità della nostra contemporaneità: presenziare alla eruzione di un vulcano in Svezia dal PC in ufficio; fare gli auguri ad un cugino che si sposa in Sicilia dalla poltrona del salotto del proprio appartamento a Parigi.

Il tratto della ubiquità si intreccia inestricabilmente a quello della simultaneità: trovarsi in più luoghi (non solo fisici, ma anche sociali) allo stesso tempo richiede che si adottino gli atteggiamenti idonei per ciascuno di essi. Questa è una condizione “eccezionale” che la nostra condotta di vita e le richieste del contesto in cui attuiamo hanno trasformato in qualcosa di “normale”, fino ad innalzarla a rango di valore – si veda, in tal senso, il concetto di *multitasking* in ambito professionale esteso ad altri ambiti della esistenza.

Però, se da un lato *ubiquità* e *simultaneità* rappresentano due grandi possibilità, dall'altro sono richieste a cui siamo chiamati a rispondere rapidamente e correttamente e che esigono un elevato livello di versatilità che si raggiunge solo cancellando completamente o parzialmente tutti i segni identitari che rischiano di trasformarsi inaspettatamente in limiti adattativi.

Così, la identità degli individui si trasforma in maniera sempre più evidente in un ambiente totalmente fluido e “asettico”, privo di qualunque tratto che denoti una radicata personalità, dove nulla risulta essere riconoscibile come tale.

Per questo motivo e vista la complessità ogni giorno maggiore della nostra organizzazione sociale, la specializzazione professionale di impronta fordista è stata estesa anche all'ambito sociale, circoscrivendo, secondo il contesto e con maggiore o minore precisione, i ruoli e le aspettative su cui si fonda la nostra socializzazione.

Da ciò deriva la frammentarietà della identità-*collage* del soggetto contemporaneo, sempre più impossibilitato nel vedersi come entità unitaria e totale, capace di

¹⁵ C. Pérez, [Technological Revolution and Financial Capital](#), Edward Elgar, 2002.

prendere decisioni che non implicino un conflitto interiore – cioè, tra tutte le parti che lo compongono.

Così, l'individuo diventa un *role player*, un applicatore di norme e regole di comportamento, un mero riproduttore di ruoli, diversi a seconda del contesto e della richiesta di *metamorfosi* che gli giunge dall'esterno.

Lo spazio interiore non è più lo spazio privato dove il soggetto può essere e rappresentare se stesso; tale spazio privato, sminuzzato dalla realtà tecnologica, si trasforma in uno spazio all'interno del quale il soggetto riproduce autonomamente il controllo esterno esercitato dalla società, in pieno stile huxleyano¹⁶.

Il risultato è la *mimesi*.

Ciò detto, se la libertà non si limita – come credo – alla possibilità di scegliere se applicare o no una norma, ma consiste piuttosto nel creare la norma che si vuole applicare condividendola con la comunità di appartenenza, sembra del tutto plausibile la affermazione secondo la quale il campo d'esercizio della libertà del soggetto contemporaneo è enormemente compromessa.

In tale contesto, se un applicatore di norme più un applicatore di norme fa due applicatori di norme, la somma di vari milioni di applicatori di norme forma la *massa*, questa moderna e indefinibile categoria sociologica che va rimpiazzando quella di *classe*, quest'ultima trasformata in categoria sociodemografica più adatta alla segmentazione di un target nel campo del marketing che alle analisi antropologiche.

Allo stesso modo, se il capitalismo di consumo si basava sulla produzione di massa, l'obiettivo del capitalismo finanziario sembra essere quello di *produrre massa*. Come suggerisce Baudrillard: «*la massa è la sfera sempre più densa dove implode tutto il sociale, divorato da un processo di simulazione ininterrotto*»¹⁷.

La *simulazione* è la iperevoluzione del simulacro: nel simulacro, anche se occulto, resta pur sempre una traccia implicita del suo legame con la realtà; con il passaggio alla *simulazione*, il processo di occultamento e mistificazione della realtà non mette più in questione la differenza tra ciò che è vero e ciò che è falso, tra il reale e l'immaginario. Semplicemente, liquidando ogni referente dato come impossibile, la *simulazione* pretende abitare il deserto del reale, stabilendo un sistema di equivalenze senza nessun riferimento o sostanza che genera modelli di un «*reale senza origine né realtà: l'iperreale*»¹⁸.

In tal modo, la simulazione si ripete un numero indefinito di volte all'interno di una cornice tautologica che la giustifica mentre la rende possibile, producendosi in un discorso che «*avendo smesso di essere falso non può più essere smascherato*»¹⁹.

