

**L'utopia non è fuga
nell'irreale, è scavo
per la messa in luce
delle possibilità
oggettive insite nel
reale e lotta per la
loro realizzazione**

**PAGINE
INATTUALI**



La frontiera del possibile

UTOPIA E DISTOPIA, TRA AGGIUNZIONI E DISSONANZE

Roberto Colonna • Sossio Giametta • Alberto Campo
• Francesco Muzzioli • Didier Contadini • Tommaso
Ariemma • Roberto Evangelista • Gennaro Varriale •
Mario Magallón Anaya

Pagine Inattuali

La frontiera del possibile.
Utopia, e distopia, tra aggiunzioni e
dissonanze

A cura di
Roberto Colonna
e
Didier Contadini

Federico II University Press



fedOA Press

Numero 9 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»

La frontiera del possibile. Utopia, e distopia, tra aggiunzioni e dissonanze

Ottobre 2022

Direzione:

Roberto Colonna

Comitato Scientifico:

Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce);
Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II);
Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio
Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México
(UNAM)); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor
Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di
Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences
sociales (EHESS)); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-
Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional
Autónoma de México (UNAM)); Armando Mascolo (Istituto per la
storia del pensiero filosofico e scientifico moderno - CNR); Stefano
Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP));
Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

In copertina:

*L'utopia non è fuga nell'irreale; è scavo per la messa in luce delle possibilità oggettive
insite nel reale e lotta per la loro realizzazione* (Bloch E., *Marxismo e utopia*,
Roma: Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 137)

Tutto il materiale pubblicato è distribuito con licenza “Creative
Commons Attribution 4.0 International License” (CC-4.0).

Sulla base delle politiche di FedOA - Federico II University Press il
copyright non è mai dell'Università, ma degli autori.

Sommario

Sossio Giametta Tra utopia e distopia, alcune riflessioni	7
Alberto Campo 1969, viaggio al termine di un'utopia	15
Francesco Muzzioli Cos'ha di utopico la distopia	27
Didier Contadini Un'etica possibile nel quotidiano. La Comune di Parigi come sperimentazione utopica secondo H. Lefebvre	45
Tommaso Ariemma Potenza dell'immaginario distopico. Archeologia mediale degli anni Ottanta	83
Mario Magallón Anaya Ética y política en la realidad global de nuestra América	93
Roberto Evangelista Il Distopic tale del presente. Una barbarie ritornata	131
Gennaro Varriale Le distopie realizzate dell'Evo contemporaneo: realtà aumentata e intelligenza artificiale	161

SOSSIO GIAMETTA

Tra utopia e distopia, alcune riflessioni

Roberto Colonna: Che cos'è per Lei l'Utopia?

Sossio Giametta: L'utopia è tante di quelle cose che faccio prima a dire quale è quella che più mi interpella (come si dice oggi): è quella negativa, cioè il credere nella possibilità di “cambiare il mondo”. A parte che non sanno che cos'è il mondo, gli uomini credono facilmente alla possibilità di ciò che il loro cuore desidera. E questa credenza può essere così forte da resistere anche alla più chiara prova contraria dei fatti. Lo rileva Tacito e con lui tanti altri.

R.C.: Quando si può dire sia nata l'utopia, e quando invece possiamo storicamente avere prova della sua nascita?

S. G: L'utopia in quanto tale è nata con il libro omonimo di Tommaso Moro del 1516 (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*). Il titolo *Utopia* vuol dire “non luogo”, cioè un luogo che non esiste, e poiché si tratta di un'isola, l'isola che non esiste. È un romanzo filosofico che narra le condizioni di vita in un'isola dove tutto, grazie all'abolizione della proprietà privata e dell'intolleranza religiosa, funziona egregiamente, i cittadini vivono in pace e in solidarietà: dunque l'isola che non esiste. Non esiste, ma può, potrebbe esistere? Così come Moro la raffigura, purtroppo, non può esistere. Polemos, cioè la guerra, è il padre di tutte le cose, diceva il sapientissimo Eraclito. Prima di Moro c'era stato comunque Platone con “La repubblica” (e l'Atlantide), che è la sua

grande utopia. Il tentativo che fece egli stesso di realizzarla finì molto male. Nella “Repubblica”, comunque, l'errore marchiano è che la società deve essere governata dai filosofi, cioè da quelli che sono i meno adatti alla politica, arte quanto mai empirica e lontana dalla logica (in cui i filosofi eccellono).

R. C. Quando l'utopia, intesa come espressione teorica, ha avuto la sua massima affermazione?

S. G.: Con Marx-Engels e Lenin.

R. C.: Quali sono state, e perché, le utopie più importanti che hanno influenzato la storia umana?

S. G.: Se non si vuole parlare già qui delle religioni, l'utopia storica di gran lunga più importante è stata quella comunista. Perché ha messo a soqquadro il mondo intero e ha provocato il disastro più grande di tutta la storia umana (il nazismo, suo rivale, è durato in tutto dodici anni, il comunismo quasi un secolo).

R.C.: Perché l'essere umano, al di là della sua cultura di riferimento, ha sempre avuto bisogno di avere o di credere in un'utopia?

S. G.: L'uomo non si può e non si potrà mai accontentare del suo stato effettivo, sia perché la condizione umana è di per sé misera e problematica, irta di difficoltà e ostacoli insuperabili, sia perché ogni fase di sviluppo della società è contrassegnata da deficienze e insufficienze ad essa proprie, diverse dalle altre.

R.C.: Quanto c'è di utopico e quanto di distopico nelle religioni?

S.G.: Le più grandi utopie sono le religioni, per noi occidentali il cristianesimo con l'aldilà in funzione dell'aldilà e della vita caduca ma intrisa di eternità e infinità in funzione della vita eterna: una contraddizione in termini. Per definizione la vita è un incessante autosuperamento, cioè la continua cancellazione del presente ad opera del futuro, dunque niente di eterno, se non il divenire stesso attraverso la vita-morte e morte-vita. In realtà l'aldilà nella religione

cattolica è in funzione dell'aldiqua, funzione ignorata o mentita. Il significato ultimo delle religioni fa sì che esse, pur essendo *prima facie* utopie, siano in sostanza distopie, perché negano il mondo così com'è e ne affermano un altro migliore che però è del tutto ipotetico, cioè non esiste e non può esistere

R. C.: Oggi esistono ancora le utopie? E se esistono, a che cosa servono o che funzione posseggono?

S. G.: Un'utopia organizzata come il comunismo oggi non esiste, ma esistono certamente tante altre utopie, perché l'uomo non può vivere senza sognare il meglio, uno Stato o una vita ideale che spesso non è possibile.

R. C.: In quale campo del sapere umano è stata maggiormente "utilizzata" l'utopia?

S. G.: Nella letteratura. Oltre a quella di Tommaso Moro e a quella di Platone, non solo della *Repubblica*, ma anche dell'*Atlantide*, ci sono, sempre tra le più importanti (le utopie sono innumerevoli), quella di Campanella, *La città del sole*, quella di Marx (*Il manifesto del Partito comunista*), che è nata come utopia letteraria prima di essere sperimentata nella prassi, *La città felice* di Francesco Patrizi, *La nuova Atlantide* di Francesco Bacone. Il tema dell'utopia ha avuto anche significativi sviluppi nella Scuola di Francoforte (Adorno, Habermas, Bloch). All'origine della concezione attuale dell'utopia ci sono Rousseau e Kant.

R. C.: La distopia può considerarsi l'opposto dell'utopia, o è qualcosa di diverso?

S. G.: È una parola che molti dizionari ed enciclopedie non hanno. Comunemente è considerata il contrario dell'utopia. Il dizionario Devoto-Oli, ediz. 2000-2001 dà: "La dislocazione di un viscere o di un tessuto dalla sua normale sede"!

R. C.: Perché secondo Lei molti autori, penso per esempio a George Orwell o a Philip Dick, hanno immaginato un futuro distopico, anziché utopico?

S. G.: Per amore della realtà.

R.C.: Per l'uomo contemporaneo, la distopia, può avere una funzione "affermativa", ossia da monito per evitare future traiettorie che potrebbero rivelarsi dannose?

S. G.: Dovrebbe averla, se no non si capisce a che cosa serva.

R.C.: Infine, secondo Lei è esistito un modello utopico che, contravvenendo alla sua etimologia, si è poi alla fine in qualche modo concretizzato nella realtà?

S. G.: Le utopie son in genere sogni irrealizzabili, ma sono concepite in base alla sana tendenza dell'uomo a migliorare le sue condizioni di esistenza, sempre precarie. Quindi sono in sé un'elefantiasi; ma contengono elementi che non sono irrealizzabili. Per esempio dall'utopia comunista sono scaturite e si sono realizzate cose importanti come la coscienza critica dei fasti e nefasti del capitalismo, poi la coscienza di classe dei lavoratori, cioè non solo dell'importanza del singolo lavoratore ma della classe dei lavoratori in generale; l'abolizione del lavoro minorile, la fondazione dei sindacati eccetera. Per Fichte la storia ha mostrato che molti progetti considerati utopici non erano così completamente inattuabili. Kant fornì a sua volta una fondazione concettuale della funzione dell'utopia nella storia: le idee della ragione non sono costitutive dell'esperienza, ma guidano il mondo dei fenomeni verso finalità transfenomeniche e metastoriche, favorendo l'affermarsi del diritto sulla forza e contribuendo alla pace universale perpetua contro il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes. Per Comte l'utopia deve migliorare le istituzioni politiche e sviluppare le idee scientifiche. Invece Marx e Engels condannavano come utopistico il socialismo dei precursori Saint Simon, Fourier, Owen e Proudhon, contrapponendogli il "socialismo scientifico" con la lotta di classe e la rivoluzione. Insomma l'utopia può essere un sogno inattuabile, in sostanza un'evasione dalla realtà, ma anche, invece, una forza di trasformazione della realtà in atto e un principio di innovazione.

R. C.: E, allo stesso modo, pensa che sia esistita una distopia, pensata consapevolmente come tale, che abbia trovato, anche solo in modo parziale, riscontro tangibile nella storia?

S. G.: Nazismo e comunismo possono considerarsi distopie massime, cioè utopie rovesciate.

ALBERTO CAMPO

1969, viaggio al termine di un'utopia

Questo articolo, apparso per la prima volta sulla rivista online “Il Tascabile”, < <https://www.iltascabile.com/linguaggi/1969-viaggio-termin-utopia/> > (data di ultima consultazione 6 settembre 2019), è qui ripubblicato per gentile concessione dell’editore, l’Istituto della Enciclopedia Italiana nella persona del suo direttore Massimo Bray, che la redazione di “Pagine Inattuali” ringrazia di cuore, insieme all’autore dall’articolo Alberto Campo, che ha accettato con entusiasmo la nostra proposta, e ad Alessandra Castellazzi.

A finanziare il festival di Woodstock del 1969, assicurandosi così i diritti di sfruttamento dei contenuti su scala discografica e cinematografica, fu il gruppo Warner Bros. Ecco uno degli aspetti contraddittori del raduno passato alla storia come apoteosi della generazione hippie: i giovani che avversavano il Sistema si ritrovarono in un contesto allestito grazie al denaro di una major dello spettacolo, a esso organica. Si aggiunga a ciò un dato meno appariscente ma assai significativo in termini simbolici: viveri, bevande e medicinali vennero paracadutati sui 400.000 partecipanti – molti più dei preventivati, ragion per cui le scorte erano state esaurite anzitempo – da un elicottero dello stesso esercito impegnato nel conflitto in Vietnam, causa scatenante del movimento antagonista manifestatosi per la prima volta nell'occupazione dell'università di Berkeley indetta nel dicembre 1964 dal Free Speech Movement e divenuto protagonista della cronaca politica con gli imponenti cortei pacifisti del 15 aprile 1967 a New York e San Francisco.

Il 1969 costituì in realtà uno spartiacque fra due epoche. Arrivava sulla scia del leggendario Sessantotto, tale soprattutto in Europa, quando a segnarlo oltreoceano furono gli assassinii di Martin Luther King e Bob Kennedy. Là il vero anno di grazia era stato il 1967, aperto il 14 gennaio dallo *Human Be-In*:

happening organizzato al Golden Gate Park di San Francisco cui presenziarono 30.000 persone, con il guru della psichedelia Timothy Leary e il santone della Beat Generation Allen Ginsberg in veste di testimonial, mentre Grateful Dead, Jefferson Airplane, Janis Joplin insieme ai Big Brother & The Holding Company e Quicksilver Messenger Service provvedevano alla musica e il chimico Owsley Stanley alla distribuzione di lsd. Venne poi, sempre in California, dal 16 al 18 giugno, il festival di Monterey, passerella sulla quale sfilarono alcuni futuri eroi di Woodstock: Who, Janis Joplin, Jefferson Airplane e in particolare Jimi Hendrix, che appiccando fuoco alla propria chitarra diede forma all'immagine archetipale dell'evento. E subito dopo sarebbe cominciata l'Estate dell'Amore, cerimonia d'iniziazione generazionale praticata collettivamente nelle comuni hippie insediate nell'area di Haight Ashbury, a San Francisco: laboratori spontanei dove venivano sperimentati modelli di vita alternativi in fatto di relazioni sessuali, spiritualità, alimentazione e abbigliamento, usando le droghe come grimaldelli per "aprire la mente".

A incarnare lo spirito dei tempi, interpretando *All You Need Is Love* in mondovisione per 350 milioni di telespettatori il 25 giugno, furono i Beatles, che all'inizio del mese avevano pubblicato *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, definito allora sul *Times* da Kenneth Tynan: "Un momento decisivo nella storia della Civiltà Occidentale". In vetta all'hit parade statunitense dei 45 giri, a luglio, salì *Light My Fire* degli esordienti Doors, che a fine settembre avrebbero messo in commercio il secondo long playing, *Strange Days*, in coda al quale troneggiava *When the Music's Over*, brano il cui acme viene raggiunto quando Jim Morrison proclama (più che cantare): "We want the world and we want it now!". Vogliamo il mondo e lo vogliamo ora! Quasi si facesse interprete delle aspirazioni di una generazione che aveva preso a bersaglio l'*establishment* con intenzioni

rivoluzionarie e utilizzava il rock come leva insurrezionale. A scanso di equivoci, essendo giunta al termine – calendario alla mano – la *Summer of Love*, i Diggers – che ne erano stati promotori e animatori – allestirono il 6 ottobre il corteo funebre *The Death of Hippie*. Fra i leader dell'associazione c'era Peter Coyote, in seguito attore di successo (da *E.T.* a *Luna di miele*), che nel 2012 ha confessato a *Vanity Fair* quali motivazioni lo spinsero ad agire: “M'interessavano due cose: rovesciare il governo e scopare. Ed erano complementari”.

I nodi vennero al pettine nel 1969, dopo che a gennaio Richard Nixon aveva prestato giuramento da presidente degli Stati Uniti d'America e il 20 luglio Neil Armstrong era stato il primo uomo a poggiar piede sulla Luna (astronauta meno sventurato del Major Tom cantato da David Bowie in un disco appena pubblicato: *Space Oddity*). Nel weekend precedente la tre giorni di “pace e musica” a Woodstock, dentro la villa di Roman Polanski a Bel Air si consumò una carneficina che costò la vita all'attrice Sharon Tate, moglie del regista (impegnato in Europa per lavoro), incinta di otto mesi e mezzo, e a quattro malcapitati amici. Le indagini portarono all'incriminazione di alcuni membri della Family, sorta di ibrido fra comune libertaria e setta esoterica guidata dal guru Charles Manson: quarantaquattrenne al momento dei fatti, costui aveva trascorso due quinti dell'esistenza in carcere, scontando via via condanne per rapina, violenza sessuale e sfruttamento della prostituzione. Sui muri dell'abitazione erano state tracciate con il sangue delle vittime le scritte *Pigs* e *Helter Skelter*: titoli di canzoni incluse nel *White Album* dei Beatles, uscito nel novembre 1968, nel quale Manson sosteneva di aver rinvenuto messaggi cifrati che gli avevano ispirato un complotto delirante di cui faceva parte l'eccidio del 9 agosto. Per i media fu gioco facile tramutarlo in capro espiatorio: l'Anticristo hippie. Da aspirante cantautore, l'avventuriero californiano aveva avuto in precedenza libero accesso al circuito della controcultura di Los Angeles, divenendo amico di Bobby Beausoleil (poi dichiarato anch'egli colpevole del

massacro di Bel Air), il protagonista di *Lucifer Rising*, sulfureo cortometraggio di Kenneth Anger, e di Dennis Wilson, batterista dei Beach Boys, che registrarono addirittura un suo brano, *Cease to Exist*, ribattezzato *Never Learn Not to Love*, destinandolo al retro del 45 giri *Bluebirds Over the Mountain*. Scriveva a proposito il saggista rock Greil Marcus in *Mystery Train*: “Non c’è modo di separare la gioconda libertà dei Beach Boys dal coltello di Manson”. Al termine del processo, nell’aprile 1971, gli fu inflitta – quale mandante della strage – la pena di morte, commutata l’anno dopo nell’ergastolo che l’ha tenuto imprigionato fino alla scomparsa, avvenuta il 19 novembre 2017, quando già era in libreria il romanzo di Emma Cline *Le ragazze*, derivato dalle vicende della *Family*, dove prevaleva appunto la componente femminile. E sarà interessante vedere come affronterà il soggetto *Once Upon a Time in Hollywood*, il prossimo film di Quentin Tarantino (in sala dal 26 luglio), che ha affidato il ruolo di Manson all’attore australiano Damon Herriman, evidentemente specializzato nel genere: indossa infatti i medesimi panni in una puntata della seconda stagione della serie Netflix *Mindhunter*.

Coinvolti loro malgrado nell’affaire Manson, i Beatles si stavano approssimando intanto alla fine: l’ultima apparizione pubblica dei Fab Four fu inscenata sul tetto della Apple Corps il 30 gennaio 1969. Al confronto, i rivali Rolling Stones sembravano in salute, a dispetto del caso Brian Jones: estromesso a giugno dalla band e morto il 3 luglio in circostanze equivoche. Dovendo celebrare il ritorno negli States, dove mancavano dall’estate del 1966 per effetto delle grane con la giustizia in patria, e la pubblicazione del nuovo album *Let It Bleed*, nella tappa conclusiva del tour americano vollero emulare il rito collettivo di Woodstock, coinvolgendo alcuni fra i mattatori del raduno di metà agosto: Santana, Jefferson Airplane e il quartetto Crosby, Stills, Nash & Young. Prese forma così il festival gratuito del 6 dicembre all’autodromo di Altamont, nei pressi di San Francisco, la cui

“sicurezza” – su consiglio dei Grateful Dead – venne affidata alla famigerata gang motociclistica degli Hell’s Angels. Risultato: anziché sedare gli animi dei 300.000 presenti, gli “angeli” li attizzarono con atteggiamenti tracotanti e provocatori, fino al sanguinoso epilogo che costò la vita al diciottenne afroamericano Meredith Hunter. L’eco inquietante di quella giornata si riverberò immediatamente nelle sequenze del documentario Gimme Shelter di Albert e David Maysles, datato 1970, ed è riaffiorata di recente nelle pagine di un capitolo del romanzo di Colson Whitehead John Henry Festival: “I ragazzi avevano messo al mondo una cosa nuova, ma non avevano ancora pagato il prezzo. C’era un prezzo che andava pagato”, commenta un personaggio. “La nemesi di Woodstock”, titolò allora Rolling Stone, house organ della controcultura. Tempo dopo descrisse con eloquenza la forza simbolica dell’episodio lo studioso britannico Simon Frith nel saggio La sociologia del rock: “La violenza al festival di Altamont del 1969 fu interpretata come il segnale definitivo che una comunità non può basarsi esclusivamente sul consumo musicale”. Quella violenza non veniva esercitata infatti dall’esterno, tipo i redneck che ammazzano Captain America nel finale di Easy Rider (film uscito nel luglio dello stesso anno): nasceva viceversa all’interno del movimento giovanile, evidenziandone le contraddizioni intrinseche.

Erano le avvisaglie di ciò che sarebbe accaduto con l’avvento del decennio seguente: l’utopia degli hippie e le velleità sediziose del Movement andarono letteralmente in frantumi al contatto con gli anni Settanta, aperti in aprile dall’annuncio ufficiale della separazione dei Beatles. A condensarne il senso in chiave metaforica fu un trittico di lutti a sfondo musicale, degno di una tragedia shakespeariana: il 18 settembre 1970 morì Jimi Hendrix e 16 giorni dopo toccò a Janis Joplin, mentre il 3 luglio 1971 se ne andò Jim Morrison. Si spensero così tre stelle polari del firmamento rock, uccise dalle stesse sostanze che avrebbero dovuto liberarne le menti. Decifrando retrospettivamente l’insieme

di quegli avvenimenti, l'interpretazione è quasi disarmante nella sua ovvietà: l'idea di trasformare la società sull'impulso di moventi anagrafici non era sostenibile, siccome – spiega il sociologo israeliano Shmuel Eisenstadt in *From Generation to Generation* (1956) – le comunità giovanili sono istituzioni transitorie e dunque non possono essere alla base di una controcultura, poiché i loro valori non si oppongono a quelli degli adulti ma rappresentano invece una preparazione a questi ultimi. Prova ne sia il fatto che in seguito alcuni esponenti della generazione dei baby boomer al potere ci sono arrivati realmente, ma adeguandosi al Sistema anziché sovvertendolo: l'ex fiancheggiatore degli hippie Bill Clinton prima, negli States, e poi Tony Blair, cresciuto da ragazzino a pane e Beatles, nel Regno Unito.

Fu così che all'Estate dell'Amore subentrò – parafrasando John Steinbeck – l'Inverno del Malcontento, la cui ricaduta in termini d'identità e consapevolezza è fotografata – anche solo per enunciazione “meteorologica” – nel celebre film di Lawrence Kasdan *Il grande freddo* (1983), oppure nelle pagine di *Vineland* di Thomas Pynchon (edito nel 1990 ma ambientato nel 1984 e imperniato sui personaggi di Frenesi Gates, la filmmaker radicale che tradisce i compagni diventando informatrice dell'FBI, e del suo ex partner Zoyd Wheeler, ancora dissidente nell'era del reaganismo, che tuttavia sopravvive grazie ai sussidi statali). Rimaneva un panorama di macerie: droghe funzionali a specifici stili di vita, non più strumenti di conoscenza; capi d'abbigliamento – dalle camiciole indiane ai jeans laceri – destinati a farsi premesse della moda casual; il misticismo orientale come presagio della New Age; il vegetarianismo quale presupposto del mercato alimentare “alternativo”. E rovistando fra i detriti di quel miraggio troveremmo pure i germogli dell'utopia digitale, sfociata però nel neocapitalismo binario della Silicon Valley: esemplare in tal senso è la figura di Stewart Brand, ispiratore di Steve Jobs (suo il motto “Stay Hungry, Stay Foolish”), in gioventù affiliato ai Merry

Pranksters di Ken Kesey (l'autore di *Qualcuno volò sul nido del cuculo*), precursori delle comuni di Haight Ashbury. C'era infine una musica – il rock – senza più scopo che non fosse vendere dischi e portare pubblico ai concerti: mercanzia anch'esso. “Qualsiasi fossero le sue radicali possibilità culturali negli anni Sessanta, nei Settanta il rock è diventato nient'altro che industria musicale”, osserva Simon Frith nel testo citato poc'anzi. Illuminante il caso dei Rolling Stones, tuttora in attività: creato un proprio marchio discografico, impresso per la prima volta nel 1971 su *Sticky Fingers* (con la famosa copertina a cerniera disegnata dal solito Warhol), emigrarono finanziariamente all'estero per sfuggire al fisco britannico. Era l'“esilio sulla via maestra” cui fu intitolato l'album successivo, uscito nel 1972.

Il presentimento di quanto stava per accadere si sarebbe potuto cogliere volgendo lo sguardo altrove: Costa Est anziché Ovest. New York invece di San Francisco. Distopia metropolitana piuttosto che chimera rivoluzionaria. Per esempio, i Velvet Underground, che nel marzo 1969 pubblicarono il terzo album, primo senza il fondatore John Cale: una collezione di narcotiche ballate targate Lou Reed che si aggiungeva al memorabile esordio, prodotto e illustrato da Andy Warhol, e al seguente *White Light White Heat*, straordinariamente scontroso per l'epoca. Quelle storie di droghe pesanti, sesso estremo e degrado urbano, immerse in un bagno di suoni acidi e scabrosi, costituivano l'antitesi newyorkese al concomitante sogno a occhi aperti degli hippie californiani. Un'epopea negativa incubata in origine al crocevia tra feccia e aristocrazia rappresentato dalla Factory di Warhol, che aveva progettato intorno alla band lo show *Exploding Plastic Inevitable*: ballerini sul palco accanto ai musicisti, addosso ai quali venivano proiettati film sperimentali, firmati da lui e dai suoi collaboratori, e le scariche a intermittenza delle luci stroboscopiche. Sbalorditivo prototipo dello spettacolo multimediale: una novità registrata persino da Marshall McLuhan nel proverbiale *Il medium è il messaggio*. L'accoglienza riservata

alla messinscena sulla West Coast fu ovviamente gelida. Bill Graham, il boss del Fillmore di San Francisco che la ospitò nel maggio 1966, definì i protagonisti “disgustosi batteri newyorkesi”. Replicò il chitarrista Sterling Morrison: “Il semplice fatto che fossimo lì equivaleva a un attacco al loro stile di vita”. Ebbero scarso successo commerciale, i Velvet Underground, ma indirizzarono il corso del rock come forse nessun altro. E non solo: importati oltrecortina dal futuro premier ceco Vaclav Havel, quei dischi ispirarono un gruppo locale chiamato Plastic People Of The Universe, l’arresto di alcuni membri del quale – ai tempi della Primavera di Praga – portò alla nascita dell’associazione dissidente Charta 77. Quando nel paese le cose cambiarono con la caduta del Muro di Berlino, la fase di passaggio fu denominata non a caso Rivoluzione di Velluto.