Diventa questo, allora, il nuovo circuito metaforico dove si installa la *autopiesi* della realtà contemporanea che, impegnata com'è nel riprodurre se stessa, si chiude in un circolo vizioso che pretende di riempire il nulla con il nulla.

¹⁶ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Oscar Mondadori, 2010.

¹⁷ J. Baudrillard, *ibidem*.

¹⁸ J. Baudrillard, *ibidem*.

¹⁹ J. Baudrillard, *ibidem*.

Il fenomeno comunitario tra sintomo e soluzione

In un originale saggio del 1985 (*La ragione aveva torto?*, Marsilio, 2004), il giurista, saggista e giornalista Massimo Fini mette in discussione il supposto livello di progresso e miglioramento su cui si fonda incondizionatamente il mondo contemporaneo, con l'obiettivo di smascherare il mito della modernizzazione e possibilmente rompere la cornice positivista all'interno della quale si trova ingabbiata la evoluzione della nostra società.

La sua dura critica si basa su una analisi comparata di vari aspetti della società dell'*Ancien Régime* e del mondo contemporaneo, e descrive come le forme di vita comunitaria del passato sono state pian piano sostituite dal mito della modernizzazione.

Da allora, il comunitario in tutte le sue forme non ha smesso di riproporsi ciclicamente, non in qualità di una forma di socialità sopravvissuta al cambio o testimone del passato, ma come compromesso tra il particolare che non cede e l'universale imprescindibile rispetto al quale forma parte della offerta postmoderna.

La natura del fenomeno comunitario – per la sua ripetitività ciclica, la sua aggressività manifesta contro la comunità ad esso aliena e per la sua tendenza regressiva al “genuino” – è quella del sintomo, nell'accezione psicoanalitica del termine.

In tal senso, le forme di comunitarismo contemporaneo sono sintomatiche nella misura in cui non rappresentano un mero ritorno fantasmagorico a un passato al quale non si può più tornare, ma sono piuttosto la manifestazione di un vero ritorno del rimosso dovuto allo svuotamento del politico, trasformato dal sistema di produzione in spazio tecnologico che genera, secondo i casi, nostalgia dell'origine o consumo compensativo.

Come afferma Baudrillard, «quando il reale non è più ciò che era un tempo, la nostalgia assume tutto il suo significato. Mondo di verità, oggettività e autenticità seconde. Escalation del vero, del vissuto, risurrezione del figurativo là dove l'oggetto e la sostanza sono scomparsi. Produzione frenetica di reale e referente, parallela e superiore alla frenesia della produzione materiale: così appare la simulazione nella fase che ci riguarda – una strategia del reale, di neo-reale e iperreale, che raddoppia dovunque una strategia di dissuasione»²⁰.

Se continuiamo con il parallelismo psicoanalitico, il prodotto di questo sintomo sociale, piuttosto che una società *nevrotica*, risulta essere una società *perversa*, poiché presenza lo spettacolo del reale svuotato di ogni referente simbolico, sfiorando pericolosamente il confine della psicosi ogni volta che cerca di autofondarsi tautologicamente ponendosi come primo anello della catena simbolica che sorregge la realtà nella quale si ritrova ad attuare.

Di fronte a circostanze di questo tipo, è necessario comprendere il doppio scenario dove si manifesta il fenomeno comunitario – quello della *polis* e quello del *mercato* – perché esso passi dall'essere un sintomo a rappresentare una soluzione, una alternativa praticabile all'interno dello *status quo* vigente.

Che ci sia qualcosa che non va nel mondo così come ce lo siamo costruiti è piuttosto evidente: basta guardarsi attorno e contare il numero di rivoluzioni, manifestazioni e disordini sociali che, periodicamente e in maniera ogni volta più importante ed incalzante, abitano le piazze di numerose città in tutto il mondo.

Il torrente unico di ribellione generale e globale cui accennavamo si sta imponendo ovunque come blocco antagonista dello Stato, come forza centrifuga non integrata nello status quo,

²⁰ J. Baudrillard, *Simulacri e imposture*, Pgreco 2009.

dando luogo ad una sfera di tensioni potenzialmente in grado di formulare un discorso capace di cortocircuitare la retorica politico-economica che determina il *modus vivendi* attuale.

Tutto ciò non è per nulla una novità; al contrario, sempre l'individuo, la classe, la famiglia hanno denotato socialmente un luogo di contrapposizione rispetto allo Stato, di equilibrio rispetto alla distribuzione dei poteri e delle responsabilità. Però lo Stato, con il sopraggiungere della modernizzazione, attraverso un processo di assimilazione del privato con il pubblico, di omologazione degli interessi individuali identificati con quelli del sistema sociale, è sempre riuscito a corrompere la società, contenendo la spinta al cambiamento all'interno dei confini del sistema produttivo vigente.

Durante le epoche di crisi economica come quella che stiamo vivendo oggi, il fallimento della promessa capitalista smaschera tutte le contraddizioni imperialiste di fronte alle quali la necessità di cambiare, nascosta dal velo dell'imperativo della soddisfazione e della crescita senza limiti, recupera tutta la sua importanza.

Nei momenti di falla del sistema economico come quello attuale possono accadere due cose: gli interessi in gioco riescono a trovare un'altra promessa, un'altra menzogna con la quale corrompere nuovamente la società; oppure, può avere luogo l' "incidente" marcusiano²¹.

Se si tiene in considerazione ciò che afferma Marcuse e si osserva la risposta della società in tutto il mondo al fallimento capitalista della ultima decade del XXI secolo, ha senso chiedersi: siamo in presenza di questo incidente di cui parla Marcuse?

Ciò che per il momento possiamo affermare con un certo grado di certezza è che ci troviamo nel bel mezzo di un incidente di portata mondiale. E, se è vero che «*la storia è il regno delle possibilità all'interno del regno delle necessità*»²², ci troviamo in presenza di una concreta possibilità di cambiamento.

Al contrario, ciò che non sappiamo ancora è se saremo capaci di trasformare questo incidente in un "incidente marcusiano", o se invece esso finirà col diventare l'ennesimo incidente storico che prima o poi andrà a far parte di un passato senza ripercussioni.

Per questo abbiamo, oggi più che mai, una enorme responsabilità: quella di trasformare in fatti concreti i presupposti teorici di nuovi stili di vita possibili, lasciando che la pratica storica li converta in realtà attraverso il cambiamento sociale.

Il problema è che, nonostante la retorica della politica occidentale lo definisca *democratico*, il sistema sociale cui facciamo parte è un sistema totalitario e repressivo.

È totalitario nella misura in cui, attraverso l'imperativo economico, seleziona e determina le abilità, i bisogni e le aspirazioni individuali, dissolvendo la opposizione tra individuo e Stato, tra pubblico e privato, tra richieste individuali e domanda sociale, e facendo in modo che tutto coincida, si rispecchi come in un miraggio.

È repressivo in quanto la base tecnologica su cui si fonda risponde, in modo sottile ed efficace, al suo bisogno di controllo e coesione sociale: così come il feticismo merceologico occulta il processo produttivo che lo ha prodotto²³, il velo tecnologico dissimula il perpetrarsi delle disuguaglianze e della sottomissione²⁴ di stampo capitalista.

²¹ «La situazione potrebbe essere modificata da un incidente, ma, 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 mutamento» - H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, 2009.

²² H. Marcuse, *Ibidem*.

²³ si veda, a titolo esemplificativo, lo scandalo PRADA denunciato da REPORT nella puntata "*Schiavi del lusso*" del 2 dicembre 2007.

²⁴ Si veda il "*Caso AMAZON*" o il caso "*APPLE/FOXCONN*" oppure, più semplicemente, i milioni di utenti che a titolo gratuito lavorano per iTunes, Google, Facebook, Twitter etc. producendo contenuti,

In tal modo, la possibilità che le tendenze centrifughe della società vengano arrestate e la spinta al cambiamento contenuta dipende dalla «*abilità di adattamento degli interessi in gioco ai requisiti dello stato del benessere vigente*»²⁵. La corruzione (politica, economica, sociale, etica) e la deresponsabilizzazione sociale sono forme di contenimento del cambio.

Sotto un governo totalitario e repressivo, la libertà si trasforma in uno strumento di dominio: la democrazia, permettendo una forma di pluralismo che accelera il suo proprio annichilamento, è diventata il “governo del fatto compiuto” che non rifiuta le alternative, ma le assorbe con l’obiettivo di contenere la mutazione sociale.

Mentre, da un lato, si difende la libertà di elezione, dall’altro il dominio si fonda nell’ambito delle opzioni eleggibili: siamo liberi di scegliere tra le cose, ma non siamo liberi di decidere le cose tra cui scegliere²⁶.

Appare qui, in tutta la sua evidenza, la totale detronizzazione politica degli individui-massa trasformati in applicatori di norme ed entità economiche e produttive²⁷.

La riproduzione spontanea, ipnopedica²⁸ da parte dell’individuo delle necessità imposte dal sistema socio-economico al quale appartiene non rappresenta nessuna forma di autonomia o esercizio di libertà: «*la libera scelta dei padroni non elimina la schiavitù*»²⁹. Così, la società conserva il suo equilibrio all’interno dello status quo: identificando le necessità e le aspirazioni della maggioranza della popolazione con quelle del sistema produttivo. La conseguenza è l’appiattimento e la omologazione del pensiero che, privato della sua funzione critica, non è capace di immaginare alternative al di fuori delle possibilità offerte dal sistema vigente di appartenenza.