Appena uscito dai ranghi, John Cale scelse di produrre il primo album degli Stooges di Iggy Pop, allora invischiato in una storia d’amore tossica con Nico, anch’ella reduce dai Velvet. Realizzata in primavera e resa di dominio pubblico a inizio agosto, quella greve pietra miliare svelava il profilo di una band rozza e violenta (si veda a riguardo il documentario biografico del 2016 Gimme Danger, diretto da Jim Jarmusch). Proveniente dai sobborghi di Detroit, il quartetto era guidato dall’Iguana, al secolo James Newell Osterberg Jr.: cantante, acrobata e performer dall’abbigliamento improbabile (tutù, scarpine da golf, elmetto militare...) che si tuffava in mezzo alla folla e abusava di sé stesso, ferendosi o ustionandosi, quasi volesse averare in chiave musicale – estremizzandoli – i precetti del teatro della crudeltà di Antonin Artaud. In quel modo gli Stooges divennero antesignani dell’autolesionismo nichilista del punk, fenomeno tra i cui slogan si ricorda il “Never trust a hippie” – Mai fidarsi di un hippie – coniato da Jamie Reid, il grafico dei Sex Pistols, e immortalato nei dialoghi del film *The Great Rock’n’Roll Swindle* e nei versi della canzone *Who Killed Bambi?*. Pare che il destinatario fosse l’ex hippie

Alberto Campo

Richard Branson (in gioventù fra i pionieri dello squatting a Londra), ossia il signor Virgin, allora semplice impresario discografico e in quanto tale editore della formazione eterodiretta dal “situazionista” Malcolm McLaren. Ma questa è un'altra storia.

FRANCESCO MUZZIOLI

Cos'ha di utopico la distopia

Quando, all'incirca vent'anni fa, mi sono incuriosito alla questione, la distopia era ancora, come dire, "imbozzolata" nella fantascienza e nei dizionari risultava solo il termine medico ("spostamento degli organi in seguito a incidente"). La rapida affermazione di questo genere, adesso ormai autonomo e riconosciuto nell'ambito dell'immaginario collettivo in particolar modo presso i giovani, è evidente e anche facilmente comprensibile. Infatti, il nostro mondo occidentale ha vissuto una fase di grande slancio progressivo culminata infine nell'idea postmoderna di un'utopia realizzata nel presente; solo che, da quel vertice, poteva solo declinare. sicché – con particolare evidenza in Europa, ma in fondo anche nell'impero americano – è iniziata la crisi, non più come ciclica pulsazione, ma visibilmente come inesorabile discesa. Il mito della "crescita" a tutti i costi cozza con il ridursi delle risorse; la popolazione mondiale ha raggiunto numeri tali che un aumento esponenziale porterebbe al collasso. Il capitalismo, rimasto "solo al mondo" e senza alternative, vede come unico avversario la sua stessa elefantiasi. In particolare, i giovani – e ora addirittura i giovanissimi protestatari in corteo – hanno chiare le minacce a tempo ravvicinato per il futuro del pianeta. La distopia è dunque una sorta di incubo in cui siamo immersi e questo spiega perché si sia così diffusa e così rapidamente un po' in tutte le modalità di narrazione, non solo nel

romanzo e nel racconto, ma con particolare dovizia nel film e anche nel fumetto (attendo notizie sui videogiochi dagli appassionati in materia).

Una vera e propria inflazione, che rende la ricerca sempre più smisurata e che insinua due ordini di dubbio:

- 1) il sospetto che, alla fine, si possa innescare un effetto di *assuefazione* e, dopo aver incamerato tante immagini della cattiva sorte futura, non sapremo più preoccuparcene quando ci saremo dentro (ed è forse già così);
- 2) la diffusione commerciale comporta, secondo la norma invalsa del “popolare”, una semplificazione, cioè una struttura standardizzata (presa di coscienza dell’eroe, lotta contro il nemico umano o naturale, vittoria o sconfitta) e una caduta di spessore della tecnica (linguaggio e/o immagine), concentrando ogni valenza nel contenuto e nella immedesimazione nella storia, risolvendo quindi la *fiction* in un effetto emotivo di breve durata. La possibilità di distopie d’autore (in passato, per esempio e tanto per fare qualche nome, Grass, Volponi, Saramago) si confonde sempre di più con gli esiti meno problematici e meno elaborati.

C’è bisogno di avviare una attenta riflessione. Occorrerà partire dalla distinzione tra le distopie catastrofiche-apocalittiche (quelle che possono arrivare alla fine del mondo e alla rappresentazione dell’ultimo uomo) e le distopie dispotiche e totalitarie (dove il mondo non finisce, ma la catastrofe è che continui così, senza speranza: «He loved Big Brother», la sconsolata conclusione di *1984*). Il primo tipo è sulla cresta dell’onda, sulla scia dei segnali inascoltati del disastro ambientale (surriscaldamento, inquinamento del terreno, clima impazzito, desertificazione, migrazioni e quant’altro); ma secondo i puristi le vere distopie sarebbero soltanto le seconde. Seguendo quest’ultima ipotesi la distopia si presenterebbe come il genere parallelo al “terrore” novecentesco e ai suoi regimi totalitari; anzi, per essere più precisi

(testi Zamjatin e Orwell e anche il nostro Alvaro de *L'uomo è forte*), sarebbe un genere fondamentalmente anticomunista. È vero che non tutte le tirannidi immaginarie hanno caratteri di sinistra (per dire, *Il tallone di ferro* di Jack London è chiaramente destrorso – il regime, non il libro, *of course*), tuttavia la critica dello stato sovietico avrebbe la precedenza a ragion veduta: infatti, se consideriamo la distopia una anti-utopia, e cioè lo svelamento della repressione connessa alla imposizione di uno stato politico fatto a “lume di ragione”, questa posizione ha più senso di fronte a quella società che ha proclamato l'utopia in terra, riducendo poi l'uguaglianza all'omologazione sotto un potere liberticida. Più in generale, viene messa in dubbio ogni “pianificazione sociale”, in quanto gli assetti organizzati secondo un progetto conterrebbero un quanto di obbligo e di adeguamento al meccanismo ben ordinato, a partire dalla *Repubblica* di Platone passando per l'*Utopia* di Moro e perfino nelle armoniche combinazioni di Fourier. Tanto più con il “socialismo in un solo paese”, dove ovviamente il progetto di “società senza classi” faceva i conti con l'arretratezza, le resistenze, le pressioni esterne, e si trasformava ben presto in spietato controllo poliziesco. L'immaginazione peggiorativa non doveva far altro che allargare questo perverso su base più ampia e renderlo ancor più capillare di quanto non fosse: e arriviamo alla stanza 101.

Che nel secondo Novecento le cose siano cambiate e che si accampi all'ordine del giorno un potere più “morbido”, che ottiene risultati ancora più sicuri attraverso la gestione della “fabbrica del desiderio” e l'ammanimento di piaceri, è l'argomento di Huxley contro Orwell, la rivendicazione di *Brave New World* nei confronti di *1984*. È del 1958 il *Brave New World Revisited*, in cui – pur riconoscendo la congruità dell'incubo orwelliano nel periodo precedente – Huxley sostiene che è avvenuto un cambiamento di scenario più vicino alle sue previsioni. Non che sia caduto il controllo sociale, ma si esercita non solo e non tanto «mediante il castigo [punishment]», piuttosto «in misura sempre maggiore

mediante metodi più efficienti di premio [reward] e di manipolazione scientifica»¹. Nell'ambito democratico, il potere ha la parvenza del consenso e deve quindi basarsi sulla persuasione, sulla "propaganda"; Huxley la descrive in termini straordinariamente attuali: «la propaganda per l'azione dettata da impulsi inferiori all'interesse, ricorre a prove false, mutile, incomplete, evita il rigore della logica, cerca di influenzare le sue vittime ripetendo frasi vuote [catchwords], attaccando furiosamente un capro espiatorio [scapegoats], indigeno o straniero, accomunando scaltro le peggiori passioni con gli ideali più alti, sì che la crudeltà [atrocities] possa commettersi nel nome di Dio, e la più cinica *Realpolitik* possa trattarsi come questione di principio religioso e di dovere patriottico»².

Recentemente, il libro di Elisabetta Di Minico *Il futuro in bilico*³ ha egregiamente recapitolato i caposaldi delle distopie dispotiche; non solo, ma ha corredato la sua ricerca di un prospetto basato sui dati provenienti dalla realtà davvero impressionante, da cui vediamo che le immaginazioni sono, in definitiva, molto somiglianti ai fatti. E vediamo anche quanto terreno continuano a prendere non solo i *poteri suadenti*, ma anche quelli che l'autrice chiama i *poteri dominanti*, in poche parole quanto ancora operi nel nostro mondo la violenza, nelle "zone grigie" e addirittura alla "luce del sole". La distopia, insomma, diventa un segnale che denuncia la crescita dell'autoritarismo e il rischio di nuove "guide", sebbene, per il momento, da noi, solo col grado di capitano... Del resto, il grande boom economico della Cina dimostra che l'assenza di democrazia fa salire il pil: forse qualcuno, sotto sotto, ci sta pensando.

Insomma, la distopia presenta il conto all'utopia: e non solo quando quella è realizzata e deve aggiustarsi con la realtà oppure

¹ A. Huxley, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 1991, p. 263.

² *Ibidem*.

³ Cfr., E. Di Minico, *Futuro in bilico*, Milano, Meltemi, 2018.

viene realizzata male; il baco starebbe addirittura nella logica, perché se fosse mai possibile costruire una organizzazione sociale perfetta, allora non ci sarebbe più storia e ogni cambiamento sarebbe un guasto, quindi da impedire. L'obiezione radicale riguarda il problema dell'integrazione tra il sistema collettivo e l'individuo: si può immaginare un rapporto che non preveda sacrifici di libertà e non contempra omologazioni e soppressioni delle diversità? Alla fine, anche senza aspettare la prova dei fatti, pure le più generose ideazioni scricchiolano: penso a quel caso limite che è l'utopia anarchica di Anarres nella fantascienza di Ursula Le Guin, che non a caso aggiunge al suo *The Dispossessed* (1974) il sottotitolo *An Ambiguous Utopia* – la titolazione della traduzione italiana, *I reietti dell'altro pianeta (quelli di Anarres)* cancella completamente l'avvertimento preliminare dell'ambiguità dell'utopia... Il limite, cioè, della stessa immaginazione utopica, che è quello di non poter escludere la deviazione. Il modo con cui la Le Guin costruisce la sua società anarchica – per altro concepita da una fondatrice femminile, Odo – è effettivamente affascinante: libera scelta, solidarietà, abolizione della proprietà privata, porte aperte, struttura cellulare. Il tutto su di un satellite inospitale, per cui si tratta principalmente di fatica e sofferenza, la fratellanza comincia «in shared pain», nel condividere il dolore; mentre nel pianeta fertile, Urras, tutto va come da noi (come andava da noi all'epoca del romanzo, uscito nel 1974), con i domini pesanti delle dittature contrapposte capitalista e comunista. E tuttavia anche nel luogo delle migliori aspirazioni, il problema di come organizzare la libertà urta necessariamente contro i residui di egoismo («stop egoizing!», smetti di “egoizzare”) e soprattutto con quella quota di egoismo positivo contenuta nell'arte. C'è forse un eccessivo romanticismo in questa supposizione di una eccedenza artistica, ma quello che interessa qui è che anche l'utopia più libertaria che sia pensabile si vede costretta a processare e a emarginare. Il dibattito sui principi e sul quanto di apertura possibile nella società diventa animato nella parte finale del romanzo e il suo punto più

problematico è proprio il rapporto tra giustizia e violenza: «You don't mean justice, you mean punishment. Do you think they're the same thing?»⁴.

Sono in antitesi, dunque, distopia e utopia, sebbene, da un certo punto di vista, siano entrambe prodotti della fantasia. È vero che non solo il contenuto, ma anche la loro forma è diversa: l'utopia, essendo un mondo che ha raggiunto la stabilità del *non plus ultra*, non può che consistere in una *descrizione*, con un viaggiatore proveniente dall'esterno accompagnato in visita guidata per illustrargli le modalità organizzative e magari raccontargli come si è costituito l'"ottimo sistema"; la distopia, invece, è più specificamente narrativa, il suo protagonista è interno al mondo oppressivo, è il soggetto di uno scarto, deviante rispetto al potere assoluto, che deve essere riassorbito a meno che non riesca a fuggire. Nella specie catastrofica l'eroe è uno avvertito del pericolo che però non riesce a scongiurare, salvo salvataggi *in extremis*. Questa distinzione tra il narrativo-distopico e il descrittivo-utopico è stata posta da Fredric Jameson in un suo libro ingiustamente trascurato (e per quanto ne so non ancora tradotto in italiano) intitolato *The Seeds of Time*⁵, i semi del tempo. Jameson, inoltre, sottolinea un'altra differenza di non poco conto: mentre l'utopia abita spazi esotici e tempi molto lontani, la distopia si attesta sul *near-future*, un tempo abbastanza vicino. Per dire, Orwell pospone solo due numeri e nel 1948 immagina il 1984... La distopia avrebbe quindi una immaginazione meno fertile, meno sfrenata: in fondo, non userebbe per intero il potere dell'immaginazione che è essenzialmente un potere positivo in quanto oltrepassa i limiti della realtà. Nella immaginazione del peggio è come se la esuberanza fantastica tornasse ad assoggettarsi all'esistente. Una immaginazione frenata? Potremmo dire una immaginazione

⁴ Questo passo può essere tradotto in italiano nel modo seguente: «Tu non vuoi dire giustizia, tu vuoi dire punizione. Credi che siano la stessa cosa?» (U. Le Guin, *I reietti dell'altro pianeta (Quelli di Anarres)*, Milano Tea, 2002, p. 308).

⁵ Cfr., F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York, Columbia University Press, 1994.

costretta a essere *conseguenziale*, che ci mostra come andranno le cose se le lasciamo andare come vanno.

Questo aspetto della distopia mi pare si possa definire un “realismo iperbolico”. Se le immagini dei disastri “reali” provenienti dal mondo non riescono ad ammaestrare e a generare comportamenti adeguati e contromisure all’altezza dei pericoli, non resta che mettere sotto gli occhi le tappe presumibili di questa *discesa*. Per colpire un pubblico abituato ai traumi di intrattenimento della *fiction* non resta che accentuare la portata del trauma fino all’esito più nero (la società-campo di concentramento, la fine del mondo). Però, proprio togliendo alla rappresentazione il tempo profetico, che sarebbe il futuro: la distopia più efficace si narra al presente, tempo paradossale in quanto il racconto dovrebbe riguardare di solito fatti *già avvenuti*, il presente è il tempo dell’evidenza incontrovertibile della presa diretta, *camera eye* (la retorica lo classificava come *ipotiposi*). Magari, in alcuni casi, in sede di appendice si guarderà la storia come passata e – non si sa come – superata: è di questo tipo la nota sul *Newspeak* aggiunta a *1984*, o anche quella del *Racconto dell’ancella* di Margaret Atwood (1985): paratesti (direbbe Genette) che servono a *oggettivare* e quindi a rafforzare ancor di più la veridicità della testimonianza. Che poi il problema della distopia sia quello di non reggere fino in fondo sul suo punto negativo, lo vediamo in una miriade di soluzioni hollywoodiane del mondo salvato contro ogni aspettativa. Tentazioni di recupero sono all’ordine del giorno, il consumatore di narrativa non vuole restare con l’amaro in bocca. Allo stesso modo, è frequente la tentazione del *serial*, per cui le continuazioni lasciano sempre aperta la porta della speranza. Mi pare significativo il caso della Atwood di *Oryx and Crake*, che finiva in sospeso sullo scontro del protagonista, superstite solitario, contro i sopravvissuti cattivi, mentre le riprese successive hanno mostrato che il mondo atwoodiano non era poi affatto spopolato, altro che *l’ultimo degli*

uomini,⁶ come intitolava troppo frettolosamente la traduzione italiana della prima puntata! (Adesso bisognerà controllare come continua l'*Ancella* nei *Testamenti*...).

Un realismo senza mimesi? la distopia non può negare, d'altro canto, di appartenere ai generi dell'irreale, che stanno dalla parte diametralmente opposta al romanzo storico. Per questa via, potrebbe imparentarsi all'allegoria, la quale pure parla della realtà attraverso "altro" e mediante figure, per una via indiretta. Anche riguardo all'allegoria si è potuto parlare di *realismo allegorico*. Del pari la distopia è senza referente immediato (quello che racconta non è avvenuto, almeno non ancora) e tuttavia è proprio di noi che intende trattare. Ma non c'è soltanto questa vaga parentela. Distopico e allegorico possono intrecciarsi con una sorta di gradazione, quanto alla costruzione del mondo possibile, da un massimo di rappresentazione realistica (luoghi riconoscibili, date ravvicinate, ecc.) a un massimo di irrealtà (non-luogo, fuori del tempo, ecc.). Un primo grado di allegorismo può essere esemplificato con *Cecità* di José Saramago (1995). L'assunto del libro – la cecità che si diffonde in contagio irrefrenabile – potrebbe portare a una classificazione tra le distopie epidemiche: tale l'antesigiano *The Last Man* di Mary Shelley, dove il genere umano era sterminato dalla peste; e vi sarebbero compresi i vari colori della *Scarlet Plague* di London o della *green Death* di Vonnegut (in *Slapstick*). Saramago compendia evidentemente un buon numero i temi distopici dell'imbarbarimento, dello sfaldarsi della società nella lotta di tutti contro tutti, arrivando a un inferno «reso più infernale dell'inferno», alla città come «immensa pattumiera»; fino al punto che, per salvaguardare l'umano, si può essere costretti a uccidere. Dice un personaggio: «siamo regrediti all'orda primitiva (...), con la differenza che non siamo più qualche migliaio di

⁶ Cfr. M. Atwood, *L'ultimo degli uomini*, Milano, Ponte alle Grazie, 2003, versione italiana di *Oryx and Crake*, edito nel 2003 da McClelland & Stewart. A questo testo hanno fatto seguito *L'anno del diluvio*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010; e *L'altro inizio*, Milano, Ponte alle Grazie, 2013.

uomini e donne in una natura immensa e intatta, ma migliaia di milioni in un mondo spolpato ed esaurito [descarnado e exaurido]»⁷. Però a ben vedere l'avvertimento del romanzo non è assolutamente quello di stare attenti a una buona profilassi oculistica. Il testo di Saramago ha un punto decisivo di discostamento dalla realtà nel fatto che la sua cecità è bianca e non nera, sfugge completamente agli accertamenti della scienza medica, si diffonde in modo immotivato e altrettanto senza spiegazione sparisce all'improvviso. Alcune battute ci mettono sulla strada: «eravamo già ciechi nel momento in cui lo siamo diventati». La cecità di cui il libro fa “saggio” (il titolo originale è *Ensaio sobre a Cegueira*: l'editore italiano, nell'amputarlo, ha dovuto temere che venisse repertoriato nella saggistica...) è dunque l'indifferenza verso gli altri, il passare accanto ai morti e ai morenti senza vederli. Una riprova della valenza allegorica di questa distopia è, nella parte finale, la scena impressionante della chiesa con le immagini sacre, crocefissi e madonne, angeli e demoni, tutte con gli occhi bendati, una immagine che sarebbe immotivata e illogica (le opere artistiche non hanno sguardo) se non volesse significare che anche la religione, malgrado tutte le sue affermazioni di amore universale, ricade nell'addebito.

Un più completo e compiuto allegorismo lo troviamo ne *Lo spopolatore* di Samuel Beckett (1970). Qui non solo il luogo è imprecisato, ma non si conosce nemmeno il suo rapporto con il mondo esterno. Ci si trova immersi in un contenitore cilindrico di cui sono specificate con grande precisione le dimensioni, 50 metri di circonferenza e 16 di altezza, nonché la presenza di alte nicchie con gallerie e scale per arrivarci. Si indica inoltre nel numero di 200 i corpi che vi sono contenuti in uno stato quasi primitivo. La luce debole e giallastra insieme alla ressa rendono difficile l'identificazione, ma il testo ci dice che sono «dei due sessi e di ogni età». Si tratta di “corpi”, che assumono posture diverse e che sono

⁷ J. Saramago, *Cecità*, Torino, Einaudi, 1998, p. 245.

attivi in gran parte in un continuo cambiamento di stato, da cui non traggono – sembrerebbe – alcun piacere o giovamento ma che perseguono con costanza incrollabile. All'interno del cilindro il movimento è frenetico ma ordinato, retto da codici e norme non scritte, imperscrutabili ma coatte. I reclusi (ammesso che lo siano: nulla specifica se siano prigionieri o per quali colpe) si suddividono in tipologie: scalatori, portatori, cercatori e sedentari. Il mondo che deriva dalle loro dinamiche collettive sembra essere assolutamente individualista (ciascuno persegue il proprio obiettivo, i coniugi non si riconoscono nemmeno più), ma possono improvvisamente coalizzarsi aggressivamente nel caso di trasgressioni alla prassi comune («Ci sono infrazioni che scatenano contro il colpevole [fautif] un furore collettivo sorprendente in esseri in complesso pacifici [paisibles] e indifferenti gli uni agli altri»⁸), oppure virare verso la depressione. Il testo conserva sempre una posizione descrittiva per niente partecipante o empatica, nemmeno quando si arriva al limite dell'umano: colui che narra (e che dovrebbe essere una voce esterna, senonché non si è affatto sicuri che ci sia un "fuori"), si propone di darci l'«aperçu du séjour», una visuale all'ingrosso dell'ambiente. La distopia potrebbe riconoscere in questo spazio opprimente uno spietato campo di prigionia, man mano *spopolato* da esecuzioni sommarie; ma l'allegoria s'impone e ci obbliga a considerare il cilindro privo di coordinate come la figura della lotta per la vita e della solitudine generale. Come vuole la riduzione all'essenziale di Beckett, tutto si confina nel corpo e tende al silenzio dello "stato finale".

L'allegoria del nulla è a stretto contatto con la distopia e ce lo mostra un autore che precede Beckett e cioè Franz Kafka. In questa sede vorrei toccare brevemente uno dei racconti kafkiani che più si avvicinano al tenore della distopia: *In der Strafkolonie*, Nella colonia penale. È un racconto datato al 1914, quindi in anticipo sulle distopie più classiche. Il suo tema è la tortura ed è un

⁸ S. Beckett, *L'immagine. Senza. Lo spopolatore*, Torino, Einaudi, 1989, p. 47.

tema davvero distopico: però, rispetto alla stanza 101 di Orwell, dove il prigioniero incontra il proprio terrore personale e finalmente si arrende, Kafka si inventa una tortura assai elaborata che non serve a far confessare e neppure a correggere il refrattario, bensì a *pubblicare* la condanna a morte e nello stesso tempo a eseguirla: la macchina scrive, per così dire, la colpa sul corpo del condannato dissanguandolo lentamente. La crudeltà del sistema è aumentata dal fatto che la sanzione avviene senza alcuna regolarità in un ambiente militare dotato di un potere assoluto. Qui la tortura non è assolutamente psicologica, ma – ancora peggio – puramente meccanica e fine a se stessa.

Quanto all'ambiente, Kafka costruisce uno spazio non ben delineato, un'isola con un apparato militare evidentemente fanatico della disciplina e colloca la sua colonia penale in una valle solitaria, in una condizione di grande isolamento, che contribuisce all'immagine di un mondo separato, perciò in quanto tale disponibile all'allegorismo. Qui arriva l'esploratore (*Der Reisende*), una sorta di inviato straniero, cui un ufficiale descrive le procedure e il funzionamento della enorme macchina nelle sue parti, il letto, il disegnatore e l'erpice. L'illustrazione è condotta con enfasi sull'alta qualità della giustizia ed è talmente particolareggiata sui dettagli e le fasi della tortura (il tampone che entra nella bocca, i movimenti degli aghi, l'ovatta che si riempie di sangue, ecc.) da produrre una buona dose di raccapriccio. Ma l'intento di Kafka non sembra quello di polemizzare verso la crudeltà dei rapporti di subordinazione nell'esercito. La cosa interessante è che qui per lungo tratto il testo presenta quella stessa caratteristica di esposizione a un visitatore che è la modalità classica dell'utopia, solo rovesciata di contenuto. Ciò che viene esaltato è, per noi che leggiamo attraverso il punto di vista dell'estraneo, semplicemente orribile. Nello sviluppo del racconto, però, avviene un ulteriore rovesciamento. L'esploratore fin dall'inizio non condivide i metodi locali, ne è allibito; lo stesso nuovo comandante ha disertato l'esecuzione e pare intenzionato ad archiviarne la tradizione. Ci

troviamo ben presto in una distopia contraddittoria perché il sistema della tortura non si trova sostenuto da un regime ferreo, ha degli oppositori nelle stesse gerarchie militari ed è avversato da una fronda umanitaria, per cui sembra quasi essere una pratica in decadenza. Infine, di fronte al sostegno negato dall'osservatore straniero, l'ufficiale vuole dimostrare lui stesso la validità della macchina e si sostituisce al condannato. Ma l'esperimento va a rotoli, la macchina si sfascia («la macchina evidentemente andava in pezzi [ging offenbar in Trümmer]»⁹) e l'ufficiale viene ucciso senza quell'estasi che sarebbe dovuta comparire, a suo dire, sul volto del condannato. Il fatto che la macchina della legge non vada a buon fine e ne esca il danno per il suo stesso zelante servitore, significa soltanto che essa non funziona mai bene e che tutti ne sono danneggiati. Commentano Deleuze e Guattari (in *Kafka. Per una letteratura minore*): «Se la macchina della *Colonia penale*, in quanto rappresentante della legge, sembra arcaica e superata, ciò non è affatto dovuto, come spesso si è detto, al fatto che ci sia una nuova legge più moderna, ma al fatto che la forma della legge in generale è inseparabile da una macchina astratta autodistruttiva, che non può svilupparsi concretamente». Mentre a livello di trama la distopia viene contraddetta e si risolve positivamente, il povero condannato, accusato di una colpa minima, si salva e il feroce ufficiale perisce – cosa che certo non avviene all'O'Brien di *1984* – invece a livello di significato allegorico la distopia persiste, tant'è che l'esploratore, per nulla trionfante, parte senza indugi lasciandosi l'isola alle spalle.

Come si vede, le distopie d'autore risultano *complesse* e *problematiche*. cosa che non avviene nella profluvie attuale delle distopie, per così dire, *lineari*. Un altro rapporto interessante è il rapporto, invero sottile, con l'ironia. Come sarebbe? Nell'ironia si ride, si obietterà, nella distopia non c'è davvero niente da ridere! Tuttavia, a ben vedere, in comune con l'ironia qualcosa c'è: il

⁹ F. Kafka, *Racconti*, Milano, Mondadori, 1970, p. 315.

paradosso della negazione del significato. Nell'ironia si dice il contrario, nella distopia la contrarietà sta nel fatto che la distopia non vuole essere realizzata, vuole essere smentita. Non mette avanti il peggio perché un domani si possa dire che aveva visto giusto e nemmeno vuole essere una guida per dittatori e aspiranti "Grandi Fratelli"; tutto all'opposto, la distopia è la forma finzionale di una esortazione sostanzialmente morale a far sì che quei fatti non avvengano, che quelle situazioni non si realizzino, convincendo a mutare rotta proprio alla luce delle *estreme conseguenze* esposte. È un avvertimento, un campanello d'allarme. L'effetto del *realismo iperbolico* è proprio questo: vedendo le città sommerse dovremmo impegnarci a impedire il surriscaldamento; vedendo gli orrori del "Benefattore" (Zamjatin¹⁰) dovremmo diffidare dei leader aggressivi, vedendo il campo di concentramento rifatto a *reality* (Nothomb¹¹) dovremmo preoccuparci per gli esiti della *società dello spettacolo*, e così via...

Ma c'è di più. Come nei rispetti dell'allegoria, così anche con l'ironia si può dare un intreccio. Senonché la distopia in chiave umoristica, paradossale, straniante, sembrerebbe subire un rovesciamento. Infatti, se diciamo antiantropocentricamente che l'estinzione dell'uomo non è un gran male, perché libererà il pianeta dal suo ospite più invadente e distruttivo, qualcuno potrebbe prenderci alla lettera e gioire dei disastri, accoglierli con compiacimento e magari agire per accelerarli. Epperò l'esito non è affatto questo. Come esempio ho citato già altre volte *Galápagos* di Kurt Vonnegut (1985). Qui la prospettiva del futuro vede l'essere umano trasformato fisicamente: avrà la testa piccola, le pinne al posto delle mani, sarà coperto di pelame, vivrà di pesca; insomma, una rianimalizzazione in piena regola che produrrà l'impossibilità della violenza, perché dopo questa mutazione non si potrà neanche «immaginare che qualcuno pratici o subisca la tortura. Come

¹⁰ Cfr. E. Zamjatin, *Noi*, Milano, Lupetti, 2007. Si badi che il testo originale è datato 1920.

¹¹ Cfr. A. Nothomb, *Acido solforico*, Roma, Voland, 2005.

sarebbe possibile inscenare una caccia all'uomo, ora che la gente ha imparato a nuotare così in fretta, a restare sott'acqua così a lungo?»¹² (il testo originale aggiungeva: «How you even capture somebody you wanted torture with just your flipper and your mouth?»). Un futuro disastroso per i torturatori, ma idillico dal punto di vista dei naturalisti. Utopia, per Vonnegut, senonché non di quella tutta pianificata e razionale: al contrario, il cambiamento avviene a opera non della ragione, ma del caso e dell'incapacità con cui uno squinternato gruppo di sopravvissuti raggiunge le isole Galápagos, proprio mentre il resto dell'umanità viene colpito da un virus sterilizzante. Certo, anche Vonnegut punta il dito su alcuni mali; la guerra, la finanza e le assurdità del capitalismo avanzato, soprattutto il «big brain», il cervello troppo sviluppato. Naturalmente siamo nel paradosso dello straniamento, con un piede dentro e un piede fuori, in quanto l'autore continua a far lavorare il suo, di cervello, e si rivolge a quelli dei suoi lettori perché lo usino. Depreca il genere umano attuale, ma giocoforza ne fa parte. Solo che, guardandosi da fuori, arriva fino alle scuse «cosmiche»: «sento il dovere di scusarmi in nome della specie cui appartengo. E non ho altro da dire»¹³ (testo originale: «I feel like apologizing for the human race. That's all I can say»). In questa posizione dentro-fuori, la scrittura guadagna una grande libertà compositiva: procede per brevi segmenti, salta continuamente da un'epoca all'altra, anche grazie alla versatilità del punto di vista di un narratore-fantasma, anticipando le conclusioni e mettendo in luce volta a volta la fortuità degli eventi.

Come già mi è capitato di sottolineare (e faccio ammenda della monotonia) per certi versi *Galápagos* è il contrario di *Cecità*: la parabola di Saramago vuole dimostrare la resistenza dell'umanesimo (la *pietas*) anche nei momenti di barbarie più profonda; Vonnegut non vede altra redenzione che l'ironia della

¹² K. Vonnegut, *Galapagos*, Milano, Bompiani, 2000, p. 152.

¹³ *Ibidem*, p. 89.

sorte. Tuttavia, la distanza è minore di quanto sembri: potrebbe sembrare, a prima vista, che, nel caso di Vonnegut, la distopia sia impropria, che l'“in fondo è meglio così” funzioni in senso disfattista, facendo cadere la spinta etica e l'appello all'impegno, inducendo la rinuncia di fronte a un male assunto come inevitabile e addirittura alla fine meritato. Ma, se osserviamo con attenzione, non è assolutamente così: se è vero che l'ironia insinua il dubbio che l'ammonimento possa non andare a buon fine, è altrettanto chiaro che il suo scopo non è di convincere il destinatario a favorire il collasso, semmai costituisce un ammonimento ulteriore. Non si tratta – essa sostiene implicitamente – di salvare la supremazia dell'uomo sulla Terra o di rimandarne il crollo, si tratta piuttosto di modificarne alla radice l'atteggiamento secondo una norma di compatibilità con l'ambiente e con gli altri esseri viventi sul pianeta. Altro che resa! La distopia ironica rappresenta un umanesimo affatto *radicale* e viene a coincidere, compiuto un intero giro dialettico, con la massima utopia.

Come si vede la distopia, malgrado i rischi di standardizzazione, continua ad avere in sé una buona ricchezza di ipotesi (almeno pari alla quantità di allarmi cui risponde) e una certa quantità di risvolti. La distopia *dà da pensare*. Anche perché, come abbiamo visto, è – più ancora che un modo di rappresentazione – una scrittura della sfida. Essa scommette con il lettore sull'esito futuro e sta a noi vincere la scommessa evitando che quel futuro avvenga. Mi torna in mente spesso quel passo dello *Zibaldone* di Leopardi contro il “lieto fine”: il “lieto fine”, scrive Leopardi, ci appaga e ci consola, mentre al contrario se il fine è “tristo” continuiamo per più tempo ad arrovellarci sul problema. La distopia possiede un analogo “prolungamento dell'effetto”. E contiene una speranza implicita che, alla luce delle conseguenze, il corso possa mutare. In fondo, la sua insistenza a comunicare comprende l'ipotesi che coloro che stanno assistendo indifferenti alla catastrofe possano aprire gli occhi. La Distopia come utopia estrema. In fondo è sempre stato così: come quando ha polemizzato con il comunismo era a favore

Francesco Muzzioli

di un comunismo autentico, così quando mette in guardia dai rischi dell'utopia ingessata è pensando a un'utopia più mobile e flessibile. Non contro la ragione, ma per un di più di ragione.

DIDIER CONTADINI

*Un'etica possibile nel quotidiano
La Comune di Parigi
come sperimentazione utopica secondo H. Lefebvre*

*On l'a tuée à coups de chassepot,
À coups de mitrailleuse
Et roulée avec son drapeau
Dans la terre argileuse.
Et la tourbe des bourreaux gras
Se croyait la plus forte.
Tout ça n'empêche pas Nicolas
Qu'la Commune n'est pas morte.
Tout ça n'empêche pas Nicolas
Qu'la Commune n'est pas morte!*

Eugène Pottier, *Elle n'est pas morte!*

Henri Lefebvre è un teorico che ha costantemente posto l'accento sul tema dell'utopico e dell'utopia, riconoscendovi un concetto che lega la rivoluzione del modo di produzione capitalistico e la trasformazione radicale dei modi di darsi dei rapporti quotidiani tra gli individui. Mai separatosi da una prospettiva marxista di critica del reale e dall'idea della necessità imprescindibile di una rivoluzione globale, ma presto allontanatosi da un'adesione passiva a un dogma dominante, egli ha fatto uso di questo plesso nozionale per connettere gli elementi separati e contestatari rinvenibili nelle pieghe del reale, dunque per coltivare le sue contraddizioni, per far crescere il *possibile* disperso nel quotidiano, per provocare la scintilla capace di trasfigurare il "grigio" agire routinario. È in conformità a questo intento al contempo epistemologico, etico e politico che il pensatore di Hagetmau richiama l'esperienza potente, originaria, ispiratrice della Comune parigina del 1871, in cui almeno una parte dei protagonisti era consapevole di stare scrivendo la storia. Nel *Cri du peuple* di fine marzo del 1871, leggiamo significativamente:

La Commune est proclamée. C'est aujourd'hui la fête nuptiale de l'idée et de la République. Demain, citoyens-

soldats, pour féconder la Commune acclamée et épousée la veille, il faudra reprendre, toujours fiers, maintenant libres, sa place à l'atelier et au comptoir. Après la poésie du triomphe, la prose du travail¹.

Per poter cogliere la funzione etica che la Comune parigina ricopre all'interno del pensiero di Lefebvre, proponiamo un excursus lungo il quale faremo emergere la trama di nessi concettuali che legano tra loro l'evento storico della Comune, la nozione di utopia e la rivendicazione di una socialità radicalmente altra ma concretamente possibile in base a una eticità di fondo che, in una certa misura, attende di potersi manifestare pienamente.

A instradarci è la *Premessa* apposta al lavoro collettaneo *Du contrat de Citoyenneté*, reso pubblico in occasione della ricorrenza dell'anniversario della Rivoluzione francese. Sin dalle prime righe gli autori, raccolti intorno a Lefebvre nel cosiddetto *gruppo di Navarrenx*, si domandano:

Contratto di cittadinanza? Si tratta di andare verso una nuova etica e un nuovo modo di vita. Si tratta di andare verso nuovi rapporti tra individuo e società, individuo e Stato. Se quest'ultimo è un'istituzione che opprime, è anche un'istituzione che organizza. Ciò complica il processo di consunzione dello Stato, dello Stato-nazione. Contratto di cittadinanza non significa però rinunciare a questa consunzione, a questa fine dello Stato. Tutt'altro! Quello che

¹ Editoriale «La Fête» del *Cri du peuple*, giovedì 30 marzo 1871, riportato in H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, La fabrique, Parigi 2018, p. 327. Avvertenza generale: laddove i testi citati siano in lingua, le traduzioni sono sempre nostre.

bisogna fare, è cogliere le vie che ai nostri giorni vi conducono².

Queste problematiche sono quelle che senza dubbio muovono Lefebvre per primo quando deve formulare il proprio progetto utopico e quando, per farvi riferimento, si richiama alle esperienze storiche che permettono di concepirne la possibilità e l'esempio pratico. È «in questa prospettiva che bisogna intendere “contratto di cittadinanza”: instaurazione di nuovi rapporti tra le istituzioni e la gente»³. Un nuovo ordine di relazioni che, prima ancora di essere politico-istituzionale, è espressione di una nuova e diversa eticità, in cui il livello di sintesi istituzionale – simbolica, rappresentativa e vincolante – non fa più riferimento a categorie quali il potere, la violenza e il dovere giuridicamente garantito.

1. “Apprendere a vivere”

All'inizio degli anni '70 del secolo scorso, Lefebvre dirige un convegno dedicato all'*Actualité de Fourier*, che significativamente si tiene al *Centre du Futur* di Arc-et-Senans. La riattualizzazione di un autore per lo più ricordato dalle posizioni (teoriche e politiche) riformiste è motivata dal fatto che nel suo pensiero si può ritrovare un elemento specifico irriducibile al riformismo stesso: il desiderio costante di «non accettare più il quotidiano e il vissuto fuggendo altrove, nell'astrazione o nel sogno, nella letteratura e nella scrittura, nelle immagini e nei simboli, in breve, attraverso scappatoie»⁴. Nel pensiero e nella proposta etico-politica di «Fourier l'utopista», al netto di contraddizioni e derive, vi è l'incontro tra la «conoscenza del reale» e il «volere che libera dal

² H. Lefebvre et al., *Du contrat de citoyenneté*, Ed. Syllepse-ed. Périscope, Parigi 1990, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ H. Lefebvre, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Actualité de Fourier*, Edizioni Anthropos, Parigi 1975, p. 10 [anche le citazioni successive].

reale» con lo scopo dichiarato di «apprendere a vivere» – in opposizione esplicita a ogni «logocentrismo» e «logomachia». L'*ipotesi Fourier* è dunque una proposta forte: riconoscere nella prefigurazione utopica non la fuga in un altrove, specchio del presente, bensì l'intervento deciso e preciso *per* e *nella* trasformazione della quotidianità.

L'appello al Vivere, in Fourier, è un appello al corpo totale: sesso e cervello, e il gusto, e l'odorato; cosa che richiede il possesso di un'arte della cucina come di un'arte dell'amore, dei profumi, degli edifici. E così via. Il corpo non frammentato dalla «civiltà», produttore di armonia, ha molte esigenze⁵.

Questo passo chiama in causa nuclei del pensiero lefebvriano rilevanti per il nostro procedere. Anzitutto, l'idea che non sia sufficiente interrompere il processo economico di generazione del capitale dal pluslavoro affinché i parametri dominanti della formazione sociale in cui viviamo siano rivoluzionati. In secondo luogo, l'idea che la trasformazione debba passare dalla fisicità delle relazioni tra gli individui. Infine, l'idea che questo complesso debba essere pensato come trasformazione dell'eticità moderna⁶. Dunque, Lefebvre rinvia implicitamente al dibattito intorno alla forma etica che devono assumere i rapporti sociali una volta abolito il capitale e instaurata la società socialista/comunista; un dibattito a lungo serpeggiato, più o meno carsicamente, nel *milieu* marxista e che ha assunto la forma predominante del legame tra la

⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶ In tal senso si esprime più chiaramente André Vergez, uno degli altri oratori del convegno, la cui posizione d'altra parte è solo relativamente riconducibile a quella di Lefebvre: «Fourier è un autentico precursore di Freud e di Wilhem Reich: annuncia l'etica del desiderio e della non-repressione celebrata oggi, in particolare dall'Internazionale Situazionista» (A. Vergez, *L'immoralisme religieux de Charles Fourier*, in H. Lefebvre (a cura di), *Actualité de Fourier*, cit., p. 21).

normatività morale kantiana e il dettato marxiano⁷. Contro questa ipotesi, Lefebvre propone un connubio radicalmente alternativo: quello tra la riflessione marxiana, *ça va sans dire*, e un certo Nietzsche. Il rapporto tra i membri della società nuova deve costruirsi nella piena accoglienza della ricchezza espressiva e percettiva corporea che è, insieme e inevitabilmente, già accoglimento di una dialettica storica della sua stessa costituzione⁸. L'etica deve dunque costruirsi come «attitudine di attesa attenta» che valorizzi «sia il soggettivo deluso sia l'oggettività delle idee come dei legami» in modo da «raccor[dare] il passato storico all'attualità e il presente al futuro (al possibile e all'impossibile)»⁹. Si tratta dunque del progetto di un'etica *sperimentale* – traslando il significato della nozione di «utopia sperimentale» – «non basata sulla costruzione di modelli, di identità» bensì basata «su un processo di esplorazione aperto e flessibile, del tutto spoglio da obiettivi telici, volto alla *riappropriazione collettiva del possibile*»¹⁰.

⁷ Cfr. E. Agazzi (a cura di), *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al «socialismo neokantiano» 1896-1911*, Feltrinelli, Milano 1975. Sulla valutazione lefebvrina di quest'area di ricerca teorica e politica, si veda per esempio il capitolo I «Le condizioni storiche del leninismo», in H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Lénine*, bordas, Parigi-Montréal 1957, pp. 22-66.

⁸ Cfr. H. Lefebvre, *Nietzsche*, Éditions sociales internationales, Parigi 1939, pp. 44-50. Qui Lefebvre commenta la *II inattuale* nietzschiana. Ma si veda anche il passo riportato qui di seguito, dove parafrasi e commento al pensiero di Nietzsche sul tema si accavallano e confondono: «Cosa siamo? “Una” volontà? No. “Un” io [moi]? No. Come il mondo intero, così ciascuno di noi è un intreccio di forze, di cui ciascuna è già un io [moi] parziale – un groviglio di voleri e istinti, di funzioni con livelli differenti di tensione. Questo insieme è immerso nell'immenso insieme di centri, di forze e di attività che chiamiamo universo. *Noi siamo il risultato di tutta la storia del mondo e la portiamo dentro di noi. L'io [moi] emerge per semplificazione; si costituisce attraverso la lotta e la selezione tra le tendenze*» (ivi, p. 74; sottolineatura nostra).

⁹ H. Lefebvre, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Actualité de Fourier*, cit., p. 13.

¹⁰ C. Fontana, *Sperimentare i limiti del possibile, Lefebvre e l'utopia*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), p. 48.

Lo sguardo su Fourier consente anche di rivolgerci a un altro tema strettamente connesso a quelli finora presentati: la spazialità delle relazioni e, dunque, la necessità di un ripensamento dei rapporti etici a partire dal loro effettivo e potenziale dispiegamento nei luoghi socialmente e storicamente plasmati. Infatti, come ebbe a dire altrove Lefebvre: «“cambiare la vita”, “cambiare la società”» sono slogan che «non vogliono dire nulla se non vi è produzione di uno spazio appropriato» a queste rivendicazioni¹¹. Tale tematica compare in Fourier nella proposta immaginifica del Falansterio, essa però può, legittimamente e più proficuamente, essere trasferita nella critica della configurazione spaziale attuale – che è configurazione delle relazioni di potere e dei modi di dispiegarsi delle condotte individuali¹².

Lefebvre ricorda però che è anche necessario saper abbandonare Fourier. Il filosofo di Besançon è infatti un sovversivo ma non un rivoluzionario. Egli si limita a «riunire»¹³, «assemblare con intelligenza quel che esiste nella natura» storica; «da nessuna parte egli propone una trasformazione fondamentale, l'abolizione di qualche cosa (la proprietà, per esempio) o la creazione di qualcosa». Questa la ragione per cui Fourier va rubricato tra gli utopisti e non tra gli utopiani; egli presenta

¹¹ H. Lefebvre, *L'espace: produit social et valeur d'usage*, in «La nouvelle revue socialiste», 18 (1976), p. 11. Citato da J.-Y. Martin, *Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre*, in «Articulo - Journal of Urban Research», 2 (2006), su <http://journals.openedition.org/articulo/897> [online dal 17.07.2006, ultimo accesso il 22.10.2019].

¹² In tal senso, per esempio, Lefebvre osserva: «La Francia si incarna e si rispecchia in uno spazio mentitore che le dissimula la sua propria verità: Parigi. “L'origine del monopolio di Parigi risale a Luigi XIV”. [...] Questo monopolio viene investito di una sacra autorevolezza: le province non oserebbero credere che uno dei suoi abitanti sia geniale fintanto che Parigi non l'abbia consacrato» (ivi, pp. 15-16).

¹³ H. Lefebvre, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Actualité de Fourier*, cit., p. 18 [anche per le cit. successive].

«un'immagine dell'avvenire che conserva le condizioni attuali pur rappresentandole in un'altra realtà, in un'altra società»¹⁴. Distinzione questa fondamentale per poter comprendere il progetto utopiano¹⁵ dello stesso Lefebvre e il suo approccio alla Comune:

Faccio una distinzione fra utopie astratte e utopie concrete, fra utopie positive e utopie negative, fra utopie tecnologiche e utopie sociali. Faccio anche una distinzione tra utopisti [*utopistes*] e utopiani [*utopiens*]. I primi sono sognatori astratti, mentre i secondi elaborano progetti concreti¹⁶.

L'utopiano¹⁷, quale lo stesso Lefebvre ritiene di essere, considera «sperimentalmente»¹⁸ la proposta di rivoluzione della socialità esistente via la trasformazione spaziale, «studiandone sul terreno implicazioni e conseguenze» e dando risposte a domande come: «Quali tempi, quali ritmi di vita quotidiana s'iscrivono, si scrivono, si prescrivono negli spazi “realizzati”, ovvero favorevoli alla felicità?». L'utopia a cui pensa Lefebvre «non nega dunque la

¹⁴ H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, ombre corte, Verona 2018, p. 79.

¹⁵ «L'utopia controllata dalla ragione dialettica costituisce l'antidoto alle finzioni cosiddette “scientifiche” e a un immaginario fuorviante e permette alla riflessione di sottrarsi all'ipoteca del programmato. Il movimento dialettico si presenta come un rapporto tra la scienza e la forza politica, come un dialogo, il che attualizza i rapporti tra “teoria-pratica” e tra “positività-negatività critica”» (H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, ombre corte, Verona 2016, p. 111).

¹⁶ H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, Pgreco, Milano 2015, p. 180.

¹⁷ Lefebvre utilizza il termine *utopiani* in quanto «rinvia, etimologicamente, all'abitante dell'utopia» che è colui il quale coglie come «il “possibile” faccia «parte integrante del reale» (G. Busquet. *L'espace politique chez Henri Lefebvre : l'idéologie et l'utopie*. Justice spatiale - Spatial justice, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, UMR LAVUE 7218, Laboratoire Mosaiques, 2012, Utopies et justice spatiale, 5, <http://www.jssj.org/article/lespace-politique-chez-henri-lefebvre/ideologie-et-lutopie/>).

¹⁸ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 106 [anche per le cit. successive].

realtà (sociale, spaziale, storica), al contrario se ne fa carico – ne fa la sua materia – con lo scopo di esplorarne le potenzialità»¹⁹.

Per poter cogliere come è possibile fare dell'utopia realtà (o, come è utopiano fare del possibile, realtà) è necessario ora delineare alcuni elementi che Lefebvre ritiene caratteristici della formazione sociale capitalistica contemporanea – e che riproducono l'esistente ostacolando così possibilità alternative – per poi passare a quell'utopia concreta che fu la Comune parigina.

2. Sulle relazioni sociali nell'epoca del *Capitale*

Di fronte all'economicismo imperante nel campo marxista, Lefebvre insiste nel definire come fondamentale il ruolo teorico giocato dalla riproduzione dei rapporti sociali di produzione, momento che, secondo il filosofo di Hagetmau, va distinto e autonomizzato da quello produttivo²⁰. Lo stesso Marx, afferma Lefebvre²¹, aveva colto l'importanza fondamentale di questo aspetto sin dal 1863 quando, dopo aver studiato Quesnay, scriveva all'amico Engels: «considera con un po' di attenzione, se ti è

¹⁹ G. Busquet. *L'espace politique chez Henri Lefebvre : l'idéologie et l'utopie*, cit.

²⁰ In tal senso, ma non è una sorpresa, egli si trova in una posizione diametralmente opposta a quella del gruppo althusseriano, che lavora a cogliere l'interazione e il funzionamento complessivo dei momenti produttivo e riproduttivo colti come inscindibilmente connessi: cfr. E. Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, François Maspero, Parigi 1979². La stessa incompatibilità riguarda gli altri concetti chiave (dal concetto di transizione a quello di modo di produzione) dell'epistemologia del reale. Si veda in generale, H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, in Id., *La survie du capitalisme*, Edizioni Anthropos, Parigi 2002³, pp. 37-87.

²¹ «È nel 1863, che Marx scopre il concetto di “riproduzione totale”. [...] L'espressione appare in una lettera a Engels, del 6 luglio, che commenta il famoso quadro economico di Quesnay. [...] Dunque, non si tratta più della riproduzione dei mezzi di produzione [cfr. *ibidem*, pp. 38-39] ma della *riproduzione dei rapporti sociali*» (H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 42).

possibile con questo caldo, il “*Tableau Economique*” qui accluso» che «abbraccia tutto il processo di riproduzione»²².

Questa rifocalizzazione del tema porta alla necessaria riformulazione del quesito che richiede un’impellente risposta: dove trovare «il luogo centrale in cui si producono e si riproducono i rapporti globali»²³? Infatti, «le generazioni passano; gli uomini cambiano» ma «i rapporti “strutturali” persistono». Allora: «come e perché è possibile? Dove si produce la riproduzione?». Solo riuscendo a risolvere questi dilemmi è possibile tentare la formulazione di un’etica alternativa non astratta e nemmeno illusoria. Non astratta poiché si prende carico dei meccanismi reali che ne determinano nel quotidiano le espressioni concrete. Non illusoria poiché mette in luce delle leggi storiche che *la decidono* nella forma esistente e che certamente lo farebbero anche in quella ancora da elaborare. Per rispondere a queste domande lo stesso Lefebvre richiama il suo pluridecennale lavoro sulla vita quotidiana.