Come afferma Ernst Jünger, «*L’evento storico si svolge in modo che ambedue le forze, necessità e libertà, vi concorrano. Se una delle due viene a mancare, esso degenera.*

Il fatto di considerare l’uno o l’altro dei due aspetti non dipende soltanto dalla situazione, ma in primo luogo da colui che la osserva. Il quale tuttavia avvertirà sempre anche il versante opposto. La sua libertà sarà sì circoscritta dalla necessità, ma proprio grazie a questa libertà egli sarà in grado di dare uno stile alla necessità. Qui nasce quella tensione per cui uomini e popoli o si dimostrano all’altezza dei tempi o da essi vengono rovinati.»³⁰

In un contesto nel quale nulla ha più valore e tutto ha un prezzo, è assolutamente necessario ristabilire la distinzione tra vero e falso, cercando di rimanere il più lontano possibile dal dogmatismo, prima che la tecnologizzazione dello spazio sociale naturalizzi e normalizzi la simulazione come unico modello di vita.

Sempre più spesso, i soggetti si relazionano non come personalità totali, ma come incarnazioni di funzioni economiche o, al di fuori del contesto lavorativo, come cacciatori irresponsabili di soddisfazioni. Urge, allora, riscattare la libertà dell’individuo dal ricatto dell’imperativo economico perché possano sorgere nuove libertà indipendenti dalle necessità: «*libertà*

applicazioni web, software etc. senza alcun tipo di remunerazione. (Sono convinto che Marx si stia rivoltando nella tomba, mangiando pagina per pagina il capitolo sul pluslavoro del Capitale).

²⁵ H. Marcuse, *ibidem*.

²⁶ L’attuale legge elettorale è un chiaro esempio di questa condizione.

²⁷ Capitale umano

²⁸ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Oscar Mondadori, 2010.

²⁹ H. Marcuse, *ibidem*.

³⁰ Ernst Jünger, *Trattato del Ribelle*, Adelphi, 2007.

economica come libertà dalla economia; libertà politica come libertà dal sistema politico; libertà intellettuale come libertà dalla comunicazione e l'addottrinamento di massa»³¹.

La struttura totalitaria e repressiva del nostro sistema socio-politico complica tutto: inglobando nei processi produttivi, attraverso la tecnologia, il monolite ideologico sul quale esso si fonda, converte in scelta politica ogni atto portato a termine da qualunque individuo durante una qualsiasi delle sue giornate: da quando ci alziamo la mattina fino a quando torniamo a dormire, compiamo continuamente scelte politiche a favore o contro il sistema sociale cui apparteniamo *in toto*.

Il ristretto campo d'azione all'interno del quale si muove ogni soggetto gli offre solo due vie d'uscita: trasformarsi politicamente in uno stratega ed eticamente in un applicatore di norme, oppure diventare un consumatore di simulacri del politico e del morale.

Così, la unica dimensione che resta è quella tecnologica, dove il reale è razionale ed il razionale è operativo: non c'è più il concetto, ma solo un insieme di operazioni che descrivono senza possibilità interpretative. Il che vuol dire che *«non ci permettiamo più di usare come strumenti, quando pensiamo, concetti di cui non possiamo offrire una descrizione adeguata in termini di operazioni»³².*

Nel ragionamento tecnologico, parola e concetto coincidono: la struttura della proposizione è breve, condensata in modo tale da non lasciare spazio ad alcuna tensione tra gli elementi che la compongono per un ulteriore sviluppo del significato o del senso – cioè: per la costruzione di un discorso.

Il rischio di un linguaggio operativizzato (per esempio, Twitter nel suo uso più comune) è *«la identificazione della ragione con il fatto, della verità con la verità stabilita, della essenza con la esistenza, della cosa con la sua funzione»³³* che diventa una barriera tautologica dello status quo. Per questo, la funzionalizzazione del linguaggio ridotto a mera operazione connotativa lo connota anche politicamente.

Con la “desublimazione istituzionalizzata”³⁴ dell'ideale, il trascendente si vede assimilato dalla realtà tecnologica che lo traduce in termini operativi, supportata dalla possibilità di dare un corpo materiale alle idee: dopo Neil Armstrong, la luna non è più stata la stessa.

«L'uomo – come scrive Huizinga – vive letteralmente nel suo mondo di prodigi come un fanciullo, è anzi un fanciullo di fiaba. Può viaggiare in velivolo, parlare con un altro emisfero, procurarsi delle leccornie mettendo pochi soldi in un automatico, portarsi a casa un pezzo di mondo colla radio. Preme un bottone e la vita gli affluisce incontro. Può una tale vita renderlo emancipato? Al contrario. La vita per lui è diventata un giocattolo. C'è da sorprendersi che si comporti come un bambino?»³⁵.