Implicito nella *Critica della vita quotidiana* all’inizio, il concetto della riproduzione dei rapporti sociali si staglia in tutta la sua chiarezza grazie al confronto tra l’analisi critica del quotidiano, quella dei fenomeni urbani, quella della crescita economica e dell’economicismo, ambiti legati tra loro da connessioni [...] Cosa si scopre così? Un «continente» [...] con le sue «dimensioni»: il quotidiano, l’urbano, la differenza o piuttosto le differenze²⁴.

²² K. Marx, F. Engels, *MEOC*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. XLI, p. 399.

²³ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 45 [anche per le cit. successive].

²⁴ *Ibidem*, pp. 54-55.

Vedere all'opera questa complessità, che non è già *d'emblée* totalità²⁵, significa cogliere il fatto che non è vero che «persiste un solo problema, quello della *riproduzione dell'ideologia*»²⁶. Infatti, se, per Lefebvre, è indubbio che l'ideologia sia efficace, d'altra parte però tale efficacia è «limitata: maschera le contraddizioni per e all'interno della coscienza (nelle rappresentazioni)»²⁷. Ma mascherare non significa sopprimere²⁸, vuol dire invece essere in grado di differirne gli effetti.

La vita quotidiana ordinaria si alimenta «per mezzo della razionalità burocratica e del consumo», processi che subordinano «l'attività creatrice e trasformativa dell'azione umana [...] al persistente processo di spettacolarizzazione della sfera sociale»²⁹ e di alienazione³⁰, che si alimentano tramite processi ideologici ma anche – e, anzi, soprattutto – processi di mistificazione.

Nel proseguo dei suoi studi, Lefebvre estende ulteriormente l'ambito in cui sviluppare la critica ai processi capitalistici e su cui andare ad agire: «non è» più «solo la *società intera* che diventa il luogo

²⁵ «L'ipotesi che [proponiamo] sarà la seguente: non vi è mai sistema compiuto bensì sforzo di sistematizzazione – verso la coerenza e la coesione – a partire *dai rapporti di produzione* e dalle loro *contraddizioni*. [...] Quando la sistematizzazione inizia a funzionare, significa che la deflagrazione (che sta per provocare) si prepara. La finalità nasconde il deperimento» (*ibidem*, p. 62).

²⁶ *Ibidem*, p. 63.

²⁷ *Ibidem*, p. 64. «Le rappresentazioni dissimulano la situazione concreta, “esprimendola” a modo loro. Contribuiscono a conservarla. Non è possibile dissociare l'ideologia dalla pratica, “presentandola” da sola» (ivi, p. 65).

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 64.

²⁹ F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano 2018, p. 186.

³⁰ Cfr. H. Lefebvre, *La vita quotidiana. Volume I*, Dedalo, Dedalo, Bari 1977. Si veda *ibidem*, p. 287 per il movimento dialettico a cui pensa Lefebvre. Per una considerazione generale: cfr. A. Merrifield, *Metromarxism. A Marxist tale of the City*, Routledge, NY-Londra 2002, p. 79. Sul significato anti-esistenzialista e non fenomenologico che Lefebvre assegna al concetto: cfr. L. Husson, *Sartre et Lefebvre: aliénation et quotidienneté*, in E. Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, La dispute, Parigi 2011, pp. 217-239.

di riproduzione (dei rapporti di produzione e non più solamente dei mezzi di produzione), ma è *lo spazio interos*³¹, il quale «occupato dal neo-capitalismo, settorializzato, ridotto a un ambiente omogeneo e ciononostante frammentato, sbriciolato (solo le briciole di spazio si possono vendere alla “clientela”), diventa sede del potere»³². In che termini? Non solo nei termini rappresentazionali classici quali possono essere quelli di un palazzo di giustizia che si erge imponente (fedele alla logica della verticalità simbolica in cui il «Fallico si congiunge con il politico»³³) e attorniato dal vuoto che ne concretizza l'intangibilità ieratica. Anzi, soprattutto in termini rappresentazionali quotidiani, banali, più “semplici” e “amichevoli”:

Il potere è ovunque, onnipresente e assegnato all'essere. Ovunque nello spazio! Tanto nei discorsi quotidiani e nelle rappresentazioni banali che nei manganelli della polizia e i blindati dell'esercito. Tanto negli «oggetti d'arte» o in un oggetto «kitsch» quanto in un missile. Tanto nella predominanza diffusa del «visivo» e nell'occhio quanto nella sistemazione significante delle sedie, a scuola, a teatro, nel

³¹ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 79.

³² *Ibidem*, pp. 79-80. Più avanti: «La strategia globale qui rivelata (piuttosto che scoperta) sul piano teorico, costituisce una totalità nuova i cui elementi appaiono al contempo *congiunti* (nello spazio, dall'autorità e dalla quantificazione) e *disgiunti* (in questo stesso spazio frammentato, dalla stessa autorità che riunifica separando e separa unendo sotto il suo potere). Vi è il *quotidiano*, ridotto alla consumazione programmata, allontanato dalle possibilità che offre la tecnica. Vi è l'*urbano*, ridotto in briciole intorno alla centralità statale. Vi sono infine le *differenze ridotte* all'omogeneo dalle potenze vincolanti [*puissances contraignantes*]» (ivi, p. 81).

³³ *Ibidem*, p. 84. Ancor più esplicito è nell'ultimo volume della tetralogia sullo Stato: «Questo spazio è anche fallico, come ampiamente dimostrano le torri con la loro arroganza. Fallico, ottico, visivo, logico-logistico, omogeneo e spezzato, globale e frammentato: così vengono denominati e immaginati i caratteri dello spazio del modo di produzione statale» (H. Lefebvre, *Lo Stato. 4. Le contraddizioni dello Stato moderno*, Dedalo, Bari, 1978, p. 193).

Parlamento. Tanto nelle cose quanto nei segni, i segni degli oggetti e gli oggetti-segno. Ovunque e in nessun luogo³⁴.

Lo spazio intero è dunque pervaso non dalla semplice simbolicità del potere bensì dai suoi processi effettivi, attraverso i quali riproduce le proprie dinamiche di «riproduzione dei rapporti sociali di produzione capitalistica». Lo slittamento che Lefebvre opera qui tra potere e dominio di classe è al contempo significativo (per noi) e indifferente (per lui). Il potere è infatti l'altra forma, o meglio l'altra faccia del dominio di classe e del complesso di vincoli che determinano la riproduzione delle relazioni sociali di produzione. Il rifiuto³⁵ di usare il concetto di egemonia³⁶ – che ha incontrato tanto in Gramsci, contro cui si pone costantemente, ma anche in Lenin – all'interno dello sviluppo teorico di questi aspetti è ciò che gli impedisce di avvalersi di questo strumento di elaborazione sia critica che politica che permetterebbe di formulare una separazione ma non un isolamento tra i due piani del potere e del dominio, introducendovi il terzo termine, com'è noto, di direzione consensuale. Ma su questo aspetto non possiamo qui soffermarci oltre.

Per riprendere il discorso, lo «spazio architettonico e urbanistico» giocano un ruolo fondamentale che «contribuisce attivamente e apertamente alla riproduzione dei rapporti sociali». È quello che Lefebvre chiama lo «spazio programmato»³⁷. In questo spazio, in parte consapevolmente e in parte inconsapevolmente, *si* plasma l'individuo, che poi «riproduce a suo

³⁴ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 82.

³⁵ Non altrimenti ci sembra si possa definire un atteggiamento che evita di confrontarsi con il concetto anche in quelle situazioni, come i testi della raccolta *Dal rurale all'urbano*, in cui il discorso sviluppato mostra una potenziale fertilità e una consonanza con lo sguardo gramsciano su temi simili.

³⁶ Cfr. A. Tosel, *Henri Lefebvre lettore di Antonio Gramsci?*, in «Materialismo storico», 1 (2017), 2, pp. 297-322.

³⁷ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 84.

modo i rapporti sociali, li introduce nei rapporti immediati, nella famiglia, nel matrimonio, nel sesso, nelle relazioni genitore-figlio, nei rapporti tra “superiore” e “sottoposto”»³⁸. In un testo presentato al *Centre de prospective* nell'autunno del 1962, Lefebvre è ancora più esplicito:

la città³⁹ proietta sul suolo una società nella sua interezza, una totalità sociale o una società considerata come totalità, compresa la sua cultura, le sue istituzioni, la sua etica, i suoi valori, in breve le sue sovrastrutture, compresa la sua base economica e i rapporti sociali che costituiscono la sua struttura propriamente detta. Questa proposizione racchiude un certo numero di nozioni conosciute, la nozione marxista di sovrastruttura, o la nozione corrente in sociologia di istituzione. [...] nella città esse si materializzano, si incarnano in opere, opere delle quali è facile vedere che si tratta dei monumenti, degli edifici pubblici e privati, nei quali e attraverso i quali la società globale si presenta o si rappresenta; e che sono molto spesso dei simboli. Partendo da questa idea, si può studiare sul suolo, sociologicamente, l'intensità di azione di queste opere che incarnano nello spazio, sul suolo, le istituzioni, la cultura, l'etica, i valori, le strutture e le sovrastrutture. Queste opere sono anche, per così dire, degli atti sociali continui⁴⁰.

Se lo studio può produrre una consapevolezza delle dinamiche in gioco – solo a certe condizioni indispensabili, secondo Lefebvre, per definire un corretto e non dogmatico quadro epistemologico – , non è quanto domina nel quotidiano. Nel quotidiano a dominare

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ Non ci soffermiamo ora sulla distinzione, per altro essenziale, tra città e spazio urbano, poiché per il contesto e il senso che qui vogliamo sottolineare essa non è rilevante.

⁴⁰ H. Lefebvre, *La vita sociale nella città*, in Id., *Dal rurale all'urbano*, Guaraldi, Rimini 1973, p. 159.

sono l'ideologia e la mistificazione. L'ideologia ha come obiettivo di alterare il reale nel riconoscimento, nella rappresentazione di esso che ciascuno si dà al di là della sua concretezza. Essa «sostituisce alla conoscenza del reale una rappresentazione astratta»⁴¹. La mistificazione, per suo conto, è rappresentazione che «*inverte* il reale e sconvolge il possibile»⁴² – concetto, quest'ultimo, già nominato e su cui torneremo tra poco. La mistificazione è «quel momento della coscienza sociale, – dell'ideologia – in cui vecchie forme in via di sparizione diventano menzognere»⁴³; detto altrimenti è la «menzogna attiva»⁴⁴ che si esercita su tutti i livelli e collettivamente. Per rimanere all'interno del bagaglio concettuale marxiano, lo stesso Lefebvre riformula: la mistificazione è l'«utilizzo di una forma che nasconde al suo interno il contrario del suo precedente contenuto»⁴⁵.

Quindi, secondo il significato che gli attribuisce Lefebvre, l'ideologia può essere combattuta in un confronto diretto; al contrario, la mistificazione produce un effetto pervasivo che richiede un lungo *détour*. Bisogna passare per le contraddizioni esistenti, per le differenze, per il possibile così da poter combattere un'arma (la mistificazione) la cui caratteristica innerva «la vita quotidiana – sentimentale e sociale»⁴⁶; bisogna spezzare il circolo prodotto dalle «due condizioni» che ne consentono la reiterazione: «1° si vuole altro rispetto a quel che esiste; 2° ciò che esiste si presenta come altro da ciò che è realmente». La mistificazione si fonda, dunque, su una «contraddizione tra il desiderio e il fatto».

⁴¹ H. Lefebvre, N. Guterman, *Préface à la 2^{nde} édition*, in *Ibid.*, *La conscience mystifiée*, Syllepse, 1999, p. 22.

⁴² *Ibidem*, p. 22.

⁴³ H. Lefebvre, N. Guterman, *La conscience mystifiée*, cit., p. 79.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 71. Caso esemplare è il fascismo che è «una mistificazione totale e multiforme: utilizza abusivamente forme, contesti, momenti della realtà. Li rivolge contro il movimento storico impedendo il loro oltrepassamento, e ciò a profitto della forma capitalistica di società» (*ibidem*, p. 90).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 115 [anche per le cit. successive].

Conseguentemente, il punto etico e politico su cui è necessario lavorare con urgenza è la riconciliazione tra questi due poli. Su di essa e solo su di essa si può fondare una riflessione di trasformazione dello spazio: poiché le opere urbanistiche e sociali sono «condensatori sociali»⁴⁷ e non generatori di nuove concezioni di vita⁴⁸.

Se l'obiettivo politico è il volere *il possibile* contro il reale smascherato, esso implica inevitabilmente un'etica che tenga conto del desiderio come delle relazioni intersoggettive, della manipolazione dello spazio come della pratica che vi prende corpo. Non è un caso che quest'etica richieda allora la soppressione di quella che è la grande divisione definita dal capitale sin dalle sue origini, la separazione e concorrenza reciproca di città e campagna. È questa la ragione per cui Engels, secondo Lefebvre, chiama in causa proprio Fourier per rendere più forte la sua critica a Dühring, che non voleva l'abolizione della divisione del lavoro definita dai rapporti sociali capitalistici⁴⁹. Poiché è proprio Fourier ad aver ben compreso che è necessario prendere «in considerazione [...] la molteplicità degli aspetti della vita, della fatica come del piacere».

3. Categorie dell'utopico

Dunque, «la rivoluzione non si definisce soltanto con l'eliminazione della borghesia come classe politica, ma attraverso il superamento dei rapporti socio-economici che costituiscono l'armatura della società borghese» e che trovano nell'alienazione all'interno della vita quotidiana un fenomeno essenziale e nella

⁴⁷ H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, Armando Armando Ed., Roma 1973, p. 102.

⁴⁸ È in questo senso che bisogna leggere e interpretare i tentativi sovietici di superamento della dicotomia tra città e campagna, dibattito raccolto in A. Kopp, *Città e rivoluzione. Architettura e urbanistica sovietiche degli anni Venti*, Feltrinelli, Milano 1972, a cui lo stesso Lefebvre rinvia nel passaggio succitato. Cfr. anche G. Busquet, *L'espace politique chez Henri Lefebvre : l'idéologie et l'utopie*, cit.

⁴⁹ Cfr. H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, cit., p. 82 [anche per le cit. successive].

mistificazione un'arma potente⁵⁰. In alcun caso, come indicavamo inizialmente, questi fenomeni e l'etica alternativa, che è necessario costruire, possono essere declinati nella forma di una trasformazione psicologica e/o emotiva, per di più magari in chiave individualistica. È il capitale stesso che vuole far passare l'idea secondo cui «il socialismo [...] è uno stato psicologico, una morale» o, ancora, che esso «è il rispetto e l'affetto reciproco dei membri della comunità nazionale»⁵¹ presi nella loro autonoma individualità.

Il superamento dei rapporti socioeconomici esistenti e il sorgere di una nuova etica devono essere formulati come trasformazione concreta. Una trasformazione pratica, reale, che non può e non deve fondarsi sul già noto, cioè sulla riproduzione delle dinamiche esistenti. Essa deve invece presentarsi come *utopia* che prende corpo a partire dal *possibile*: «l'utopia concreta si fonda sul movimento di una realtà di cui essa scopre le possibilità»⁵². Nel pensiero di Lefebvre, utopia e *possibile* sono due termini che senza coincidere rinviano uno all'altro: «Utopia vuol dire solamente che

⁵⁰ «L'accento messo quasi incondizionatamente sul “modo di produzione” non corrisponde solamente a una fissazione del pensiero marxista. Ha anche un altro senso e un'altra portata: la *coerenza* messa al di sopra della contraddizione si erige a criterio. [...] I *rapporti di produzione* contengono delle contraddizioni e soprattutto delle contraddizioni di classe (capitale-salario) che si amplificano divenendo contraddizioni sociali (borghesia-proletariato) e politiche (governati-governanti). Mostrare come si riproducono i rapporti di produzione, ciò non vuol dire che mettiamo l'accento su una coesione interna al capitalismo; ciò vuol dire anche e soprattutto che mostriamo come si amplificano e si approfondiscono a livello mondiale queste contraddizioni. Sovrapporre il modo di produzione ai rapporti di produzione esattamente come la coerenza alla contraddizione [...] non ha che un significato: liquidare le contraddizioni, espellere i conflitti (o perlomeno alcuni conflitti essenziali), mascherando quel che succede a questi conflitti e ciò che vi deriva» (H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 59).

⁵¹ H. Lefebvre, N. Guterman, *La conscience mystifiée*, cit., p. 92.

⁵² H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, cit., p. 83 [anche per le cit. successive].

la realizzazione del progetto rivoluzionario» prima «non era ancora possibile» ma ora lo diventa. Dunque, il possibile è *dialettica del reale*: «il possibile è una categoria della realtà» che, invece di immobilizzarla, ne disvela e attiva le «*tendenze*». Nel reale vi sono interstizi, fessure, crepe, che impediscono alla rappresentazione dominante di essere realmente assoluta. In questi vuoti⁵³ del presente risuona il passato: «il passato diventa o torna a essere presente in funzione della realizzazione dei possibili racchiusi oggettivamente»⁵⁴ in esso.

Per approfondire il senso etico assunto dal concetto di utopico lefebvriano come slancio concreto per un'azione di trasformazione del quotidiano capitalistico, dobbiamo ora soffermarci su due categorie a esso inerenti: quella dell'*abitare* e quella di *spazio urbano*.

Con la prima tocchiamo uno dei punti in cui Lefebvre rinvia più chiaramente ed esplicitamente a categorie filosofiche di ordine etico. E lo fa riprendendo il pensiero di Heidegger, che ritiene essere stato capace di approfondire il tema del disconoscimento dell'essere umano liberandolo dalle pastoie metafisiche e chiarendo, al contempo, i nessi problematici del suo profondo significato⁵⁵. Il filosofo di Hagetmau cita, in particolare, un passo di *Costruire, abitare, pensare* in cui Heidegger sottolinea che l'uomo, in quanto essere mortale, nell'abitare dispiega la sua capacità più propria di aver cura: «i mortali abitano nel modo dell'aver cura della

⁵³ Non si tratta per Lefebvre di “spazi altri”, di eterotopie: cfr. H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Moizzi Editore, Milano 1976, p. 29; Id., *La rivoluzione urbana*, cit., pp. 46-47, 144-146; F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., in particolare p. 151.

⁵⁴ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 42.

⁵⁵ In una serie di testi successivi Lefebvre formula più chiaramente gli elementi che lo distinguono dalla prospettiva heideggeriana: cfr. D. Vazquez Pizzi, *Henri Lefebvre e la critica marxista dell'abitare*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), pp. 119-120. Si veda l'intero articolo per una critica in ottica marxista dell'uso della categoria sia in termini generali che all'interno del pensiero di Lefebvre.

Quadratura nella sua essenza»⁵⁶. Dunque, i mortali liberano la terra «per la sua essenza propria», «accolgono il cielo come cielo»⁵⁷, curano la speranza come rinvio a un'eccedenza dell'umano per come esso si è finora (di)mostrato⁵⁸ – almeno è questa un'interpretazione consona alla griglia di lettura lefebvrina – e si fanno carico della propria finitudine come individualizzazione di un'appartenenza collettiva⁵⁹. Lefebvre cita il passo⁶⁰ che riassume conclusivamente queste quattro caratteristiche dell'abitare (omettendo singolarmente il riferimento al cielo e non nominando il concetto heideggeriano di «quadratura») per dare sostanza all'affermazione filosofico-politica che il termine «“abitare”», prima dell'avvento massiccio dei processi capitalistici, significasse «partecipare alla vita sociale, fare parte di una comunità, di una città o di un villaggio». Le virgolette e il tempo al passato hanno la precisa funzione di monito. L'aura metafisico-teologica delle parole heideggeriane non può essere assunta semplicemente; essa porta con sé un ineluttabile carattere transtorico e ontologico. Così, quell'abitare precapitalistico non è, per il nostro autore, né essenza

⁵⁶ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 100 [anche per le citazioni successive].

⁵⁷ Da intendere in questo senso: «Essi lasciano al sole e alla luna il loro corso, alle stelle lasciano il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza, non fanno della notte giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta» (*ibidem*).

⁵⁸ «... attendono i divini come divini. Sperando, essi li confrontano con l'inatteso e insperato. Essi attendono gli indizi del loro avvento, e non misconoscono i segni della loro assenza. Non si fanno da sé i loro dei e non praticano il culto degli idoli. Nella disgrazia, essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro» (*ibidem*).

⁵⁹ «I mortali abitano in quanto conducono la loro essenza propria – che è l'esser capaci della morte in quanto morte - all'uso di questa capacità, affinché sia una buona morte. Condurre i mortali nell'essenza della morte non significa affatto porre come fine la morte intesa come vuoto nulla; né vuol dire oscurare l'abitare dell'uomo con uno sguardo ottusamente fissato sulla fine» (*ibidem*).

⁶⁰ Cfr. H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 29 [anche per la cit. successiva].

negata dall'*habitat* moderno borghese né modello a cui tornare⁶¹. La comunità precapitalistica è *à jamais révolue*. D'altra parte, non è certo la forma dell'*habitat* borghese, in cui è sancito l'«avere l'uso di un certo spazio per organizzare la propria vita “privata”, individuale e familiare»⁶², a rappresentare un modello. Questa forma risponde alla «crescita senza sviluppo sociale (crescita quantitativa senza sviluppo qualitativo)» della società borghese dai suoi albori a oggi, sotto la quale si nasconde «la stagnazione dei rapporti sociali essenziali»⁶³ e l'atrofizzazione delle relazioni etiche. L'*habitat* amputa il potenziale sociale dell'uomo, ne fissa, mortifica e irrigidisce lo slancio etico.

Allora, che cos'è per Lefebvre l'*abitare*? L'«abitare è un fatto antropologico»⁶⁴, nel senso che «inerenti all'essere umano» sono «l'abitazione, la dimora, il fatto di fissarsi al suolo (o di staccarsene), il fatto di mettere radici (o di sradicarsi), il fatto di vivere qui o là (e quindi di partire, di andare in un luogo diverso)». Siamo abituati a chiamare l'«homo (l'uomo come specie) [...] *faber, sapiens, loquens, ludens, ridens, etc.*» e non dobbiamo dimenticare di inserire l'*abitare* in questa lista virtualmente inesauribile. Sarebbe scorretto affermare che qui Lefebvre oscilla tra uno sguardo essenzialista e uno sguardo storicizzante. Egli piuttosto cerca in

⁶¹ Sullo sguardo rispetto alle formazioni sociali passate, si veda per esempio: H. Lefebvre, *Problemi di sociologia rurale. La Comunità contadini e i suoi problemi storico-sociologici*, in Id., *Dal rurale all'urbano*, cit., pp. 17-38. Al riguardo ci sembra sia dunque da assumere un atteggiamento interpretativo più cauto rispetto a quello adottato in F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., p. 116 e in T. Paquot, *habitat, habitation, habiter*, in «Informations sociales», 123, 3 (2005), pp. 48-54. Cfr. H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, cit., p. 94.

⁶² H. Lefebvre, *Introduzione allo studio dell'habitat della casa individuale suburbana*, in Id., *Dal rurale all'urbano*, cit., p. 171. Cfr. anche H. Lefebvre, *Préface*, in H. Raymond, N. Haumont, M.-G. Dezès, A. Haumont, *L'habitat pavillonnaire*, L'Harmattan, Parigi 2001, pp. 7-21.

⁶³ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 134.

⁶⁴ H. Lefebvre, *Introduzione allo studio dell'habitat della casa individuale suburbana*, cit., pp. 174-175.

maniera consapevole di applicare un correttivo allo sguardo sociologista, secondo il quale tutto dipenderebbe dalle condizioni sociali contingenti, attraverso l'introduzione dello sguardo naturalista sulla specie, al quale corrisponde una trasformazione storico-materiale legata alla fisicità corporea (e non a un qualche vitalismo). Dunque, l'abitare deve corrispondere a un senso dell'umano che non lo definisce in termini ontologici ma che lo descrive a partire da caratteri espressivo-evolutivi che lo contraddistinguono naturalisticamente e storicamente. In tal senso, Lefebvre è fortemente debitore delle analisi marxiane (ed engelsiane) delle formazioni sociali precapitalistiche, dove emergono i concetti chiave e i riferimenti quadro che consentono di formulare l'idea di un non ancora a cui però non risponde un modello veritativo (essenzialista).

Gli esseri umani, da quando esistono socialmente, vale a dire in quanto specie, con i loro aspetti specifici, hanno avuto una abitazione, le cui modalità hanno cambiato profondamente nel tempo: esiste una storia dell'abitare e dell'abitazione. Una certa analogia fra la capanna e la casa individuale non deve essere seguita fino a cancellare le differenze. L'abitazione è mutata con la società, con il modo di produzione, anche se certi tratti (la chiusura di uno spazio, per esempio) conservano una relativa costanza. L'abitare è mutato in funzione di queste totalità che costituiscono la cultura, la civiltà, la società alla scala globale: i rapporti e i modi di produzione, le strutture e le sovrastrutture.

L'abitare si caratterizza allora per una dialettica che è racchiusa nel suo intimo. Da un lato, esso è espressione ricorrente dell'essere umano e, dall'altro, si declina storicamente in modi assai vari e in figure ricche di specificità che dipendono dai molteplici piani della convivenza sociale (simbolico, produttivo, riproduttivo, "sovrastrutturale" – e quindi religioso, morale, ludico, giuridico, di

potere ecc.). L'abitare è così al contempo specchio e punto su cui agire affinché «l'invenzione e la scoperta» restino «possibili»⁶⁵. L'«abitazione» deve tornare a essere concepita come «un luogo aperto» in cui «l'essere umano deve poter affermarsi e potersi dire volta a volta *faber, sapiens, ludens, ridens, amans, creator, etc...*». Se l'abitazione non può creare, poiché come abbiamo già visto, non è degli architetti o degli urbanisti la possibilità di generare del nuovo – nuova socialità, nuova eticità, nuova società –, essa però deve rivelarsi non costrittiva. Attraverso questa nozione estesa dell'abitare si organizza un'opposizione netta allo spazio di dominazione (dominato, dominante, in cui dominano le relazioni di dominio)⁶⁶. L'abitare come azione dell'essere umano nel mondo deve tenerne aperte le possibilità di realizzazione più piena.