È così come la pratica operativa della simulazione sostituisce l'ozio metafisico; come l'operazionismo si converte nella teoria e nella pratica del contenimento sociale ed il principio del piacere rimpiazza definitivamente il principio di realtà.

Ciò nonostante, la società tecnologico-scientifica crea *«necessità surrettizie, ripetitive, instinguibili, insaziabili, una vera coazione a ripetere di tipo paranoico nella quale il grande assente è proprio il piacere»³⁶.*

³¹ H. Marcuse, *ibidem*.

³² W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, Macmillan, 1928

³³ H. Marcuse, *ibidem*.

³⁴ H. Marcuse, *ibidem*.

³⁵ J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, 2002

³⁶ D. Origlia, *La scienza amara*, Pagina.

La qualità, la intensità ed il carattere delle necessità umane al di fuori del livello biologico sono «costruzioni aprioristiche che rispondono alle domande delle istituzioni e degli interessi sociali in gioco»³⁷. In tal senso, le necessità umane sono «necessità storiche e nella misura in cui la società richiede lo sviluppo repressivo dell'individuo – come afferma anche Freud ne *Il disagio nella civiltà* – le sue necessità sono soggette a norme critiche di importanza generale»³⁸.

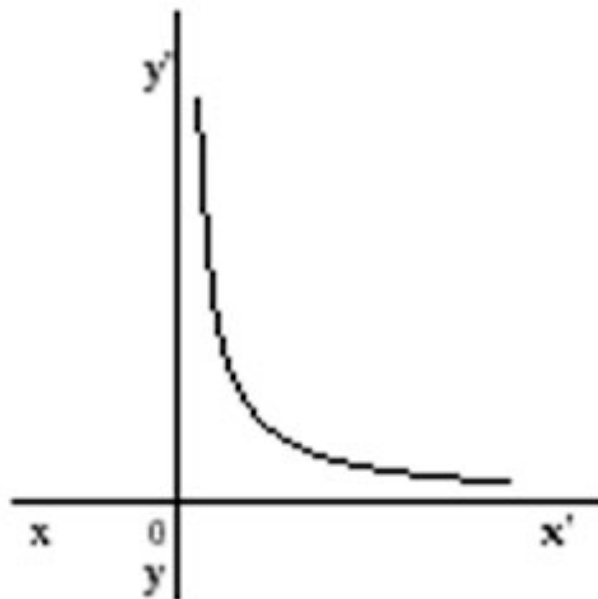
Mi sembra, questo, il nodo centrale del compromesso tra il particolare che non cede e l'universale imprescindibile a cui abbiamo fatto riferimento anteriormente. Ed è qui, dunque, dove bisogna concentrare gli sforzi per trovare nuovi stili di vincolo sociale, e cioè: nuove basi etiche su cui fondare nuove formule di convivenza.

La identità degli individui, oggi più completi in qualità di protagonisti e consumatori della iperrealità che in qualità di cittadini, si fonda sull'imperativo economico e la etica delle operazioni, ovvero sul rispetto dell'applicazione delle norme di comportamento che consentono di portare a termine azioni in "piena libertà" sempre che si sviluppino entro i limiti imposti dal sistema vigente.

Per questa ragione, è necessario pensare a nuovi fondamenti della identità, a nuove forme di aggregazione e convivenza che permettano agli individui di compiere i loro obblighi etici di cittadini e membri di una società, capaci di equilibrare l'esercizio della propria libertà con la gestione delle responsabilità all'interno di un processo di determinazione storica che unisca autonomia e contingenza.

Detto con le parole di Carlo Michelstaedter: «per poco che l'uomo vivendo chieda come giusto per sé, infinito gli resta il dovere verso la giustizia. Il diritto di vivere non si paga con un lavoro finito, ma con una'infinita attività»³⁹

XX' = asse giustizia
YY' = asse necessità



³⁷ H. Marcuse, *ibidem*.

³⁸ *ibidem*.

³⁹ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, 2007

Narrazioni e comunità del XXI secolo tra fondamentalismo, populismo e alternative reali

Se nasciamo da una escrescenza del tempo, ciascuno di noi sa cos'è il vuoto. Il modo in cui si sceglie di riempirlo definisce e nomina le differenti epoche storiche.

«*La vita come fine è qualitativamente diversa dalla vita come mezzo*»⁴⁰: questa è una affermazione sulla quale chiunque si troverebbe d'accordo, se solo il razionalismo operativo che caratterizza il nostro *modus vivendi* ci consentisse di viverla come qualcosa di possibile, praticabile, senza trasformarla in un antico proverbio cinese in grado solo di generare nostalgia per un tempo che non siamo sicuri sia mai esistito.

Il fenomeno comunitario non è estraneo ai significanti della cultura del consumo: in una epoca di anonimato massivo e di omologazione mediatica, l'urgente bisogno di accoglienza non solo esige una revisione del vincolo sociale, ma anche dei principi etici e politici che fondano la *polis*, «*il luogo dove ognuno vive relazionandosi con ciò che sta in gioco*»⁴¹.

La etica del mercato trasforma l'individuo in un consumatore del simulacro dell'etica e della politica o in un contestatore radicale e fondamentalista dello status quo che cerca di risolvere le contraddizioni della realtà in cui si ritrova a vivere postulando la annullazione dei suoi termini problematici ed il ritorno alla semplicità e purezza originarie.

In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad un falso spazio deliberativo, dovuto allo svuotamento del pubblico, cioè del politico, attraverso la monosemantizzazione in chiave strumentalista del discorso etico e la tecnificazione del linguaggio politico, entrambi rimpiazzati dal discorso del consumo che ci taglia completamente fuori dalla nostra condizione di cittadini e soggetti politici.

In tal modo, la politica si trasforma in una pratica sociale isolabile da tutto il resto, il che comporta la esclusione dei partecipanti dal processo di fondazione democratica da un lato e, dall'altro, la parcellizzazione o specializzazione degli ambiti e delle norme.

La enorme implicazione dell'etica del consumo nel processo di configurazione dello spazio politico trasforma il mercato in una metanarrazione con valore normativo, il cui discorso operativizzato impedisce la produzione di una vera narrazione, indebolendo la visione arendtiana secondo cui «*possiamo fare la storia*».

In tali condizioni, al fenomeno comunitario, visto come alternativa o sostitutivo *in re ipsa* del sistema politico vigente, restano solo due possibilità: proporre narrazioni compensative al di fuori dello spazio politico, o mantenersi alla periferia del potere all'interno dello spazio politico.

Secondo tale interpretazione, il fenomeno comunitario con le sue forme di protesta e trascendenza «*non contraddice più lo status quo e non possiede carattere negativo*», diventando «*la parte cerimoniale del comportamentismo pratico rapidamente assimilato dallo status quo come parte della sua dieta igienica*»⁴².

Perciò, è importante interpretare il fenomeno comunitario non come sistema completo, autonomo, in radicale opposizione al vigente, ma come fenomeno sintomatico che si presenta come un insieme di valori etici e politici che transvalorano e si installano con difficoltà

⁴⁰ H. Marcuse, *ibidem*.

⁴¹ F. Martínez Marzoa, *Ser y diálogo. Lectura de Platón*, Istmo, 2003.

⁴² H. Marcuse, *ibidem*

all'interno dei codici e dei sistemi etici imperanti – il che potrebbe significare che è giunto il momento di questionare a fondo il proprio ordine politico.

Il sintomo comunitario crea così nuove forme capaci di aprire spazi deliberativi impreveduti, creatori di valori e procedimenti inediti in grado di reinterpretare le contraddizioni sociali proponendo nuove possibili configurazioni di ciò che non può essere ancora nominato.

In altre parole, bisogna cominciare a vedere le comunità al di fuori ed al di là del discorso politico mediatico/mediatizzato, stigmatizzante e generatore di stereotipi, come un luogo dove situare una nuova metanarrazione in grado di produrre narrazioni non sottomesse alla logica del mercato, con cui fondare un soggetto, un discorso ed una polis nuovi.

Secondo l'interpretazione lacaniana, il soggetto comincia a svilupparsi nel momento in cui viene inserito come nuovo anello all'interno della catena dell'ordine simbolico, momento in cui l'infante acquisisce l'abilità di utilizzare il linguaggio – cioè, di materializzare il desiderio mediante il discorso.

Lacan considera il soggetto come un prodotto del linguaggio costruito nel campo dell' *Altro*, dove viene iscritto come oggetto del desiderio e del discorso.

In tal senso, il soggetto si definisce partendo dalla sua condizione di oggetto che lo antecede, e ciò genera l'alienazione del soggetto rispetto a se stesso dovuta a una scissione di una parte del sé che resta sconosciuta, inaccessibile in quanto appartenente all' *Altro*.

Potrebbe essere qui, a mio giudizio, dove cominciare la narrazione di una nuova *communitas* nel senso etimologico del termine (cum-munus), al di fuori della logica della mimesis e della saturazione compensativa del mercato, e il cui vincolo sociale si fonda sul *munus* inteso come logica del dono che obbliga allo scambio: il dono e lo scambio di *soggettività*.