Il problema che prende forma a partire da queste considerazioni è quello di dare concretezza al fatto che «l'essere umano non può non fabbricare e dimorare, cioè avere una dimora dove vivere, senza qualcosa di più (o di meno) che se stesso: la sua relazione col possibile come con l'immaginario»⁶⁷. Questa relazione non sta «al di là o al di qua del “reale”, del visibile e del leggibile»⁶⁸, risiede invece nella «dimora e nell'abitare» poiché la «casa e il linguaggio sono i due aspetti complementari dell'“essere umano”». Dunque, ciò che lo contraddistingue sono «discorso e le realtà urbane»: «L'essere umano» (non diciamo “l'uomo”) non può non abitare da poeta». Il relazionarsi reciproco è sin dall'inizio un essere assieme nello spazio comune della realtà urbana e quest'ultima è iscrizione segnica di quel relazionarsi.

A questa differente, rivoluzionaria e dunque possibile ma utopica prospettiva aperta dal concetto di abitare corrisponde il

⁶⁵ *Ibidem*, p. 176 (sottolineatura nostra) [anche per le cit. successive].

⁶⁶ Cfr. L. Stanek, *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra 2011, pp. 87, 200.

⁶⁷ H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, cit., p. 94 [anche per la cit. successiva].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 95 [anche per le cit. successive].

concetto dell'urbano, a cui abbiamo inizialmente accennato e che è utilizzato per sostituire la prospettiva dominante che si concentra sulla città facendone un luogo chiuso, secondo una visione angusta e conservatrice conforme alla reiterazione dei rapporti capitalistici. Che cos'è l'urbano?

L'urbano [...] È un *campo* di rapporti che comprende, in particolare, quello del tempo (o dei tempi, ritmi ciclici e durate lineari) con lo spazio (o con gli spazi: isotopie-eterotopie). In quanto luogo del desiderio e del legame dei tempi, *l'urbano* potrebbe presentarsi come il *significante* di cui cerchiamo i *significati* (vale a dire le «realtà» pratico-sensibili che permetterebbero di realizzarlo nello spazio con una base morfologica e materiale adeguata). [...] *L'urbano* si fonda sul valore d'uso.⁶⁹

Concepire lo spazio urbano significa dunque «il superamento simultaneo del vecchio “animale sociale” e dell'uomo della città antica, l'animale urbano, in direzione dell'uomo urbano, polivalente, polisensoriale, capace di rapporti complessi e trasparenti col mondo (l'intorno e se stesso)»⁷⁰. L'urbano oltrepassa la dimensione della città; dunque, abroga – almeno come punto di vista – l'opposizione tra città e campagna e proietta la sua prospettiva sull'intero globo.

Vi sono al suo interno indubbi spunti di un ecologismo di classe⁷¹ su cui non possiamo soffermarci ma che rinviano a un atteggiamento, a una pratica, sociale ed etica, radicalmente alternativa. È in tal senso che va colto il legame tra il «diritto alla

⁶⁹ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., pp. 84-85.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁷¹ Esso è stato per certi versi ripreso e per altri disatteso da vari autori contemporanei tra cui ricordiamo qui N. Brenner (a cura di), *Implosions/Explosions. Towards a study of planetary urbanization*, Jovis Verlag, Berlino 2014.

città» e la rivendicazione dell'*urbano*. Il diritto alla città non vuol essere la rivendicazione di un «diritto di visita»⁷² di kantiana memoria⁷³. Non può voler dire la sopportazione degli altri, secondo la più tarda e ben nota formulazione di Hannah Arendt, tramite la cessione limitata di sovranità sulla propria proprietà e individualità. Esso non può nemmeno essere il «ritorno verso le città tradizionali»⁷⁴. Il diritto alla città è il «*diritto alla vita urbana*, trasformata, rinnovata»; è fare dell'urbano un «luogo di incontro», luogo in cui si afferma la «priorità del valore d'uso», luogo in cui si realizza l'«iscrizione nello spazio di un tempo promosso al rango di bene supremo tra i beni».

Affinché la rivendicazione possa procedere e formularsi positivamente è necessario prendere in carico anche la dimensione corporeo-desiderante, «pratico-sensibile», che è già comparsa nei paragrafi precedenti. Lefebvre parla di «corpo carnale (spazio-temporale)»⁷⁵, di «corpo totale» e di riabilitazione del «sotterraneo», del «laterale», del «labirintico, forse [del]l'uterino» e del «femminile»:

non si tratta di un ritorno alle origini, all'arcaico, al dato antropologico; si tratta dell'attualità, del «nostro» corpo, assorbito, frantumato dall'immagine, disprezzato e, ancor più che disprezzato, omissso. Non è né una ribellione politica, sostituto della rivoluzione, né una rivolta del pensiero, dell'individuo, della libertà; è una rivolta elementare e

⁷² H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 113 [trad. modificata].

⁷³ Ricordiamo quel che Kant scrive nel «*Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*»: «Qui [...] si tratta di [...] diritto [...] un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della Terra, su cui [...] devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa» (I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 177).

⁷⁴ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 113 [anche per le cit. successive].

⁷⁵ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., p. 202.

mondiale che non cerca il proprio fondamento teorico, ma vuole ritrovarlo e riconoscerlo attraverso la teoria, e che soprattutto domanda alla teoria di non occultarglielo, di non ostruire il passaggio. Questa ricerca non si rituffa nella natura e nella finzione dello «spontaneo» ma esplora il «vissuto»: ciò che è stato svuotato da un gioco di dirottamenti, riduzioni, estrapolazioni, figure linguistiche, analogie e tautologie. Incontestabilmente, lo spazio sociale è il luogo delle proibizioni [... ma] Lo spazio non è soltanto lo spazio del «no», ma anche quello del corpo, e di conseguenza quello della vita, del «sì». Non si tratta dunque soltanto di una critica teorica, ma di un *ribaltamento del mondo capovolto* (Marx), di una inversione di senso, di una sovversione che *spezza le tavole della Legge* (Nietzsche).

È in questo senso che – facendo un passo oltre – il diritto alla città deve rivendicare la «festa popolare»⁷⁶ come apertura di «nuove possibilità» in cui il «vero soggetto» è il corpo. Nella festa si afferma un'eticità creativa che attraverso il riso si sottrae ai vincoli costrittivi della normatività morale borghese. Ancora una volta, etica e politica convergono nel pensiero di Lefebvre nel segno di Marx e Lenin. In particolare, ricordiamo quanto scrive quest'ultimo agli inizi del XX secolo:

Le rivoluzioni – diceva Marx – sono le locomotive della storia. La rivoluzione è la festa degli oppressi e degli sfruttati. Mai la massa popolare è capace di operare in quanto creatrice attiva di nuovi ordinamenti sociali come durante la rivoluzione. In tali epoche, se le si considera dal punto di vista

⁷⁶ H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Casterman, Tournai 1975, p. 34 [anche per le cit. successive].

ristretto, piccolo-borghese, del progresso graduale, il popolo è capace di fare miracoli⁷⁷.

Nella festa si scatena il corpo (individuale e sociale) e il riso. Più precisamente, il riso diventa qui sovrano: esso «nega e distrugge ciò che opprime, ciò che “aliena” l’uomo nella vita sociale, nelle istituzioni, nella vita quotidiana e pratica»⁷⁸. Nel riso, dunque, l’uomo si vendica ma «senza crudeltà». È il suo stesso meccanismo che determina una modificazione di “essenza” e di prospettiva del corpo che lo manifesta: «rido e sono liberato [*délibéré*]; sollevo il peso» che mi opprime – osserva Lefebvre in assonanza con le riflessioni sulla risata prodotte nella prima metà del secolo in ambito mittel- e nordeuropeo⁷⁹. In questo modo vedo le cose «per come sono e le annullo», senza più «illusioni, senza idealismo: so che bisogna ancora distruggerle concretamente» e d’altra parte «questa distruzione inizia con il riso», poiché esso «racchiude un’alta consapevolezza del rapporto tra la vita di ogni uomo e le sue condizioni». Secondo Lefebvre, il riso ha un valore altamente etico poiché accomuna *nella* consapevolezza e *nella* propensione al cambiamento dello status quo:

implica ottimismo: la certezza che questo rapporto possa diventare migliore, e che l’uomo (individuale e sociale) possa

⁷⁷ Lenin, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* [luglio1905], in Id., OC IX. *Gingno-novembre 1905*, Ed. Riuniti, 1969², p. 100. Cfr. J. Salem, *Sull’idea di rivoluzione in Lenin*, in «Quaderni materialisti», 5 (2006), pp. 205-221.

⁷⁸ H. Lefebvre, *Rabelais*, Les Éditions Français Réunis, Parigi 1955, p. 269 [anche per le cit. successive].

⁷⁹ Si pensi, in via orientativa alle riflessioni di Huizinga (il cui testo sull’importanza fondamentale del gioco è del 1938) o a quelle di Bergson ma anche a tutto il dibattito tedesco (dove potremmo schierare da un lato Rang, Unger, Nietzsche e dall’altro i francofortesi). Per quanto riguarda la relazione con Nietzsche, c’è da sottolineare anche l’uso analogico che Lefebvre fa della nozione di spazio teatrale: cfr. G. Borelli, *Henri Lefebvre: la rivoluzione come festa*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), p. 98.

rigettare tutto quel che gli si contrappone. Non solo la parte avversa della natura, ma anche la parte avversa della società. In termini marxisti: la sovrastruttura che perpetua il disaccordo tra il modo di produzione e le forze produttive. Queste sovrastrutture sono profondamente comiche. Comiche persino quando si mostrano brutali, crudeli, tiranne. E gli uomini (la loro serietà o apparenza di serietà, le loro giustificazioni, la loro pedante pesantezza o mancanza di sostanza) sono comici quanto le cose⁸⁰.

A fondamento di tali concezioni di festa, di riso, di corpo e della sua espressività sociale⁸¹, bisogna porre «una teoria integrale della città e della società urbana» formulata «utilizzando le risorse della scienza e dell'arte»⁸². «La vita urbana presuppone incontri, confronti tra differenze, reciproca conoscenza (anche nel confronto ideologico e politico) dei modi di vivere, dei “pattern” che coesistono»⁸³ nello stesso spazio. Ancora una volta, l'implicita influenza del Marx dei *Grundrisse* si fa qui sentire. Così Lefebvre produce uno slittamento immediato dal corpo alla classe operaia: «Solo la classe operaia può divenire agente, portatore o sostegno sociale di questa realizzazione». L'esperienza della Comune è stata manifestazione di tutto ciò:

Durante il XIX secolo, la democrazia di origine contadina, la cui ideologia animò i rivoluzionari, avrebbe potuto trasformarsi in democrazia urbana. Questo fu, e rimane ancora oggi per la storia, uno dei significati della Comune. Poiché la democrazia urbana minacciava i privilegi della

⁸⁰ H. Lefebvre, *Rabelais*, cit., pp. 269-270. Cfr. G. Borelli, *Henri Lefebvre: la rivoluzione come festa*, cit., pp. 99-100.

⁸¹ Anche qui vi è senza dubbio qui un'assonanza forte con le riflessioni sviluppate nei primi trent'anni del Novecento in ambito tedesco che possiamo qui solo segnalare.

⁸² H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 113 [anche per la cit. successiva].

⁸³ *Ibidem*, p. 28 [anche per la cit. successiva].

nuova classe dominante, questa ne impedì la nascita. In che modo? Allontanando il proletariato dal centro urbano e dalla città stessa, distruggendo l'«urbanità».

4. Il possibile fattosi storia: la Comune

La lotta di cui testimonia la Comune è quella che, procedendo «lungo percorsi oscuri»⁸⁴, si pone gli obiettivi di «cambiare la vita quotidiana, bloccare il rullo compressore dell'omogeneizzazione»; ciò che Lefebvre chiama anche il «*differire*». L'insurrezione parigina svela anzitutto come il reale possa aprire al *possibile* secondo occasioni contingenti che non sono prevedibili in anticipo. La guerra franco-prussiana e poi l'assedio bismarckiano che sancisce la sconfitta francese interrompono il flusso ordinario del tempo, il funzionamento routinario degli apparati ideologici e delle narrazioni mistificatrici. «La disintegrazione intacca profondamente i rapporti sociali, i rapporti di proprietà e di produzione»⁸⁵. Questo processo è accresciuto dalla tenacia con cui il capitale continua a far valere le proprie regole concorrenziali: «le moratorie delle scadenze di pagamento [...] e degli affitti [...] paralizzano gli scambi, la circolazione delle merci e del denaro». Così:

La vita economica, che nessun organismo statale tiene sotto controllo e alimenta, si decompone. [...] A Parigi, la destrutturazione della società capitalistica avviene rapidamente. L'ambiente dei dirigenti, dei capitalisti, dei

⁸⁴ H. Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, Dedalo, Bari 1980, p. 60 [anche per le cit. successive].

⁸⁵ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 161 [anche per le cit. successive].

finanziari e soprattutto dei brokers sono impopolari, proprio in quanto sono ancora al loro posto.

Si tratta di un quadro di crollo di tutti i capisaldi che fin qui hanno tenuto in piedi la società borghese francese: è la «disintegrazione, durante l'assedio, della vita quotidiana, dei modelli e ruoli sociali più comuni e maggiormente riconosciuti, degli stessi fondamenti pratici della vita sociale»⁸⁶. In queste condizioni, avrebbe potuto instaurarsi la barbarie (ipotesi non paventata da Lefebvre ma implicitamente considerata). Invece, un aspetto preciso di quella società capitalistica che è la Francia della seconda metà del XIX secolo consente al *possibile* di manifestarsi: il fatto che vi sia una sovrapposizione senza obliterazione della «Parigi militare» e della «Parigi ufficiale (statale e governamentale), con i loro palazzi, i loro monumenti e le loro strade, proiezione sul terreno della struttura sociale e politica» alla «Parigi popolare»⁸⁷. Questa differenza consente di differire dalla rovina. Sottolinea Lefebvre: di fronte a questo cedimento strutturale, non è l'intera società che si disintegra, non è l'intera socialità che si annichila. È

⁸⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 122. Per il quadro generale di questa considerazione si veda H. Lefebvre, *Lo Stato. 3. Il modo di produzione statale*, Dedalo, Bari 1977, pp. 161-214. Questa considerazione genera qualche dubbio proprio in quell'aspetto che consentirebbe di avvicinare lo sguardo di Lefebvre a quello della Scuola di Francoforte. Infatti, Lefebvre sembra qui sostenere che la capacità di azione della massa degli sfruttati, l'«istinto rivoluzionario che cerca la sua via e la sua espressione» (ivi, p. 75), esiste nella misura in cui non è stata ancora corrotta sia da condizioni di vita migliorate, che rendono sopportabile lo stato di dipendenza dal capitale, sia dal meccanismo mistificatorio che subdolamente introducono le merci con la loro presenza duratura. Qui apparirebbe, dunque, un giudizio più moralista che morale e che, anche politicamente, porterebbe a conclusioni problematiche per una pratica di lotta politica contemporanea. Ci sembra, d'altra parte, che questa formulazione sia qui espressa come effetto del tentativo di salvare l'elemento centrale di quanto Lefebvre vuole mettere in luce, cioè, per l'appunto, la capacità di uno slancio rivoluzionario da parte degli oppressi.

quella specificatamente borghese. Infatti, di fronte all'abisso che minaccia l'eticità – o, meglio, una certa eticità – «è il popolo di Parigi che scende per strada, ovunque, in tutti i quartieri, che inonda, sommerge il potere esistente»⁸⁸. Un movimento spontaneo che va al di là della programmazione politica e dei vari scacchi che subiscono i «capi dell'insurrezione», che “supera” «i dirigenti “rossi”», i quali, infatti, sono «presi di sorpresa dagli “accadimenti”» e «entrano in scena in ritardo». Lo spontaneismo, a cui questa occasione storica lascia così campo aperto, si porta dietro una confusione, una ingenuità, un'inesperienza che storicamente gli impediscono di cogliere tutte le opportunità che gli si presentano⁸⁹ e ne determinano in ultimo la sconfitta militare. Non significa certo che l'esperienza sia negativa, al contrario! Questi caratteri sono piuttosto interpretati da Lefebvre come genuinità del gesto storico. Inoltre, a esso corrisponde anche una certa capacità di organizzazione, di strutturazione alternativa ai modelli statali/capitalistici imposti. Così «la massa in effervescenza diventa comunità, diventa comunione»⁹⁰, «questa vita sociale e quotidiana» è il pericolo di cui i generali ancora in città non si rendono conto per tempo e che sarà considerata dai borghesi vincitori la colpa più grave degli insorti⁹¹.

Vi è allora una completa inutilità dell'organizzazione politica, di chi si è formato, ha studiato (società, politica e tattica militare), ha teorizzato l'opposizione alla formazione capitalistica e al potere che la reitera e la tutela? Se è indubbio, com'è noto, che Lefebvre sia uno strenuo oppositore degli apparati gerarchici e burocratici, ciò non toglie che veda chiaramente la necessità di una dimensione

⁸⁸ *Ibidem*, 193 [anche per le cit. successive].

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 102-105, 251-253, 255, 272, 307.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 220.

⁹¹ Riporta Lefebvre dalle parole dello storico Lissagaray: «I servizi pubblici furono gestiti con abilità ed equilibrio economico “da uomini che non erano di carriera, e questo risultò uno dei crimini maggiori agli occhi della borghesia versaillese”» (ivi, p. 275).

organizzativa: «è il dispositivo di cui il Comitato centrale è la chiave di volta, sono gli uomini del Comitato e dell'Internazionale che entrano in azione»⁹². Ma non lo fanno dal chiuso di sedi partitiche, non lo fanno rispondendo a ordini promanati dal vertice, lo fanno «sulla base territoriale decentralizzata, quella della federazione stessa: i quartieri». E non lo fanno a partire da un modello etico già predisposto e semplicemente da applicare, bensì secondo uno *slancio etico aperto al possibile*. Si tratta dunque di un felice connubio, quello di cui l'esperienza della Comune di Parigi è la più importante testimonianza: il convergere di capacità organizzativa e di propulsione spontanea per la realizzazione delle necessità da soddisfare, il provare l'inesplorato nelle relazioni etiche in vista di una eticità quotidiana radicalmente alternativa. È così che, in questo sovvertimento degli ordini precedenti, il movimento concertato, ritmato e spontaneo della cittadinanza plebea⁹³ di Parigi, si prende carico dei «servizi pubblici al di là di qualsiasi burocrazia statale»⁹⁴.

Dobbiamo a questo punto tornare a un aspetto che avevamo inizialmente nominato, quello del “corpo totale”, della presa in carico dell'apertura eccedente del corpo come parte fondamentale di una nuova formulazione dell'etica. «Noi non sappiamo di cosa il corpo è capace»⁹⁵, dichiara Lefebvre rinviando tra parentesi a Spinoza. Il corpo è «vulnerabile», «carnale e terrestre». Lasciargli

⁹² *Ibidem*, p. 234 [anche per la cit. successiva]. Sull'autogestione, in riferimento al complesso della riflessione di Lefebvre, si vedano S. Sangla, *Lo Stato, lo spazio e l'autogestione*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), pp. 131-140; S. De Simoni, *La Comune di Parigi come archetipo della rivoluzione urbana*, in «Il Ponte», 3 (2018), pp. 101-110.

⁹³ Rinvio, per il senso del termine “plebeo” che ho qui introdotto e che necessiterebbe di un autonomo sviluppo, a A.G. Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Siglo del Hombre Editores y Clacso, Bogotá 2009.

⁹⁴ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 275.

⁹⁵ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 85 [anche per le cit. successive].

libera espressione significa consentire che si esponga e si manifesti al di là del Logos. È questo che dà un rilievo così importante a quel momento della «Festa» di cui la Comune fa il proprio «stile»⁹⁶. Senza qui soffermarci sul riferimento (dialettico) a Nietzsche – e anche a Bataille⁹⁷ – sottolineiamo come Lefebvre sintetizzi i caratteri innovativi e rivoluzionari della Comune riferendoli proprio alla Festa.

La Comune di Parigi? Fu anzitutto un'immensa, grandiosa festa, una festa che il popolo di Parigi, essenza e simbolo del popolo francese e del popolo in generale, offrì a se stesso e al mondo. Festa di primavera nella Città [*Cité*], festa dei diseredati e dei proletari, festa rivoluzionaria e festa della Rivoluzione, festa totale, la più grande dei tempi moderni, essa di sviluppo anzitutto nella magnificenza e nella gioia.

Liberi dalle pastoie e dalle briglie della normatività produttiva capitalistica, la popolazione parigina non si lascia andare a un lassismo e a una lascivia degeneranti – quel che paventa in continuazione l'eticità sterile e coatta della socialità borghese – bensì a una creatività e a una generatività che sono in grado di darsi forma compiuta, durevole e feconda⁹⁸.

Ci sembra che il punto possa essere ben colto considerando il passaggio in cui il filosofo di Hagetmau si sofferma sull'«immagine» che la popolazione ha «della società» cui appartiene. La dicotomia manichea tra poveri e ricchi, che viene ovunque applicata, mostra dei tratti peculiari e significativi laddove è avanzata dal popolo e

⁹⁶ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 28 [anche per la cit. successiva].

⁹⁷ Cfr. per esempio H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana. Volume II*, Dedalo, Bari 1977, p. 407.

⁹⁸ Rinvio qui, per completezza, alla *querelle* che su questa questione si accese tra Lefebvre e i Situazionisti: cfr. F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., pp. 160-171.

non dalla borghesia. Con essa, infatti, si esprime un'idea di povertà che nulla ha a che vedere con la classica rappresentazione che oppone il povero al feudatario e nemmeno con quella piccoloborghese di odio verso l'opulento ricco. L'«immagine della povertà»⁹⁹ popolare, pur rimanendo una rappresentazione, contiene un elemento essenziale: «l'etica del lavoro», che in quanto fondata su «una praxis» non è un'ideologia. Il povero, nella rappresentazione popolare, ha dunque un'etica del lavoro e al contempo esprime dei bisogni: «pane e vino», ma anche «fratellanza»¹⁰⁰, «solidarietà», «libertà», cioè «parlare e vivere a modo proprio», e «eguaglianza». Queste esigenze vengono rappresentate “confusamente”, passando da un piano materiale a uno etico e a uno culturale, senza precisa definizione. In ogni caso si tratta, per Lefebvre, di una postura etica che non cede al servilismo nei confronti dei meccanismi capitalistici di accumulazione. In ciò riconosce l'elemento di verità che appartiene a questa rappresentazione narrata e auto-narrata:

L'immagine etica della povertà non è un mito né una menzogna. Allontana l'ideologia borghese del lavoro-sofferenza, del lavoro-sacrificio, e della vita sacrificata alla fatica. Secondo quest'etica, la realizzazione dell'umano [*l'accomplissement humain*] nel e attraverso il lavoro non tollera dubbi. E quel che si recrimina di più alla società borghese è il suo non realizzarsi nel e tramite il lavoro. Quest'etica non si legittima con principi semplicistici [...] Non comporta che una quantità minima di moralismo e in ciò si differenzia dalla moralità borghese. La gente povera di questo periodo [...] s'aspetta di ottenere da sola, dalla propria virtù, la compensazione per i dolori della vita. Questa compensazione risiede nella sua stessa coscienza. Compie con impegno il suo duplice mestiere: la professione, la vita quotidiana durante la

⁹⁹ *Ibidem*, p. 112 [anche per le cit. successive].

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 113 [anche per le cit. successive].

quale cresce (più o meno bene) i figli, ama (più o meno) il congiunto (legale o di fatto).

L'analisi che sviluppa qui Lefebvre è sottile. Egli segue il filo dell'immagine che si staglia nel discorso identitario dello stesso soggetto popolare e riconosce in questa autorappresentazione non un'ideologia e men che meno una mistificazione, bensì la verità della condizione etico-sociale di quel soggetto:

Spontaneamente, il povero di quest'epoca si vede come uomo ricco, nel senso in cui Marx utilizza questo termine nei *Manoscritti del 1844*: l'uomo ricco di una vera vita umana, che oppone alla povertà umana di quelli che hanno come unica ricchezza il denaro. I non-possidenti si oppongono radicalmente e senza compromessi ai possidenti, in quanto poveri contrapposti ai ricchi, e veri ricchi contrapposti ai reali poveri.

È qui l'aggancio che usa Lefebvre per riprendere anche i testi di lettura politica della Comune prodotti all'epoca dei fatti dallo stesso Marx¹⁰¹. Non si tratta di ritornare a un'analisi premarxista rinunciando alle categorie scientifico-politiche di classe e di conflitto. Da un punto di vista scientifico e teorico politico è indubbio, ribadisce Lefebvre, che la formulazione del dualismo manicheo sia prepolitica e prescientifica ma non pre-etica. Ed è questo l'elemento che qui più gli interessa mettere in luce. È l'elemento etico quell'aspetto che, attraverso il tema della vita quotidiana, consente di ripensare la socialità rivoluzionaria alternativa al modello dominante e quindi il piano dell'interruzione della riproduzione dei rapporti sociali di produzione. Questo almeno è quanto è riuscito alla Comune. Infatti, la separazione

¹⁰¹ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Edizioni Alegre, Roma 2001.

netta rispetto ai ricchi, «costituisce comunque una coscienza di classe a uno stadio ingenuo ma forte»¹⁰²; la coscienza popolare dell'ingiustizia sociale della povertà «non si riduce a una coscienza dei rapporti sociali, ma si estende a una concezione etica del mondo e della storia». È questa l'etica di una «coscienza sociale inserita direttamente nella prassi». In essa si manifesta il principio dell'«arte di vivere», cioè il fatto che «l'essere umano consideri la sua propria vita – la realizzazione, l'intensificazione della sua vita – non quale mezzo per un “altro” fine, ma come il suo proprio fine»¹⁰³.