Il discorso – secondo una affermazione di Lacan – è un vincolo sociale, e lo è nella misura in cui regola il desiderio nella relazione del soggetto con l'altro; regolazione che si ottiene mediante l'occultamento del vuoto con un sistema di condensazione e spostamento (metafore e metonimie) che riducono le incongruenze all'interno dell'ordine del senso, cioè della legge⁴³.

Ciò nonostante, ogni discorso eccede sempre il linguaggio di cui si compone, il cui potere simbolico non è capace di spiegare e risolvere la scissione del soggetto alienato nell' *Altro*. Così, dentro ciascun discorso giace sempre un impossibile: l'impossibile del reale, di ciò che non può essere detto, che non si può rappresentare, dell'inconscio: ciò che eccede l'ambito dell'immaginario e del simbolico dal quale viene continuamente mediato.

Così come la parola occupa sempre il luogo dell'assenza della cosa nominata, il discorso sociale occupa con il suo senso la mancanza di senso, riempiendo con la realtà il vuoto del reale.

Allo stato attuale delle cose, il discorso sociale è il discorso dominante che non si preoccupa di sapere perché funzionano le cose, ma si interessa solo che le cose funzionino, occultando le carenze perché nessun elemento di cui si compone venga meno, ed ignorando il fantasma che sostiene la realtà su cui esso poggia.

Questo tipo di discorso fa del soggetto che lo pronuncia uno schiavo della sua posizione. E questa è la condizione del soggetto all'interno del discorso scientifico del capitalismo della quarta dimensione: un discorso che, per nascondere le carenze del soggetto, ha abolito la dimensione della soggettività.

⁴³ “La costanza del mutamento nella necessità del suo corso è la legge. Solo nell'orizzonte della regola e della legge i fatti si manifestano come i fatti che sono.” – M. Heidegger, *L'epoca della immagine del mondo*.

Se consideriamo la affermazione freudiana secondo la quale il sintomo, come il sogno, è anche il compimento di un desiderio, nel momento in cui si interpreta il sintomo risulta imprescindibile chiedersi su quale desiderio esso si fondi.

Se, allora, vogliamo interpretare il sintomo comunitario seguendo il suggerimento di Freud e ci chiediamo quale sia il desiderio che lo fonda, una risposta plausibile potrebbe essere: il desiderio di creare un nuovo discorso simbolico per una rinnovata gestione del vuoto esistenziale, del reale, diversa rispetto alla vigente, il cui fallimento è responsabile della deregolarizzazione del vincolo sociale e della crisi del soggetto postmoderno.

La questione fondamentale, allora, è se esiste o meno la possibilità che il fenomeno comunitario contemporaneo (Movimento 15-M, Generazione TQ, Popolo Viola, Occupy Wall Street, Steve Workers, Movimento ecologista mondiale, Movimento 5 Stelle di Grillo e tutti i movimenti che hanno dato vita alla primavera araba solo per fare alcuni esempi) sia in grado di produrre un nuovo discorso capace di riscattare il soggetto dall'imperativo economico e dall'etica del mercato in qualità di protagonista vincolato dalla etica del dono (dono del senso).

Il primo ostacolo che è necessario che ogni comunità sappia superare è la sua intrinseca ambivalenza: la comunità si configura come paladina e promotrice dei veri valori all'interno di una supposta crisi di valori. Il che produce, da un lato, una tensione logica che genera diffidenza e cinismo verso la comunità stessa – chi decide quali sono i veri valori?; dall'altro lato, trasforma i valori in un campo di battaglia dove si sfidano comunità e istituzioni del mercato, entrambe impegnate nel medesimo compito di promozione e difesa di questi stessi valori (un evidente esempio di quanto affermato è la omologazione dei programmi politici dei partiti, in molti casi simili addirittura alle strategie di marketing di molte marche).

I processi di interazione politica ed etica e di costruzione dei valori rappresentano una dimensione problematica anche nella misura in cui è necessario che garantiscano sia la non esclusione, sia la non omologazione, facendo molta attenzione ad evitare che le pratiche deliberative scindano la comunità in emittenti e recettori, indebolendo così il discorso comunitario.

In altre parole, il processo di costituzione di nuove comunità si vede affetto dalle stesse finzioni protettive che caratterizzano i simulacri e le soluzioni di compromesso su cui si fondano le istituzioni vigenti che vogliono cambiare. Bisogna, perciò, mantenere separati gli spazi dell'ordine costituito della legge da quelli del laboratorio narrativo e metanarrativo delle comunità, senza pretendere che quest'ultimo rimpiazzi i primi con una sostituzione meramente formale⁴⁴.