Alla «destrutturazione, che», così, «dall'alto in basso colpisce la società esistente» in quel momento storico, risponde «una nuova ristrutturazione che va dal basso verso l'alto» e che innalza le proprie fondamenta dalla «vita dei quartieri, quella dei club, ancor di più quella dei battaglioni e delle schiere della guardia [nazionale], e infine [dal]la volontà generale di azione e di lotta che rafforza, in mezzo alla disintegrazione delle forme e strutture abituali, l'esistenza della comunità»¹⁰⁴. Ciò significa che la Comune è testimonianza concreta di un aspetto essenziale: il poter fare a meno dello Stato, non solo come emanazione di potere e costrizione ma, anche e soprattutto, come invero e sanzione della vera eticità. L'abolizione dello Stato significa una determinazione autonoma dell'essere umano nelle sue relazioni reciproche. Più che sul tema della fiducia, vogliamo qui soffermarci sull'idea che la razionalità a cui si riferisce Lefebvre non è dunque quella che trova nella normazione giuridica la sua espressione oggettiva e la tutela del suo esercizio; è piuttosto quella che lascia spazio alla dimensione emozionale ed emotiva, dunque corporea e simpatetica, la quale trova nella festa – intesa tanto in termini concreti che come simbolo generale – *il contesto e il momento* per rinsaldare vincoli a partire dall'espressione libera delle individualità

¹⁰² H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 115 [anche per le cit. successive].

¹⁰³ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana. Volume I*, Dedalo, Bari 1977, p. 230.

¹⁰⁴ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 162.

corporee (non in senso mitico come pensava Nietzsche¹⁰⁵). Un passo lefebvriano di forte lirismo, su cui chiudiamo, lo esprime bene:

Quel mattino [19 marzo 1871] tutto è possibile, poiché ciò che rendeva impossibile le possibilità della vita è svanito. Tutto è possibile: un'altra vita, una vita altra, la Libertà. Parigi si sveglia libera, la prima città [*citê*] libera da quando esistono delle città [*cités*]. Proverà una nuova vita: la nuova vita nella quale gli uomini prenderanno in mano il loro destino. Su una base sociale determinata, né troppo grande né troppo piccola – il quartiere –, la gente parteciperà agli affari pubblici, ciò che la riguarda. Creeranno, su questa base, l'autogestione, il lavoro libero nella gioia: organizzeranno la decentralizzazione¹⁰⁶.

Quel che ci propone Lefebvre nella forma dell'esperienza storica della Comune e soprattutto nella forma del possibile utopico per il presente è il lasciar libero spazio alla «vita spontanea e creatrice»¹⁰⁷ in grado di prendere forma concreta tessendo nuovi legami etici: una tensione etica verso una quotidianità *in comune* rivoluzionaria e capace di garantire l'«omeostasi» senza cristallizzazioni e sclerotizzazioni statuali.

¹⁰⁵ Cfr. H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche o il regno delle ombre*, cit., p. 34.

¹⁰⁶ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 261.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 128.

TOMMASO ARIEMMA

*Potenza dell'immaginario distopico. Archeologia mediale
degli anni Ottanta*

L'identità mediale degli anni Ottanta

Chiunque rivolga la sua attenzione agli anni Ottanta può concordare sicuramente sul fatto che si tratti di una decade non comune, difficile da spazzare via, notevole dal punto di vista della ricchezza delle trasformazioni sociali che porta con sé. Gli anni Ottanta sono innanzitutto “anni” dal punto di vista mediale. Con troppa leggerezza, infatti, individuiamo solitamente come media i supporti materiali o i dispositivi tecnologici, quando ogni cosa, nel momento in cui immagazzina, traduce e trasmette funge da medium a tutti gli effetti, almeno se ci riferiamo alla definizione dal teorico dei media Friedrich Kittler¹.

Gli anni Ottanta sono una decade con una specifica identità mediale. Questa specificità consiste soprattutto in una produzione senza precedenti di narrazioni distopiche, che non riguardano solo un futuro minaccioso, ma un presente immediatamente proiettato nel futuro e altrettanto inquietante.

Dal cinema (basti pensare solo ai *cult movies* americani *Blade Runner*, *Brazil*, *L'implacabile*, *Robocop*, *Terminator*) alla letteratura (*Neuromante* di William Gibson, *Il racconto dell'ancella* di Margaret Atwood), ai fumetti e ai manga (come *Akira* di Otomo o *Il ritorno*

¹ Cfr. F. Kittler, *Grammophon Film Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose, 1986.

del cavaliere oscuro di Frank Miller), sembra esserci una vera e propria atmosfera culturale comune.

Nessuna decade come gli anni Ottanta si è avvalsa così tanto di ciò che Grusin ha chiamato *premediazione*, un'anticipazione del futuro come messaggio caratteristico dei media di massa. Un'anticipazione, soprattutto, della sua oscurità.

Secondo Grusin «il desiderio dominante è stato quello di assicurare che il futuro, quando arriva, sia sempre già rimediato, in modo da vederlo non come esso emerge nell'immediatezza del presente, ma prima che possa accadere»². Le sue parole sono riferite a ciò che accade, secondo il mediologo, a partire dall'11 settembre 2001, ma crediamo sia in errore. Perché il desiderio descritto fa la sua comparsa proprio con gli anni Ottanta.

La questione che attraversa questi anni non è – come spesso si sostiene proiettando sugli anni Ottanta i fallimenti delle decadi “rivoluzionarie” degli anni Sessanta e Settanta – la mancanza del futuro. Anzi, il problema è esattamente l'opposto: il futuro è già presente, nell'immaginario, non come qualcosa di lontano, ma di imminente. E questa imminenza ha che fare con una catastrofe. La fine del mondo diviene improvvisamente vicina, mediata nell'immaginario, per prepararci ad accoglierla o a fronteggiarla. In ogni caso, per ridurre il suo effetto catastrofico quando accadrà. Per questo motivo, il presente degli anni Ottanta è caratterizzato dal panico. Una dimensione affettiva che non ci ha mai più abbandonato.

Come ha rilevato Peter Sloterdijk, proprio in un saggio degli anni Ottanta che fotografava bene una tale dimensione affettiva:

Ogni epoca ha il suo stile nell'essere scontenta del mondo, e un tale malcontento, divenuto consapevole, ha in sé il nucleo di una cultura. *Senza dubbio l'odierno malcontento nei confronti del*

² R. Grusin, *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, Cosenza: Pellegrini, 2017, p. 100.

mondo ha i tratti del panico. Chi non è in preda al panico non è al passo con i tempi – vive discosto dall'epoca, in qualche cavità asincrona, risparmiato, risparmiandosi. [...] Chi vive al passo con i tempi è contaminato dalla paura. [...] È come se nel tempo si aprisse un buco nero in tempo stesso scompare. Il panico è il modo che ha la fine dei tempi di essere già qui, per noi, nel corso del tempo³.

Riflettendo sulla decade, lo scrittore Aldo Nove ne ha composto un ritratto generazionale molto suggestivo, con parole che confermano, dal punto di vista del vissuto personale, quelle teoriche e sapienziali del filosofo tedesco:

Il rumore dominante era quello della bomba atomica che in quei giorni sarebbe potuta scoppiare in qualsiasi momento e in ogni luogo. Era un rumore psichico, quello definitivo, un cono d'ombra fatto di tutte le realtà della storia sovrapposte, un imbuto su cui tutti eravamo seduti e al centro del quale anche i morti sarebbero scivolati con noi giù, sempre più giù, nel fondo dell'errore perfetto. Ci chiedevamo che rumore facessero la fine e la sua ineluttabilità e questo atteggiamento proiettava in noi quel rumore, gioventù sonica e compiuta. [...] Noi eravamo il compimento dell'attesa, lo guardavamo sullo schermo, sullo schermo guardavamo noi che guardavamo, lo sguardo era sospeso nel riconoscimento gli uni negli altri distratti ma quasi eterni, ma quasi. Ci guardavamo con foga bolsa, ma era uno scherzo, no eravamo noi, ci aveva invasi un'impazienza magistrale, severa, il consumo. Consumare tutto fino all'ultimo, fino alla fine. Perché la fine stava arrivando⁴.

³ P. Sloterdijk, *Didattica della catastrofe*, in «Lettera Internazionale», n.108, 2011, p. 51.

⁴ A. Nove, *Festa del perdono*, in AA. VV., *Festa del perdono. Cronache dai decenni inutili*, Milano: Bompiani, 2014, p. 49.

La crescita esponenziale dell'innovazione tecnologica: la proliferazione degli schermi e l'intensità distopica

A produrre la premediazione distopica del futuro è, in realtà, l'incremento esponenziale dell'innovazione tecnologica (da sempre un motore imprescindibile di ogni narrazione distopica), che, a partire dalla diffusione dei personal computer proprio negli anni Ottanta, presenterà la macchina, l'automa, l'algoritmo, come qualcosa che possiamo certamente utilizzare, senza avere tuttavia la possibilità di accedere al suo interno.

Un tale interno diventerà sempre di più qualcosa di paradossale: una nuova interiorità, che non avrà più nulla a che fare con l'umano, se non per gli incubi che è capace di generare: soggetto, a ragione, sarà sempre più la macchina e sempre meno l'umano.

Gli schermi cominciano a *simulare*: sulle loro superfici adesso c'è l'immagine di un foglio bianco su cui scrivere. Non c'è più il comando da digitare, lo schermo nero, la macchina. Con il lancio sul mercato del primo Macintosh l'universo della simulazione diviene realtà e non può non alimentare la narrazione distopica. Del resto, lo stesso spot pubblicitario della Apple del 1984 è soprattutto questo: una narrazione futuristica dove l'avvenire è controllato da una dittatura informatica, e in generale mediatica, che ha trasformato l'umanità in esseri grigi e omologati. In primo piano, nello spot, una ragazza atletica scaglia il suo martello contro lo "schermo" da cui proviene il messaggio del futuro Grande Fratello. Lo spot, in realtà, rivela molto di più di ciò che promuove. C'è chi ha visto in questo spot addirittura una distopica *fine dei media*. Secondo il mediologo Eugeni, infatti, a partire dal 1984 e dal celebre spot i media entrerebbero in una fase di vaporizzazione: sarebbero ovunque e, per tale motivo, in nessun luogo davvero. Difficili da individuare, i media saranno ogni cosa⁵.

⁵ Cfr. R. Eugeni, *La condizione postmediale*, Brescia: La scuola, 2015.

In realtà lo spot sostiene piuttosto un'etica, ossia quella di tenere il più possibile distante l'umano dalla macchina, e un preciso immaginario: sarà proprio la distanza tra l'uomo e la macchina, resa possibile dallo schermo simulatore, ad alimentare l'immagine di un futuro distopico.

L'origine del male?

Ogni epoca ha avuto la sua “retromania”, il suo ripensare ai bei tempi andati, attraverso l'atto creativo della nostalgia. Il recente, continuo, riferimento agli anni Ottanta nella cultura di massa eccede, tuttavia, questa debolezza. Anzi, il riferimento a questa decade presente, ad esempio, in serie tv come *Stranger Things*, o nell'ultimo film di Todd Philips, *Joker* (2019), sembra avere a che fare con un'esigenza differente: quella di trovare un'origine. A proposito della serie *Stranger Things*, e di tale desiderio di origine, è stato giustamente rilevato:

Quando nel 2016 Netflix fa emergere dalle sue maglie una serie tv come *Stranger Things* la rilevanza di un punto di partenza diviene quanto mai palese. Show figlio al cento per cento della logica direct-to-consumer, quello dei fratelli Duffer è descritto come «una lettera d'amore agli anni Ottanta» e nonostante sia una storia graziosa, interessante e perfettamente godibile, il suo vero punto di forza è la menzione costante di narrazioni adorate da intere generazioni oggi abbonate al servizio: quelle stesse persone che, non tanti anni prima noleggiavano Dvd e sognavano film di Spielberg. Con *Stranger Things* Netflix serve su un piatto d'argento qualcosa di molto prezioso, difficilmente acquistabile: l'identità. Improvvisamente, sembra che nella mappa ci sia un punto A [...]»⁶.

⁶ M. Pierri, *Sconfiggere la morte attraverso la serialità*, in V. Rivetti, S. Iannizzotto (a cura di), *The Game Unplugged*, Torino: Einaudi, 2019, pp. 133-134.

L'operazione compiuta dal regista di *Joker*, invece, è spiazzante: il celebre personaggio malvagio del fumetto di Batman viene letteralmente strappato a un immaginario ben noto e utilizzato come strumento, emblema, frutto di qualcosa che stava accadendo proprio nella società degli anni Ottanta. Il futuro sarebbe stato oscuro, proprio a partire da quegli anni.

Bisogna, dunque, (ed è proprio il caso degli esempi citati) fissare un'origine. Non un'origine assoluta, ma il sorgere di una discontinuità, un inizio. E gli anni Ottanta sono questo. L'inizio di una catastrofe. *Joker* è ambientato nel 1981, l'anno dell'elezione di Ronald Reagan. A differenza di Kennedy, che si era già servito in modo strategico del medium televisivo, Reagan si serve del cinema e della televisione per forgiare una politica insieme, per la prima volta, mediatica ed economica, volta a far sì che il popolo americano sia a proprio agio solo davanti a ciò che può vedere attraverso cinema e televisione, incurante dell'allargamento della forbice tra ricchezza e povertà. Il presidente americano diventa un vero e proprio eroe mediatico. Un eroe grazie ai media.

Siamo nell'era degli schermi: a quello del cinema e della televisione si aggiungerà quello dei primi personal computer e così la trasformazione può avere finalmente luogo. Perché lo schermo dà un senso di protezione e da quel momento in poi ci saranno schermi ovunque. L'immaginario, ovvero la fantasia che viaggia oltre tali protezioni (o proprio grazie a queste protezioni), non può che sognare la catastrofe altrove. Nel futuro, che sarà popolato da macchine. Il 1984 è l'anno del primo Macintosh, ma è anche l'anno di uscita nelle sale del cult distopico *Terminator* di James Cameron. Tutti i prodotti dell'immaginario (film, serie televisive, graphic novel, manga, etc.) ruoteranno intorno a questo centro mostruoso al cuore della percezione del futuro a venire.

Dialettica dell'immaginario distopico

La tensione distopica che attraversa gli anni Ottanta dà tuttavia luogo a una speculare *tensione utopica* all'interno di una vera e propria dialettica dell'immaginario. Il futuro è oscuro, la catastrofe è alle porte, le macchine sono sempre più minacciose e distanti: respinta, l'umanità tende allora a compattarsi, a riscoprire e a esaltare il valore dell'amicizia, soprattutto nell'immaginario della cultura di massa.

All'interno di quest'ultimo vi è un continuo l'elogio dell'amicizia come risorsa per affrontare il mostruoso. C'è qualcosa di ripetitivo, di "allenante" nell'immaginario degli anni Ottanta e non è un caso che una figura fondamentale di questo immaginario sia l'atleta. L'immaginario degli anni Ottanta ci prepara ad affrontare cadute, catastrofi. Con troppa leggerezza, dunque, gli anni Ottanta sono stati bollati come la decade del trionfo dell'individualismo.

Cosa sarebbe la saga di *Rocky* senza i suoi amici, senza il suo allenatore Mickey o senza Apollo Creed? Oppure *Blade Runner*, il capolavoro di Ridley Scott del 1982: per tutto il film è una caccia ai replicanti, gli androidi che simulano l'umano, ma nella scena finale diventa un elogio dell'attaccamento alla vita, dell'amicizia per eccellenza, se per amicizia intendiamo quel con-sentire l'esistenza, quel sentire insieme che è nello stesso tempo quel permettere all'altro di far parte della nostra esistenza più propria.

Gli amici, che formano la banda di monelli protagonista di così tanti *cult* degli anni Ottanta come *I Goonies* (1985), *Stand by me* (1986), *It* (1990, adattamento televisivo del bestseller di King del 1986) fondano la loro esistenza su ciò che sentono, diversamente dagli altri.

Gli anni Ottanta non ritornano solo per un effetto nostalgia che ogni epoca ha sempre avuto. Ritornano piuttosto quasi come se si trattasse di un imperativo: dobbiamo ricordare. Cosa? Dobbiamo ricordare che le minacce, soprattutto quelle mostruose,

Tommaso Ariemma

quelle che ci atterriscono, non si affrontano mai da soli. Ma sempre insieme ai nostri amici.

MARIO MAGALLÓN ANAYA

*Ética, utopía y política en la realidad global de nuestra
América*

1. Ética, utopía y política de la realidad nuestroamericana

Reflexionar sobre las relaciones entre la ética y la política requiere proponer una metodología de carácter inter y transdisciplinario entre las humanidades, las ciencias sociales y naturales capaz de establecer intercambios conceptuales y epistemológicos, que permiten redefinir las formas de entender y analizar las construcciones ónticas y conceptuales sobre la realidad del mundo de la vida del ser humano. Esto lleva a una inevitable pregunta: ¿Cómo explicar este hiato, esta utopía, entre la vida pública y la privada, entre la ética y la política, entre la estética y la moralidad? Es importante señalar que la ética y la política, tienen, necesariamente, una dimensión social común: el ser humano; porque se relacionan con los comportamientos individuales que operan con el todo social.

Es relevante considerar que una y otra: ética y política operan de forma distinta: la política se relaciona con los comportamientos políticos y el poder; es decir, el poder está referido a la esfera de los hechos sociales y las relaciones ideológicas y políticas de las conductas humanas, en el ejercicio praxológico, social como instrumento de control y dominio de individuos y colectividades; en cambio la ética, como forma de conocimiento considera a esos procedimientos conductuales desde la normatividad objetiva de

valores morales y el hipotético kantiano del deber ser, o más, precisamente, de lo deseable en la sociedad.

Es decir, la ética es un intento por realizar una teoría histórico social desde la modernidad alternativa radical crítica sobre la subjetividad del sujeto racionalmente consciente del quehacer y la responsabilidad comprometida con la sociedad; lo que lleva implícito las bases de una nueva ética en íntima relación con la libertad y la autonomía; donde la acción individual no esté desvinculada de los intereses de la colectividad: Porque: «¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? [...] La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad»¹.

Por ello, cuando hablamos de modernidad en general, implica hablar del sujeto, del ser humano, en la ubicación histórica y social en la dialecticidad de análisis del acontecimiento.

Hablar del sujeto y de la subjetividad social requiere ir hilvanando toda una red de reflexiones en las cuales el sujeto individual y colectivo estén ubicados en un tiempo histórico y en una realidad social circundante. Por esto mismo, la reflexión sobre el sujeto en general, y del social en particular, no es un “constructo”, algo inventado por la imaginación humana, sino el resultado de un acto de libertad, Es ésta la que devela las estructuras profundas y complicadas de las múltiples y diversas relaciones del saber; lo cual no es otra cosa que el resultado de una ontología histórica del “nosotros” y su relación con el saber y la verdad, por lo que nos constituimos en sujetos del conocimiento. Sin embargo, este es el problema de la verdad del poder. Ejercer la libertad es un acto mismo de poder. “Saber es poder”, como antes lo habían señalado los filósofos medievales. El problema de la libertad es inherente a

¹ M. Foucault, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en *Entrevista de con Michel Foucault*, realizada por Raúl Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez Muller el 29 de enero de 1984, Revista *Concordia*, núm. 6, 1984, pp. 99-116.

lo que nosotros somos, a lo que hacemos, a cómo lo percibimos; tiene que ver directamente con nuestros comportamientos, sentimientos².

De lo que se puede decir que: la política *explica* y la ética *justifica*, por lo tanto, responden a preguntas distintas; la primera responde a los problemas sociales de la colectividad; mientras la segunda trata de explicar teórica y racionalmente las acciones políticas, cuando se realizan valores éticos, como el deber ser en la practicidad de la convivencia social. Por lo mismo puede decirse que: política y ética son dos proyectos opuestos, pero necesariamente codependientes y complementarios.

No obstante, por distintos que sea un discurso explicativo y otro justificativo, éstos se requieren mutuamente. En efecto, todo poder real, para ejercerse, necesita de la adhesión de una manera que resulte deseable para ella. Tiene, pues, que proclamar la realización de valores objetivos y justificar así el mantenimiento de su poder en la propuesta de un bien común. La exposición de un poder descarnado, sin justificación alguna, lo exhibiría como fuerza arbitraria; ningún miembro de la sociedad podría entonces darle su adhesión. El lenguaje explicativo del poder tiene que incluir, por lo tanto, juicios que le sirvan de justificación. A la inversa, una propuesta ética colectiva sin ninguna referencia a las fuerzas reales que podrían sustentarla, puede ser adorno de un alma bella, figuración de un mundo armonioso, pero renuncia a cualquier intento por configurar una realidad social. Para convertir en bienes compartibles su proyecto, debe tomar en cuenta las relaciones efectivas que existen en la sociedad. El discurso justificativo de la sociedad deseable tiene que incluir, por lo tanto, una explicación de los factores de poder que ayudarían a su realización. La política sin una ética es fuerza ciega; la ética

² M. Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL/UNAM, 2006, pp. 107-108.

social sin un conocimiento político que la explique es ilusión vacía. Así, entre la política y la ética hay, a la vez una oposición y una referencia mutua³.

Ante el abandono actual y decisivo en favor de lo trivial, de la suspensión, de la discusión dialógica razonable, ante las puertas críticas del abuso del “poder legítimo”, y la crítica ética regulada por principios incluyente de la diversidad que busca regular la comunicación y las prácticas que han conducido a la confusión ontológica y epistemológica de ambas dimensiones: política y ética. Hace necesario poner frente a frente a ambos términos, surgidos de la convivencia social de las relaciones humanas en la realidad ontofenomenológica concreta e histórica.

Para comenzar a elucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del “estado de naturaleza”, es decir la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraica-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta lo irrisorio. Habría que componer una historia del imaginario social, quizás en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al nosotros de los otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea que regula nuestras relaciones y la no-ley) que prácticamente impera en nuestras relaciones con el “exterior”⁴.

³ L. Villoro, “Ética y política”, en L. Villoro (coordinador), A. Velasco Gómez, P. Dieterlen, L. Olivé, M. A. Rivero, I. Cabrera, A. Kraus, A. R. Cabral, A. Herrera Ibáñez, *Los linderos de la ética*, México, CEIICH/UNAM/Siglo XXI editores, 2001, p. 4.

⁴ C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba. 1997, p. 260.

Derivado de todo ello se desprende que en la reflexión filosófica existen preguntas en la investigación sobre ética y política que motivan la reflexión filosófica, social, económica, científica y tecnológica, sobre el poder y la violencia; la historia, la filosofía y la memoria; sobre la ética y lo social, la historia y la antropología, la sociedad y la economía en la temporalidad histórica.

Ante esto, es preciso, es más, diría que imprescindible, reflexionar para ir de las éticas heterónomas a las autonómicas, de reconocer en estas últimas, como factor regulador, a la libertad.

Superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo, las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aun la sarteano, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que pasa o no de los deseos a los actos y palabras. Tal autonomía individual requiere densas condiciones instituidas. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permita desarrollar la autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra⁵.

Por lo tanto, al hablar de democracia y libertad implica hablar de política, negociación, consenso y conflictos. En este sentido, la política, aparentemente, no existe en todos lados siempre; porque se considera que la verdadera política es el resultado de la creación histórica y social en las relaciones sociales concretas; aunque, hay que decirlo, la política es muy frágil, sino se reconoce el *polemos*, el derecho a disentir, a disertar por el respeto y el reconocimiento; de

⁵ *Ibidem*, p. 266.

luchar por libertades y derechos en diálogo de forma horizontal incluyente de la diversidad humana, con justicia y equidad, con libertad y autonomía, a partir de una democracia radical; es necesario decir, que no existe, precisamente, en la sociedad, lo político con base ética-óntica de la practicidad, lo que da sentido al realismo político en una dialógica praxológica.

Lo que requiere, es plantear una ética de la responsabilidad y compromiso en la actividad política. Esto es, más aún, una *ética mundial global*. Allí donde, quien actúa, de acuerdo con la ética de la responsabilidad y compromiso solidario sea incluyente de la diversidad humana y de género, sin racismos; saber que la afirmación: que de lo bueno sólo puede resultar el bien, y de lo malo el mal, es una proposición falsa, o más bien, inconsistente; porque la historia de las ideas muestra que la veracidad y firmeza no puede radicar en este principio, sino que existen reconfiguraciones reales y formales que orientan a la filosofía política y la ética contemporánea con sentido, veracidad y consistencia.

Especialmente, cuando

El fenómeno de la globalización económica pone en claro que *también en la ética debe haber una globalización*. [...] hace falta una reflexión sobre el mínimo indispensable en cuanto determinados valores éticos, actitudes fundamentales y normas, es decir: una *ética mundial para esta sociedad y esta economía mundiales* que puedan asumir todas las naciones y todos los grupos de intereses⁶.

Quien hace política ha de tener conciencia de la contradicciones y oposiciones éticas de la responsabilidad y compromiso con el otro, con cualquier otro, sin exclusión. El político pacta con los valores de la pragmatidad utilitaria de

⁶ H. Küng, “EL mercado global exige una ética global,” en Hans Küng y Karl-Josef Huschel, (editores), *Ciencia y ética mundial*, España, Trotta, 2006, p. 21.

carácter político y económico en el ejercicio del poder, lo cual se opone a una *ética social mundial de reciprocidades equitativas y solidarias*, incluyente de la diversidad humana con justicia, equidad, solidaridad y eticidad comprometida y responsable de la diversidad humana y de género. Es necesario una revaloración de la ética y la política. La propuesta global del mundo del dinero, del capital neoliberal, se coloca sobre las necesidades humanas; ante esto es importante recuperar las necesidades humanas por encima de los intereses económicos.

Antes como ahora, más ahora que nunca, se ha potenciado la injusticia, la desigualdad, la inequidad, la insolidaridad, la insensibilidad social; la exclusión, la marginación y la pobreza.

La población mundial vive una *plétora miserable*: en un mundo dominado por las diferencias de renta y contrastes sociales como no se había conocido hasta ahora en la historia de la humanidad. La concentración de la riqueza en pocas manos contrasta con la extensión de la pobreza en los cinco continentes: la miseria, el hambre, los trabajos forzados y la esclavitud condenan diariamente a la muerte a cientos de miles de niños mientras, a pocos kilómetros de la muerte, reina la abundancia y el despilfarro. Las diferencias de todo tipo entre las zonas ricas y los países empobrecidos siguen aumentando en un mundo dominado por políticos que se autodenominan “neoliberales” [...].

Así pues, el aumento de la pobreza en términos absolutos y el aumento del número de hambrientos en el mundo, reconocido por todos los informes internacionales recientes, se produce también, y simultáneamente, con el crecimiento económico de las naciones, que no garantiza sin más, la erradicación de la pobreza y del hambre. También lo garantiza el aumento mundial de la producción de alimentos. Pues bien es cierto que la suma global de los alimentos disponibles ha crecido de forma considerable en las últimas décadas, gracias a la aplicación de la tecnología, la química, la ingeniería genética a la agricultura, este crecimiento no ha sido uniforme en todas

las áreas. Y lo que es más importante: en la mayoría de los casos, con la desaparición de la agricultura tradicional, la distancia entre la fuente de alimentación y el consumidor potencial se ha hecho abismal, de modo que el problema de la distribución pasa, también en este caso a primer plano⁷.

La dimensión expresa de la política tiene que ver con el poder, pero éste se hace manifiesto, está presente, en toda relación humana y social. La relación entre la política y la ética debe estar radica en el *justo medio*, que implica el reconocimiento con justicia y equidad para todos(as), bajo principios que regulen la relación que se ha dado en llamar *ética social*, lo que, sin duda, entra en conflicto con el utilitarismo de la política.

Ante esto, el pensamiento de Aristóteles cobra vigencia, porque la ética social y la política deben buscar la felicidad y el justo medio:

Así pues, en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley prescribe justamente hacer de los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los de varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras, rectamente la ley rectamente establecida, menos bien la improvisada a la ligera. La justicia así entendida es la virtud perfecta pero no absolutamente, sino con relación al otro. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser mejor de las virtudes. [...] En ella en grado eminente la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación al otro, y no sólo para sí mismo, porque muchos pueden practicar la virtud en sus propios asuntos, pero no en

⁷ F. Fernández Buey, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, España, Ediciones Bellaterra, 2000, pp. 89-91-92.

sus relaciones con el otro. [...] Puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro. Para los demás, en efecto, realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado⁸.

Desde el punto de vista ético, lo justo es lo que está dentro de la legalidad y la legitimidad proporcional, equitativa e igualitaria; la política es lo utilitario para el uso y manejo del poder, pero que, demanda para ser reconocido, de los principios sociales y éticos que legitiman de forma legal la relación de convivencia política. La justicia es un valor fundamental de convivencia y de relación ético-política y democracia radical horizontal con el otro, que busca la felicidad y respeto en la comunidad; allí donde todos valen y cuentan en el hacer y quehacer político-democrático de la vida cotidiana.

Esto es,

La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas. Por eso ha sido reivindicación de grupos excluidos del consenso imperante y es actualmente una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares frente a una igualdad legal que los ignora. Una y otra noción de la justicia obliga a políticas distintas. [...] Pero el ideal de una sociedad justa no podrá prescindir, creo, de ninguna de las dos nociones de justicia. Olvidarse de la una a favor de la otra puede conducir a formas distintas de injusticia. Atentar contra la igualdad a nombre de alguna diferencia, podría justificar privilegios injustos; ignorar las necesidades diferenciales de grupos y personas a nombre de la igualdad, suele dar lugar a mantener la injusta marginación de los desiguales. [...] Superar la antinomia supondría ir más más

⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, UNAM, 1954, pp. 107-108.

allá de dos concepciones del sujeto moral: la de un sujeto puro, abstracto, universalizable, en la tradición filosófica kantiana y de una persona situada, que sigue sus propios fines en una sociedad. La superación de la antinomia supondría una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización⁹.

En el proceso dialéctico de argumentación y de *poiesis*, se dan relaciones dialógicas que metaforizan realidades metafísicas, simbólicas, conceptuales que buscan construcciones discursivas y de lenguajes, en un haz de relaciones complejas de diversos niveles de significación de la teoría y de reflexiones filosóficas sobre el poder, la política y la ética.

En todo ello juegan un papel importante las múltiples determinaciones de la vida social, y de las condiciones de existencia en la realidad contrapuesta de oposiciones, de contradicciones de violencia, democracia, justicia, equidad y solidaridad.

Fernando Savater considera que

El conflicto político más relevante de nuestro tiempo, el de más imprevisibles consecuencias, destinado a renovar más profunda y menos lentamente de lo que imaginamos el planteamiento institucional de la convivencia humana, estriba en la incompatibilidad entre Estado y democracia. Se trata del más paradójico de los conflictos, pues la democracia adviene precisamente como la forma más fuerte y eficaz, es decir, más *racional*, de interiorizar y consolidar la estructura del Estado moderno. Ningún Estado tan totalizador y absoluto, tan sólidamente implantado en el terreno menos susceptible de subversión, tan rico en complicidades espontáneas e irremediables como el que borró la jerarquía naturalizada que escalonaba los súbditos y difundió el poder soberano entre los socios iguales por la razón y por la común sumisión al dinero

⁹ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 89.

(si se prefiere, a lo económico) como fundamental principio valorativo¹⁰.

La filosofía, la memoria, las éticas, las humanidades y la cultura se encuentran transidas y han sido mediadas por el capital y el dinero, el mercado y el consumo; donde los conflictos se dirimen a través de la violencia, del conflicto, de la destrucción y, en caso extremo de la muerte, donde la ética y el *ethos* de la cotidianidad de la vida, han sido diluidos por la corrupción y el dinero, allí donde se sacrifica el *ser*, el *ente-ser*, el fundamento ontológico de la existencia humana, por el *tener*, el capital, el dinero y el consumo.

Esta es la historia ética y política de la tragedia humana. Que hay que desatar, desanudar bajo ciertos principios éticos sociales regulativos. Urge despejar y reconocer que la historia mundial ha estado cargada de dramatismo y tragedia, de hipocresía, dolor, exclusión, racismo, destrucción y muerte.

Al respecto María Zambrano señala que

La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacía los actores en la tragedia poética. El espectáculo del mundo en estos últimos tiempos deja ver, por la sola visión de máscaras que no necesitan ser nombradas, la textura extremadamente trágica de nuestra época. Estamos, sin duda, en el dintel, límite más allá del cual la tragedia no puede mantenerse. La historia ha de dejar de ser representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de historia hecha tan sólo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración. [...] El hombre que no mata en su vida privada, es capaz de hacerlo por razón de Estado, por una guerra, por una revolución, sin sentirse ni creerse criminal. Es sin duda un misterio no

¹⁰ F. Savater, *La tarea del héroe. Elemento para una ética trágica*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2005, pp. 274-275.

esclarecido, pero nos pone en la pista de esclarecerlo el sorprender el carácter de la historia hecha hasta ahora, salvo en raros momentos. [...] Más, aunque lenta y trabajosamente, se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no solo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma¹¹.

Es el problema de la modernidad en general y su perfil de exclusión del sujeto, en la génesis de la conciencia histórica y política, calculadora del mundo histórico de la vida del ser humano; de la creación de ideas desde la racionalidad calculadora y selectiva, lo que trae como consecuencia, el fin de la filosofía, del logos, del conocimiento, del *ente-ser*, del sujeto de la historia; es la tesis descarada de la posmodernidad, de la poscolonialidad, e inclusive, de la decolonialidad, con sus matices; allí donde ya todo está prescrito, predeterminado, donde el sistema se niega a sustentar cualquier sentido de verdad. Por esto mismo la pregunta sobre la democracia, la libertad, la justicia, la equidad, como la crítica al Estado es parcializada, e inclusive, en algunos casos, se encuentra ausente.

Ante ello,

Hay algo, sin embargo, que otorga originalidad a la actitud, descarada del posmoderno. No es sólo el reconocimiento de que la crítica al sistema cuando se lleva a cabo con los métodos o presupuestos, de dicho sistema, reproduce lo mismo. Tampoco dice, sin más, que el marginal, como dato psicológico, lucha no tanto por modificar el poder, sino por lograr una parte del poder. Ni se limita a constatar que el sistema lo domina todo o que la absorción es uno de sus poderes más efectivos. Dice más. Dice que la sociedad *no* es simplemente un núcleo fuerte ante el cual sucumbe a quien lo

¹¹ M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, España, Editorial Anthropos, 1992, pp. 44-45.

combate. La sociedad, por el contrario, se ha hecho mucho más elástica en su dominio. No hay un centro y una periferia bien determinados sino una especie de plano que, según las circunstancias, muestra un color u otro. Es como si lo verdadero y lo falso cambiaran constantemente de sentido. De esta forma, todo valdría, no habría una manera de distinguir un arriba y un abajo. [...] Una derecha y una izquierda. [...] La sociedad posindustrial, frecuentemente, no hace sino alimentarse de una permisividad de culto al “yo” que, en realidad, es la manifestación más o menos inconsciente de la obediencia, la impotencia y la resignación. Los cantos al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas¹².

Así, las filosofías posmodernas son opuestas a la Moderna, en la cual las primeras están implícitas, porque esta última tiene un carácter de inteligibilidad y transparencia, más que oposiciones y contradicciones; se adquiere al construir y reconfigurar la epistemología y la ontología; la capacidad para explicar, interpretar y analizar lo simbólico, lo icónico, las actitudes de simulación y complicidad con el orden establecido por la fuerza y la violencia, en la mayoría de las veces institucionalizada y legitimada por el Estado, donde el compromiso ético, social y político se diluyen, para no saber de qué lado está la justicia, los derechos individuales, sociales, políticos y colectivos que favorecen a los de una minoría selecta, y no precisamente, a todos los seres humanos.

Hoy, más que nunca, hace presencia a nuestra realidad histórica la crisis de todo, de la existencia, de la vida toda. Es la conciencia del sujeto históricamente situado que descubre y siente que lo desconocido, lo indeterminado asecha. Por eso, hoy más

¹² J. Sádaba, “¿El fin de la historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de la historia como metarrelato”, en Reyes Mate (edición), *filosofía de la historia*, España, Editorial Trotta 1993, pp. 201-202.

que antes, estamos, o tenemos que estar en estado de alerta, como parte de todo lo que acontece, aunque seamos insignificantes actores en la trama del mundo de la vida de ser humano y de la historia. Descubrir, reconocer, convivir y sentir que nuestra vida, además de ser una historia personal, es también comunitaria, porque formamos parte del género humano. Allí, donde el tiempo, la temporalidad nos envuelve y relaciona con los otros, como a la vez nos separa. Porque el tiempo histórico es de continuidad, desviaciones y retrocesos; por lo mismo puede decirse que es discontinuo, es herencia y tradición, que pasa constantemente transformándose en su acontecer que dialectiza y humaniza la temporalidad, como tiempo humano.

Los tiempos de hoy, como los de ayer, son tiempos de crisis, pero, ahora, lo, es más.

En una crisis algo muere. Creencias, ideas vigentes, modos de vivir que parecían inmovibles. Grupos sociales y aun profesiones que pierden, minorías que pierden la fe en sí mismas porque ya no van a seguir viviendo o lo van a tener que hacer de otra forma. Y lo primero que sienten perder es la seguridad y el ancho tiempo que a ella corresponde: cuando vivimos sobre bases inmovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos poder disponer de todos ellos. Se vive en una especie de presente dilatado. Se ven llegar los acontecimientos y aun se puede tener la sensación de ir hacia ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de goce. Mientras que en la crisis no hay camino o no se ve. No parece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte -acontecimiento de los más graves en una vida humana y que acompaña a las grandes desdichas-. Ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es a la vez punto de referencia. Y entonces los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, “se nos echan encima”. El tiempo parece no transcurrir y de la quietud

pantanosas, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor¹³.

Ante la nueva crisis que se vive hoy, es inevitable y urgente ir más allá de lo formal, para establecer dialéctica y dialógicamente relaciones entre teoría y práctica, para ello se requiere de un sentido crítico y analítico, hermenéutico y de interpretación, de explicación, de comprensión y coherencia formal y praxológica del conocimiento filosófico y de la praxis misma; pero además, de lo metafórico que mediatiza la realidad y que busca explicarla por otros medios, no necesariamente violentos, pero sí analítico-discursivos, para darle sentido y valor; es aquello, que para muchos, son sólo recursos retóricos del lenguaje, de las formas de habla; es decir, de expresar o de decir, con palabras: conceptos, ideas, representaciones del mundo y sobre lo que es la realidad de la vida cotidiana y de su relación con la praxis misma.

De esta manera, la cotidianidad es un mundo ontofenoménico en el cual la realidad de la crisis, de cierto modo: más se oculta que se muestra, que se hace presente; lo que se encubre y simula para desvanecerse en la coherencia y el sentido. Por lo mismo puede decirse que lo cotidiano “muestra” la realidad, pero a la vez, la oculta, en el sentido que impide ver las determinaciones objetivas esenciales del proceso de reproducción social, material y simbólica¹⁴.

Por ello es necesario romper con las formas políticas de un pensamiento reiterativo que acepta las relaciones sociales y políticas existentes y, en consecuencia, mantiene la persistencia del orden social existente. Por esta razón es necesario plantear un pensamiento ético disruptivo que establezca la diferencia, de un orden aceptado dominante, sin a partir de éste, romper con las

¹³ M. Zambrano, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁴ Cfr. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976, p. 92.

formas dominantes para proponer alternativas a partir de la realidad existente.

De las reflexiones anteriores podemos derivar una máxima que podría condensar el comportamiento ético en el campo de la política: *Obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos*. Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento éticos se orienta por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula *mediación* entre el orden del valor de la realidad social asequible en cada caso. [...]

En todo contexto político se mezclan el poder y el valor. No existe una situación social buena en pureza frente a otra en absoluto mala. Nada más contrario a la voluntad política recta que la pretensión de zanjar entre bienes y males totales. El político justo no es el justiciero ni el cruzado. Aunque orientado por valores superiores, sabe que no son plenamente realizables. Elige, en cada caso, el mal menor o el bien parcial adecuado a la situación. El hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo¹⁵.

Se vive un mundo intercomunicado por sistemas inalámbricos de formas virtuales y satélites; a pesar, de que estamos “comunicados” en la temporalidad de la vida cotidiana, las relaciones son superficiales y simuladas, formas de huida, de exterioridad, para no enfrentar la realidad; peor aún, los que tienen acceso compiten por estar al día y mejor informados, la mayoría de las veces, se informan de superficialidades, mentiras y verdades a medias.

Los tentáculos de la dominación neoimperial están cargados de falsedades y absurdos, que impiden el desarrollo de la

¹⁵ L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1999, pp. 245-246-247-248.

imaginación y de la creatividad en la construcción de nuevos lenguajes y de mundos posibles más justos y humanos que superen la violencia incontrolada y esbocen la esperanza de un mundo mejor para los seres humanos. Sin embargo, ante la realidad capitalista opresiva y de dominación global es importante rescatar el lenguaje y la historia como parte del ejercicio de la memoria, como espacios abiertos e indisolublemente unidos en la memoria, el olvido, el reconocimiento y la negación del otro.

En términos generales, con la mundialización de los medios de comunicación se da un proceso que filtra, invade y limita los lenguajes hasta llegar al límite del empobrecimiento de las palabras expresivas y de sentido metafórico complejo de gran riqueza.

2. Reflexiones filosóficas sobre: memoria, violencia, exclusión y temor de los vencidos

Tratar sobre una diversidad de temas y problemas desde un análisis crítico que tiene como *eje o núcleo problematizador*: la *memoria*, el *olvido*, el *temor*, el *temblor* y la *exclusión de los vencidos, entes-seres* humanos de nuestra América y, puede decirse, que del resto del mundo; de pueblos que históricamente fueron conquistados, marginados y excluidos por el poder imperial de dominación de las metrópolis europeas; allí donde etnias, pueblos y naciones, fueron y son sometidos y excluidos hasta hoy, de derechos, libertades: sociales, políticos, económicos y culturales.

Formas de poder y prácticas de dominio ejercidas en contra de las naciones conquistadas y dominadas en toda la orbe a través del tiempo y de la historia; lo que tiene implícita una hipotética política de superioridad de los dominadores, radicada en el poder y control de las personas humanas y territorios; lo que pone a debate los derechos humanos: civiles, políticos, económicos, jurídicos y culturales.

Leopoldo Zea señala que

Así, al norte de América se formó el más poderoso centro de poder de nuestros días; y al sur, los pueblos que surgieron de la conquista y colonización mestizadora de España y Portugal. Más allá de estas dos grandes regiones de la humanidad, los pueblos de Asia, África y Oceanía también sufrieron el impacto de la conquista y colonización iniciadas en América. Y como replica de esta misma América formada en la conquista y coloniaje surgieron las banderas libertarias contra el coloniaje impuesto; en el norte, con la revolución del 4 de julio de 1776, en los Estados Unidos; y después se pusieron en marcha en el Continente y el Caribe a lo largo del siglo XIX, la de la ahora llamada América Latina. Y son estas mismas banderas las que se vuelven a levantar en nuestros días en Asia, África y Oceanía¹⁶.

Esta es una forma de historicidad social moderna y compleja de desniveles sucesivos; de contradicciones, oposiciones y resistencias, donde los derechos y libertades no se dan en una relación equitativa y solidaria, sino desigual, inequitativa, injusta, excluyente y marginante. Lo que plantea conflictos, contradicciones y oposiciones a la modernidad occidental henchida de soberbia, reclamaciones, controversias, exclusiones, inconsistencias y aberraciones; cargadas de violencia, destrucción, exclusión, racismo y muerte; lo peor, aún, es que en el proceso histórico del siglo XX anterior, se había declarado el fin del sujeto, de la historia, de la razón integradora; lo que equivale a ser práctica nugatoria y humillante de los seres humanos y colocados como mediación: objeto, cosa, es decir, como mera inmediatez, para ser solo parte del proceso histórico y social, pero no sujetos de la historia, como *entes-seres* humanos, comprometidos y responsables del acontecimiento histórico.

Por esto mismo,

¹⁶ L. Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, CCyDEL/UNAM, 1990, p. 27.

Esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que aunadas van a constituir un sistema que ya no influye. La cultura moderna había ya cumplido su ciclo de desarrollo en sus contenidos básicos y se han descubierto las oposiciones, las confrontaciones, las posibilidades y las antítesis. A la vez que la historia de las ideas, para los posmodernos, ha concluido y ha originado la poshistoria, de Vattimo, o la salida de la historia señalada por Nietzsche en *Humano demasiado humano*. Los anarquistas comparten la concepción posmoderna porque no consideran que se ha producido un desacoplamiento entre modernidad y racionalidad; al mismo tiempo reclaman y declaran también el fin de la ilustración y asumen la posición de la poshistoria y dan la partida definitiva a la modernidad¹⁷.

Esto se da en un momento crucial de la modernidad ilustrada y conflictiva occidental europea, donde la “razón imperial” es ya insuficiente para dar respuestas a los grandes problemas, que en la actualidad aquejan, no sólo a nuestra región norteamericana, sino a la humanidad toda, lo que obliga a reflexionar sobre la materialidad histórica del acontecimiento, que en la actualidad circunstanciada, es más fuerte que todas las crisis precedentes, para colocar al sujeto social, *al límite del límite*, es decir, aparentemente ya sin salidas ni alternativas o éstas, son cada vez más limitadas y difíciles de alcanzar. Esta es la percepción de la realidad social, ontológica y epistemológica del mundo de hoy; lo que demanda nuevas reconfiguraciones y reconstrucciones conceptuales y categoriales capaces de explicar la fenomenicidad de lo que acontece en todos campos de la vida humana, social, cultural y de la naturaleza.

Lo que implica tomar conciencia como sujeto histórico en relación con los otros(as), porque en nombre de los derechos y

¹⁷ M. Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 66.

libertades sociales se han cometido las peores atrocidades en contra de los *entes-seres* humanos.

Porque,

En nombre de la libertad y su posible realización, hombres concretos pueden ser encadenados, apresados, aniquilados. La libertad deja de ser algo concreto, la encarnación cada vez más amplia de su espíritu en la humanidad, convirtiéndose, por el contrario, en una abstracción utilitaria, puesta al servicio de fines que niegan la misma libertad. Instrumentos de la naturaleza como ambición, como pasión y como negación de la libertad. Los Estados Unidos, el primer pueblo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama al viejo mundo libertades a las que éste ha podido llegar trabajosamente, se resiste a reconocer los mismos derechos y libertades a pueblos que inclusive han visto en ellos el modelo a seguir. Se enfrentan a pueblos que reclaman para sí lo que los Estados Unidos reclamaron para sí mismos ante el viejo mundo¹⁸.

Antes, como ahora, es necesario decir que la modernidad en su forma general, no es incluyente, porque descansa en un principio o referente único, planteado por la raíz occidental europea de los conquistadores; donde el poder, dominio y control está radicado en la razón imperial; en cambio, la modernidad alternativa radical nuestroamericana está conformada por nuevos retos y problemas que buscan respuestas desde horizontes históricos y epistemológicos nuevos y diferentes; lo que es necesario para enfrentarlos, aceptar y reconocer que la razón y el sujeto del pensar son, como decía el maestro José Gaos, las *exclusivas* del *ente-ser humano*, sin exclusión de nadie ni de nada, allí

¹⁸ L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, pp. 19-20.

donde están incluidos todos(as), la naturaleza, en el mundo de la vida humana.

Esto es una reconstrucción hermenéutica del pasado a través de la recuperación de la memoria y del recuerdo, lo que necesita de una metodología de recuperación *mnésica*, que implica: la percepción de la realidad, los recuerdos, los imaginarios y las representaciones sociales; la reconstrucción subjetiva de experiencias vividas socialmente, consciente e inconsciente; las que son un referente para adaptarse y asimilar la comprensión de situaciones nuevas; lo que se realiza a través de formas dialécticas, dialógicas, de narrativas y metáforas de los fenómenos sociales de la memoria y del recuerdo, en los aspectos biológicos, psicológicos, históricos, sociales y culturales; como formas imaginarias y de representación del *inconsciente colectivo*.

De esta manera,

La memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales, de los grupos. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación colectiva. El estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia, en relación con la cual la memoria se encuentra ya hacia atrás y más adelante.

En el estudio histórico de la memoria histórica es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de la memoria esencialmente oral y de memoria esencialmente escrita¹⁹.

¹⁹ J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, España, Ediciones Paidós, 1991, p. 134.

Es un sistema dinámico de organización estructural de la memoria y de los comportamientos humanos y sociales, a través del intercambio de comunicación e información; lo que obliga a reconocer la importancia del lenguaje en el ejercicio de la memoria, producto de las relaciones sociales en la realidad histórica concreta; medio por el que se dan las posibilidades de mayor alcance y comprensión de la memoria y del recuerdo colectivo, de las etnias, pueblos y naciones; lo que implica salir de los medios físicos corporales inmediatos, hacia la recuperación de la memoria, del recuerdo en el inconsciente colectivo; buscando romper con las amnesias y las afasias; es decir, con la pérdida de la memoria y el silencio, como, por ejemplo, el trauma histórico de la conquista y la colonización en nuestra América y en los pueblos conquistados y colonizados, éstas se pierden; este ajuste metodológico, es recuperar, depositar en la memoria colectiva, que demanda explicar, el porqué de estas perturbaciones, como de las razones y la elucidación social, antropológica, filosófica y política; lo que ha sido provocado por las conquistas y los neocolonialismos en los países que fueron colonias y ahora excolonias; desde donde hay un control férreo: ideológico, político, social, económico y cultural, por parte de las naciones imperiales sobre los gobiernos y los Estados dependientes en el mundo; lo que hace difícil que el ejercicio de la memoria y del recuerdo colectivo aflore, se haga presente.

La pérdida voluntaria e involuntaria de la memoria colectiva tiene consecuencias en la construcción de la *identidad colectiva* de un pueblo, comunidad, nación o etnia; esto pone en cuestión lo que se entiende por la memoria y el recuerdo colectivo; y, por lo mismo, es una interpelación crítica a la noción del hecho histórico y a la realidad concreta; como, a la vez, de reconocer analógicamente, otras realidades históricas, filosóficas, sociales, políticas, antropológicas, económicas y culturales; lo que requiere reflexionar sobre las “comunidades imaginadas” y las representaciones de la realidad y del mundo de la vida; y de las

condiciones de existencia como seres humanos situados y en situación.

Todo lo cual, en la historia se pueden asumir diferentes formas:

Historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de *status* científico no parecen reunidas todavía²⁰.