Perché il fenomeno comunitario non diventi un simulacro di se stesso o, peggio, un simulacro del simulacro dell'ordine stabilito, bisogna mantenere i suoi spazi deliberativi in una certa misura isolati dalle pratiche e dai meccanismi della retorica politica cui si oppone, preservandoli in qualità di laboratori etici e politici dove sperimentare nuove configurazioni del vincolo sociale che fungano da metanarrazione in grado di fondare nuove possibili narrazioni della realtà.

Detto in altre parole, lo spazio comunitario non dovrebbe preoccuparsi troppo (o per nulla) della sua propria configurazione (*mise en forme*) o della sua rappresentazione istituzionale (*mise en scene*). Al contrario, dovrebbe concentrare tutti i suoi sforzi nella costruzione del senso (*mise en sense*), la sua vera (e probabilmente unica) *raison d'être*.

⁴⁴ “Fino al giorno d’oggi il principio rivoluzionario è rimasto fermo a quel punto: ha lottato contro questo o quell’ordine stabilito, cioè è stato riformista. Per quanto si migliori, per quanto si mantengano le premesse del progresso ragionato, non si farà che sostituire il vecchio padrone con uno nuovo e il crollo non sarà che ricostruzione” – M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1845), Adelphi, 2009.

Nel processo di *mise en sense* ricopre particolare rilevanza la costruzione del discorso (*mise en parole*) con la sua simbologia, i suoi tempi, le sue parole e le sue definizioni nuove o innovatrici.

Fondare una comunità sulla esigenza comune di una nuova *mise en sense* significa fondare il vincolo sociale sul trauma della *Geworfenheit* heideggeriana, evitando il rischio che lo spazio comunitario si installi e si sviluppi all'interno dell'ordine del simulacro.

L'essere umano si definisce come tale per il fatto di possedere la parola. Per questa ragione, la narrazione è uno strumento di gestione e superamento del trauma esistenziale, cioè del vuoto del reale.

L'uomo parla di ciò che non capisce, di ciò che non conosce. Esprime con parole l'angustia del vivere, cercando di riempire con il senso dei suoi discorsi la mancanza di senso del reale.

A partire dall'esilio dei poeti per mano di Platone, passando per il *cogito* cartesiano, si è prodotta nella cultura occidentale una sostituzione del reale con la realtà, con il conseguente e inevitabile oblio e fallimento della soggettività.

Il *cogito ergo sum* cartesiano è diventato un *vedo dunque esiste*, lo comprendo allora ha senso, posso spiegarlo dunque è degno di essere parte della mia realtà.

Perché si produca un cambiamento concreto e non una sostituzione di finzioni e compromessi menzogneri, c'è bisogno di tornare a mettere in discussione il principio su cui si basa la nostra interpretazione del mondo:

io penso, dunque sono – però, io chi?

È necessario mettere in discussione l'impostazione di una realtà iocentrica più che antropocentrica, per poter trovare e risolvere il punto di intersezione tra la vita in quanto reale e la vita come simulacro di se stessa. E il modo migliore per giungere a questo punto di intersezione, a questo nucleo da dove tutto ha inizio, è attraverso il linguaggio.

La parola non operativizzata è la migliore ed unica tecnologia di cui disponiamo per raggiungere il nostro obiettivo: il cambiamento attraverso l'immaginazione: quel luogo dove l'uomo può esercitare senza timore la sua libertà, libero dal fascino e dal giogo del miracolo, del mistero e della autorità di cui parlava Ivan Karamazov a proposito del Gran Inquisitore⁴⁵.

Nessuno sa quale sia l'obiettivo della vita; nemmeno possiamo esser sicuri del fatto che ve ne sia alcuno. Come scrive Freud ne *Il disagio della civiltà*, «solo la religione può rispondere all'interrogativo sulla finalità della vita».

All'uomo, in qualità di soggetto etico e politico, membro di una comunità, non si esige una risposta definitiva alla domanda sulla finalità della vita; "solo" gli si chiede di condividere il dubbio su cui fondare un nuovo senso comune, mentre cerca di essere felice – nonostante tutto.

⁴⁵ “– Io non comprendo bene Ivàn, che voglia dir questo – sorrise Aljòsa, che aveva sempre ascoltato in silenzio; – è semplicemente una fantasia delirante, o un errore del vecchio, un assurdo qui pro quo? – Ammetti pure quest'ultima ipotesi, – scoppiò a ridere Ivàn, – se il realismo contemporaneo ti ha già tanto guastato che tu non possa tollerare nulla di fantastico; vuoi che sia un qui pro quo? E sia pure!” F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, 2005.