Es importante señalar, que el valor de la memoria de la realidad de nuestra América, como de su función en el *análisis del papel del temor de los vencidos* en la región, requiere hacer un ajuste histórico social, antropológico, filosófico, ideológico y cultural; donde se combinan los testimonios orales y escritos del pasado y del presente, como la experiencia de vida; lo que implica la necesidad de recuperar la *identidad colectiva* y comunitaria; lo que permite afrontar colectivamente, la memoria como dirección analítica de los acontecimientos en los que se funda la memoria de los vencidos, de los excluidos y los marginados de la “historia oficial, imperial de dominio”.

Por ello, puede decirse que

²⁰ J. Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, España, Ediciones Paidós, 1991, p. 13.

La memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir o por avanzar. [...]. La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la “identidad”, individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia.

La memoria colectiva, sin embargo, no es solo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose en una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición.

La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez alimenta, apunta a salvar el pasado solo para servir al presente y futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva de liberación, y no a la servidumbre de los hombres²¹.

Esto es, el sentido de entender la modernidad alternativa radical de la memoria y el recuerdo, como proceso de relaciones conflictivas; es una abstracción cargada de consecuencias teórico-prácticas y epistemológicas; por ello exige la necesidad de pensar una relación dialéctico-procesual, con la practicidad histórica, e ir más allá de un acercamiento a la modernidad de la razón occidental; lo que pone en cuestión sus formas exclusivistas y excluyentes; ello implica ir a los desgajamientos y las consecuencias producidas por las dos guerras mundiales, regionales, nacionales y locales; a todo lo cual se suman las grandes crisis del siglo XX, que sus repercusiones trascienden hasta el XXI. Por lo mismo, ya no puede decirse que el patrón de la modernidad occidental rige los procesos del desarrollo social, político, económico, filosófico y cultural; porque, de cierta forma, ésta neutraliza otras

²¹ J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, cit., pp. 181-183.

interpretaciones u otras zonas geográficas del pensamiento y la razón, como es el espacio y tiempo histórico nuestroamericano y mundial.

De tal modo, el proceso de modernización de la modernidad no puede entenderse ya como la racionalización de las prácticas ideológicas y políticas sólo de Occidente, sino también de otras regiones del planeta que sufrieron su impacto.

Porque, según Peter Sloterdijk-Hans-Jürgen Heinrichs,

Los hombres de la era moderna no han sido heridos en sus narcisismos a causa de los descentramientos ocurridos, sino por la incesante expansión del mecanismo (tecnológico) en detrimento de la ilusión del alma. En la modernidad existe, ciertamente, una humillación general y durante mucho tiempo no restañada de las autorrepresentaciones humanas, una *humillación producida por las máquinas*, a la luz de la cual la humillación producida por el llamado descubrimiento del inconsciente no es, a decir verdad, más que una caricia. Si la teoría de Freud tenía tanto poder de seducción para sus clientes era porque relacionaba su posesión privada con misterios fascinantes. La huella psicoanalítica ya no nos conduce a la comprensión de la producción moderna de imágenes del mundo²².

En este espacio histórico temporal de la modernidad alternativa radical nuestroamericana, se busca recuperar la filosofía de la memoria y el olvido en la historia de las ideas filosófico-políticas; lo que implica rescatar el trabajo reflexivo que incita y motiva a pensar sobre el *rescate ontológica y epistemológica de la identidad*, de la recuperación del *ente-ser identitario y óptico* de los vencidos; encubierto y ninguneado por el ejercicio del poder del dominador, como de pensar, imaginar, poetizar y crear formas de resistencia

²² P. Sloterdijk Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, España, Ediciones Siruela, 2004, p. 192.

ante la embestida del sometimiento y subordinación de los vencidos, de las comunidades humanas, excluidos de nuestra América y del mundo; mirados desde un horizonte que perfila una forma filosófica, histórica y política que muestra resistencias ante el dominio del conquistador y dominador hasta la actualidad.

La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha; la historia de una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros. Una dolorosa lucha en que el hombre hiere y es herido por su semejante. Una lucha en la que las heridas y el dolor van haciendo al hombre consciente de su humanidad, de su ser hombre, de su ser con los otros, entre los otros. La conciencia de esta afirmación se da a través de la historia en una serie de afirmaciones que, al enfrenarse a otros, se presentan también como negaciones.

En la medida en que el otro se afirma a sí mismo, si no niega, al menos si limita mi afirmación. Mi afirmación no puede valer o ir más allá de la afirmación de los otros. Por ello la siento como un “no” a mi “sí.” Y, a la inversa, el “sí” de los otros puede ser un menoscabo de mi “sí” y por ello un “no.” Y esta situación no tendrá fin sino en la medida en que mi afirmación y la afirmación de los otros puede coincidir, conciliarse. Conciliarse implica reconocer en los otros lo mismo que reclamo para mí²³.

La memoria histórica de los vencidos es la representación del *refugio, resistencia y defensa* en contra de la dominación imperial. Por ello, se hizo necesario reconstruir y estudiar la filosofía de la historia de las víctimas, suprimida u ocultada por los victimarios a través del discurso político, social, cultural e ideológico que se impone; mientras la coyuntura histórica y las prácticas de los derechos y la libertad no los sustituyan o pongan en cuestión la

²³ L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, cit., pp. 27-28.

evidencia victimológica de los vencidos y sometidos por la fuerza, el temor, el temblor y el miedo.

Es la historia filosófica, política y cultural sacrificial que muestra y realiza el ejercicio de la memoria, con la intencionalidad de búsqueda para superar las patologías de carácter psicológico, emocional, existencial, que han sido suprimidas de la memoria y del olvido, como forma de resistencia contra la historia filosófica y política de la dominación.

Esta historia sacrificial es aquella cuyo orden, [...] permite encauzar la violencia mimética hacia una víctima o víctimas propiciatorias, marginales al conflicto imaginario, evitando así la escalada hacia la venganza. Ritual sacrificial que, además, aunque desde la modernidad ha sido sustituido por la racionalización del sistema judicial, se renueva en cada vacío de dicho orden racional. *El sacrificio es [...] una conmemoración de la violencia originaria que se renueva para mantener el poder en una autoridad por vía del temor*²⁴.

Donde se da un fenómeno de umbral de indiferencia entre el *dentro* y el *afuera* en contra los vencidos; allí donde no existe diálogo, sino el dominio de la indiferencia y de relación equívoca, que apenas se muestra por la violencia ejercida por el dominador. Esto es la palabra no dicha, revelada, contra la injusticia y la negación del otro: la víctima; lo que simplemente, no es sino objeto, cosa utilizable, explotable y prescindible; es decir, no es un ser humano analógicamente reconocible e identificable como otro, en la alteridad, para no *ser sí mismo como otro*, sino, un ser para otro.

Esto es

Una antropoética política de la historia, que nos ha permitido adecuar el campo de la historia como apertura desde los

²⁴ O. Lima Rocha, *El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria desde nuestra América*, México, CIALC/UNAM, 2021, p. 15 (las cursivas son del autor).

vencidos de la historia. Dicha historia constituye un planteamiento orientado por este rescate de los vencidos desde la memoria misma como criterio de la humanidad y huella dejada de su existencia en la historia. Con lo cual se busca retomar la memoria como fuente de toda historia, negada por una historia civilizatoria, opresiva y excluyente de sujetos que pertenecen a una cultura hegemónica [...].

Es ahí que la memoria se presenta como el vehículo central que permite comunicar la existencia de los vencidos en el marco de una historia sacrificial occidentalmente hegemónica. Su consideración como sujetos se da sólo en el marco de la marginación y la exclusión, por lo cual se hace imprescindible dimensionar la necesidad de una historia que configure proyectos de liberación colectiva desde la memoria de los vencidos como deuda política con el pasado y construir así una real convivencia humana desde el perdón y hacia una dignidad humana justa. Estamos ante la antesala del núcleo temático de una *filosofía de la memoria desde nuestra América*²⁵.

Se requiere recuperar al *ente-ser*, al *sujeto*, al *individuo*, al *otro* en su ontologización horizontal de la *existencia*, en la vida misma de la fenomenicidad histórica y social, en su estado de negación y supresión, como un modo ser en el mundo, lo que de ninguna manera puede ser reconocido, como un ser para la muerte, sino para la vida plena en libertad, equidad y justicia, sin exclusión de nadie, ni de nada. Es esa afectividad por la vida y la dignidad del otro, lo que genera temor ante el acontecimiento histórico de la situación de los vencidos; lo que tiene ser cambiado, ante la situación óntica, ontológica, epistemológica y fenoménica del acontecimiento de la situación de las condiciones de existencia.

Lo cual promueve la reflexión sobre algunas categorías fundamentales desde la filosofía política, la cultura, en el entendido de que somos seres humanos en un horizonte particular de significación y de sentido. La intencionalidad del ejercicio de la

²⁵ *Ibidem*, p. 19.

memoria y del olvido, es el reconocimiento de la importancia de resemantizar la construcción ontológica y epistemológica de los *entes-seres* humanos negados, reprimidos, excluidos y marginados de la historia de las ideas filosóficas, política, sociales, económicas y culturales nuestroamericanas.

Allí donde

El filosofar (la acción) y la filosofía (resultado discursivo y teórico) realizan una crítica radical a las diversas realidades metafísicas, materiales, simbólicas, icónicas, religiosas, políticas, jurídicas, culturales e ideológicas al problematizarlas y reflexionar sobre ellas. Cada vez, conforme a la *realidad* humana y social va cambiando, se requiere posponer una nueva forma de enfrentar racionalmente los problemas que plantea. Reiteramos que toda filosofía está atravesada por una o varias ideologías e influida por las teorías vigentes de las ciencias sociales y naturales, lo cual implica un ejercicio hermenéutico de interpretación y explicación por medio de un diálogo interpersonal y discursivo²⁶.

La historia y la filosofía mismas, en general, están cargadas de tragedia, dolor y dramatismo de las víctimas; ante esto, la filosofía de la historia tiene que despejar y aclarar, dónde se identifiquen las relaciones de poder y dominio; es allí, en la historicidad del acontecimiento donde hacen su irrupción y demandan el reconocimiento de la presencia y la existencia de los excluidos, los marginados, en lucha a muerte por el reconocimiento de la memoria histórica; esto es tomar conciencia de la situación y asumirla responsable y éticamente en el espacio y la temporalidad histórica²⁷.

²⁶ M. Magallón Anaya, *Filosofía y política mexicana. En la independencia y la revolución*, México, Quivira, 2013, pp. 121-122.

²⁷ Cfr., E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, España, Altaya, 2000.

Es el espacio-histórico-temporal del excluido, del desconocido: negado, ignorado y sometido, que clama y lucha por ser reconocido como sujeto de la historia.

Allí, donde

Pasado y porvenir se unen en este enigma. No podrá suceder de otro modo, dado que el hombre se encuentra siempre así: viniendo de un pasado hacia un porvenir. Y de todas las condenaciones y errores del pasado sólo da remedio al porvenir, si se hace que ese porvenir no sea una repetición, reiteración del pasado, si se hace que sea de verdad porvenir. Algo tanto inédito, más necesario; algo nuevo, más que se desprende de todo lo habido. Historia verdadera, que solo desde la conciencia – mediante la perplejidad y la confusión – puede nacer²⁸.

La propuesta del texto zambrano es la opción por la vida y defensa de la dignidad humana como eticidad de resistencia y afirmación del sujeto.

Esta reflexión se vincula y relaciona con una arqueología del saber y una genealogía del poder a la manera foucaultiana, porque remite a la reconstrucción e interpretación del pasado en su proceso genealógico; para ubicar las formas de poder, control social, sometimiento y dominio de los vencidos; y de las conciencias en la fenomenicidad histórica situada y en situación; lo que implica construir una filosofía de la historia de las ideas, una antropología y sociología críticas, especialmente en sociedades que tiene como fundamento ontológico: la explotación, la exclusión, la marginación y el individualismo que rompe con las formas de organización colectiva, comunitaria y democrática.

Es pues, una apuesta por una ética comunitaria de la convivencia que busca alternativas que modifiquen las condiciones de existencia de los vencidos que trasgreda las formas de relación

²⁸ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 14.

y convivencia, que vulneren la situación de dominio y exclusión de los vencidos y dominados de nuestra América.

Lo que plantea la necesidad de una filosofía de la historia como proyecto humano que trascienda los hechos o acontecimientos inmediatos de exclusión y marginación, lo que requiere reconocerlos y asimilarlos, para cambiar las condiciones de existencia de los habitantes, pueblos, naciones, etnias e individuos de nuestra América.

Esto ha sido

Una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser el atenerse a hechos que han sido el resultado de proyectos, en los que no contó la voluntad de quienes se convirtieron, pura y simplemente, en parte pasiva de los mismos. Desde este punto de vista, la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser la expresión de la filosofía de la historia universal, en la que entrecruzan diversos proyectos. Tantos proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido o sufren esta dominación. Proyectos diversos pero entrelazados, concluyendo hacia metas que resultarán ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos de los hombres y pueblos de nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo respuesta, con los del llamado mundo occidental.

La historia de las ideas de la América Latina, parte de una concepción eurocentrista u occidentocentrista. Esto es, busca, en primer lugar, la relación que ha guardado lo que llama su pensamiento con la filosofía, filosofemas e ideas de la cultura europea²⁹.

Lo que implica plantear una *ruptura epistemológica* bachelardiana, sobre las formas de entender y analizar el problema de la memoria de los vencidos, que va más allá de las filosofías poscoloniales, que

²⁹ L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 25-26.

“buscan distanciarse” del pensamiento de dominación occidental, pero continúan cautivos del lenguaje y del discurso del dominador, porque manejan, aunque creo, que no siempre conscientemente, la terminología y usos del lenguaje de Occidente, utilizando algunas veces discursos y terminologías aparentemente “innovadoras,” pero que no ayudan a explicar y entender el problema de que tratan y lo hacen muy farragoso; las filosofías posmodernas de distintas orientaciones teóricas, en nuestra América, más que aclarar, fragmentan y niegan la capacidad del pensar; más aún, las filosofías decoloniales buscan hacer una crítica a las distintas orientaciones filosóficas, desde la praxis crítica del marxismo, pero no atinan a cómo plantear nuevas alternativas que superen las condiciones de existencias de los marginados y excluidos de nuestra América.

Leopoldo Zea, ya advertía, al respecto, del peligro de las filosofías de la dominación, como prácticas de poder, dominio y sometimiento de los países imperiales sobre los dependientes y neocolonizados; porque no basta erradicar, por la violencia, las ligas de dependencia política, ideológica y cultural impuestas por los dominadores occidentales, como ha sucedido y sucede con las excolonias; sino que es necesario arrancar la cultura imperial de dominación impuesta y autoimpuesta. Lo que implica la necesidad de cambiar de hábitos, costumbres y culturas creadas e impuestas por las metrópolis occidentales, para garantizar sus dominios.

Si no, más bien, asimilar ese pasado histórico e imperial, porque es también nuestro; lo que hay que copiar, si esto es posible, es el *espíritu crítico*. Porque la libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio: filosófico, ideológico, político, histórico y cultural, para imponerse otro.

Leopoldo Zea señala que

La interpretación filosófica-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al

decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia. Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos, que diría León Portilla. Ya no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán éstos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia³⁰.

Zea confirma y reafirma, que la filosofía y la cultura ha de hacerse desde un horizonte histórico propio; porque la filosofía y la cultura es asimilación y superación de las condiciones de existencia marginantes y excluyentes; aceptar lo que somos: excluidos, marginados, dominados para superarlo, para ser sí mismos “como otros” en la alteridad horizontal del reconocimiento, en la situación de: autonomía, libertad, justicia y equidad, para ser sí mismos, sujetos históricos del filosofar, del pensar. Para tomar conciencia como sujetos sociales históricamente situados y en situación.

Por ello, si no hemos de repetir experiencias que no tienen por qué repetirse, habrá que no hacer en los mismo errores del todavía pasado inmediato. Tenemos ya una larga historia de dependencia, de colonización, cualquiera que sea el signo que haya tomado o tome. Debemos terminar con esta situación, pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre

³⁰ *Ibidem*, p. 27.

de acuerdo con sí mismo. Y la libertad si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres. Libertad frente a quien domine o pretenda dominar, pero también libertad para quien pudiera ser dominado. En este sentido la libertad de los otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad deberá ser expresión de la libertad de los otros³¹.

Se pretende filosofar y hacer cultura, a la altura del *ente-ser humano*, como una construcción artificial y creativamente humana; nada menos, pero tampoco, nada más. Esto un punto de ruptura para entender y recuperar la memoria y el olvido de los vencidos, en las muy diversas y variadas expresiones: oral, escritural, imaginaria, social, política y como modo de representación ideológica, simbólica e iconográfica, las que son indicativos de las condiciones de vida y de existencia de los sometidos, explotados, marginados e ignorados.

Para ello, es importante retomar las sugerencias epistemológicas y los motivos de Osvaldo A. Ardiles, solo como recurso y motivo de reflexión, para ejercer una *filosofía de la liberación* como ejercicio crítico y como proceso liberador de las conciencias de los sujetos; reflexionar sobre *el temor, el temblor de los vencidos* está fundado en el miedo, la desconfianza, la exclusión, el dominio y la muerte, que amenazan constantemente la existencia y la vida misma.

Reflexionar sobre la comprensión del problema que nos ocupa, es traer a la filosofía de la historia y de las ideas filosófico-políticas, el problema de la *memoria y el olvido* desde muy diversos horizontes teóricos, ontológicos y epistemológicos; de las filosofías nuestroamericanas de raíz crítica; donde la antropología, la sociología, la etnología, la psicología tienen un papel relevante; lo cual se aleja, de cierta forma, de los viejos principios de la filosofía

³¹ L. Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortíz, 1974, pp. 45-46.

de la liberación dusseliana, para recuperar y reconocer que es necesario, como decía Walter Benjamin, “ir a contrapelo” de la historia, desde los marginados y excluidos de nuestra América, inclusive, del mundo.

Lo que obliga a la necesidad de pensar esto, como evasión ante la negación y la muerte, porque ésta “es incomprendible.” Lo importante es recuperar la memoria y el olvido de los vencidos de nuestra América; donde aparece y se hace presente el problema de la justicia y del perdón³².

Así, la memoria de los vencidos permitirá poner en cuestión la posibilidad de una justicia universal y concreta que permita realizarse en un presente y futuros sin el pasado que lo constituye. Tal es el valor de, *no solamente conmemorar desde el poder, sino también rememorar desde el sufrimiento humano*, entendiendo que ambos (conmemoración y rememoración crítica) son *esenciales para el reconocimiento de las víctimas vencidas de la historia y su representación discursiva como sujetos de su propia historia*.

Así, la utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado permiten la confección de una justicia anamnética, necesaria para la construcción de una filosofía de la memoria que se perfila desde el temor de los vencidos³³.

Reconocer la necesidad de historiar y categorizar la realidad nuestroamericana como *entes-seres* situados y en situación histórica, que permita acercarse al problema de la memoria y el olvido del temor de los vencidos, más allá de las ataduras de ideologías y tradiciones, para proponer una forma diferente, si se quiere utópica e historizada de la Patria Grande de Bolívar. De lo que se infiere

³² Cfr., E. Levinas, *El tiempo y el otro*, España, Ediciones Paidós, 1993.

³³ O. Lima Rocha, *op. cit.*, p. 22.

un diálogo y una dialéctica sobre la historia y la historicidad de la cultura del miedo, del temor y dominio como formas de poder.

Así,

El temor social, como forma de vida originada por la violencia sistemática desarrollada en nuestras desdichadas latitudes por el proyecto histórico de dominación metropolitana, teóricamente está encabalgado entre la angustia y el miedo. Participa del carácter general y mediato de aquella; sostiene subcientemente en poder inhibitorio y autorrepresivo de éste. Su función cultural es nuestra historia ha sido múltiple y polivalente. El temor ha garantizado la cohesión social, la estabilidad de los valores y hasta la posibilidad misma de la convivencia humana tal como la impone la Pax del imperio. El hombre desarrollado en la violencia sistemática sólo tiene miedo de los signos del Poder en cuanto lo percibe como terrible; es decir en la medida en que adquiere ante sus ojos la capacidad amedrentante que le han obligado a conferirle. El temor se vuelve, así, reaseguro de la reificación político-cultural³⁴.

Esto es transitar, orientar y apuntalar las prácticas discursivas sobre la modernidad alternativa y radical nuestroamericana y el problema del sujeto, del *ente-ser*, para no quedarse allí, sino para hacer la deconstrucción, la resemantización de las *epistemes ónticas, y ontológicas en la fenomenicidad del acontecimiento histórico*, de los hechos históricos dolorosos de nuestros pueblos marginados y excluidos.

³⁴ O. A. Ardiles, *Vigilia y utopía*, México, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 191-192.

ROBERTO EVANGELISTA

Il Distopic tale del presente. Una barbarie ritornata

1. Exempla

Ogni civiltà e ogni formazione culturale si pone il problema della sua fine: la immagina, la scongiura, la mette in scena per prevenirla, a volte la nega affermandone surrettiziamente la possibilità concreta. Ernesto De Martino ha dedicato lunghi anni alla considerazione del mito dell'apocalisse culturale nella storia dell'uomo, individuandone alcuni aspetti fondamentali. Il mito è storia delle origini, ma in qualche modo anche storia della fine di una civiltà. È l'alpha e l'omega; perché raccontare il momento critico di una civiltà vuol dire ripercorrerne le origini e riproporle come una nuova nascita. Per questo è importante comprendere quale sia lo stato di salute del mito nella società contemporanea. Non è facile, né è possibile definire una volta per tutte questo problema, tanto più se ci si appoggia a un saggio limitato come questo. Si può tuttavia proporre il tema e tentare di discuterne alcuni aspetti alla luce di un'elaborazione teorica molto avanzata, e che è culminata nel testo di Mark Fisher *Realismo capitalista*. Uno, forse il più fulgido, certamente il più filosofico, dei testi nei quali la fine della civiltà capitalista sembra prendere corpo tra le mani del lettore. Ma nella produzione letteraria e scientifica contemporanea il tema dell'apocalisse culturale e materiale della nostra civiltà sembra essere preso estremamente sul serio. Il celebre saggio di

Fukuyama sulla fine della storia sembrava porre di fronte all'uomo un futuro di speranza, libero dalla "schiavitù" dell'ideologia; in realtà ciò che rimane è l'idea della mancanza di alternativa al presente. Ma in questo caso, come in molti altri, la letteratura fantastica e in particolare quella distopica, viene in aiuto. Romanzi come *La strada* di McCarty, o come *Il paese delle ultime cose* (per non citare una lunga letteratura fumettistica, di cui *The Walking Dead* è solo l'esempio più recente). Quando anche su un importante settimanale appare un titolo che cita apertamente l'apocalissi (si tratta dell'intervista alla scrittrice francese Virginie Despentes), si può facilmente comprendere che il tema è decisamente entrato nel senso comune.

Tuttavia, molta della letteratura distopica, almeno se si considerano alcuni "classici", si concentrava piuttosto sul controllo totale degli individui – mettendo a tema di fatto il problema della libertà. Romanzi e opere come quelli citati mettono in discussione la stessa sopravvivenza della nostra civiltà e, con essa, del genere umano, come se il nostro tempo fosse l'akmé dell'espressione umana, e la fine di questa civiltà decretasse necessariamente anche la fine dell'uomo. D'altro canto, sembra che ultimamente lo scenario della *fine del mondo* sembra avere preso il sopravvento nella rappresentazione. In entrambi i casi, c'è un altro tema che viene toccato: quello dei sentimenti. A prescindere dal finale, il controllo e la soppressione della libertà e l'apocalisse culturale e materiale del nostro mondo, possono essere sconfitti con una ripresa emotiva che ci porta a ristabilire il legame sociale nella sua essenza: come legame interumano che ci salva quando tutto è perduto.

2. Suggestioni e riferimenti

Vorrei individuare, convenzionalmente ma non solo, un momento fondativo di questo discorso. Fondativo in senso lato, poiché se è vero che gran parte delle concezioni che ci portiamo dietro relative a temi filosofici quali la storia, la ragion d'essere della politica (intesa soprattutto come scienza del legame sociale o comunitario),

o anche più genericamente la definizione della natura umana, hanno una origine nella modernità e nella nascita dello Stato moderno, non si può in ogni caso tralasciare che l'elaborazione culturale, il mito, sono aspetti della vita umana che si perdono nei tempi più ancestrali della nostra storia, e di cui è difficile trovare un momento in cui questi nascono, a meno che non ci si voglia rivolgere a una argomentazione metaforica, come quella tanto convincente da risultare altrettanto reale, che viene offerta da Vico nella *Scienza nuova*, e che vede per protagonisti un gruppo di bestioni e un fulmine.

In ogni caso, uno dei momenti che contribuiscono a gettare le basi per l'elaborazione del concetto di storia, è il passaggio in cui si consuma l'autonomia della politica dalla scienza morale, e poi dalla scienza naturale. E tanto è significativo questo passaggio che può raccontarsi con una storia e con una immagine. La storia è quella del *patto sociale*, raccontata da Hobbes, e l'immagine è quella – correlata – del frontespizio del *Leviatano*. Tuttavia, se con Hobbes si vede quanto la sfera politica dipenda dalla natura, salvo poi autonomizzarsi una volta che si concretizza nello Stato, una certa catena del pensiero politico moderno, che comprende Hobbes, Spinoza e Locke (fatte le dovute distinzioni) lega l'agire umano a una necessità naturale. Necessità, è importante ribadirlo, che in questo senso non si declina come la stessa necessità che muove le piante o gli oggetti della natura, ma piuttosto (volendo operare una trasposizione non propriamente filologica) come un meccanismo “automatico” che può essere assimilabile all'istinto degli animali. Ma anche questa assimilazione è solo parziale. Nell'idea di necessità, infatti, rientrano altri aspetti dell'operare umano che non sono solo gli impulsi istintivi dell'autoconservazione e le loro traduzioni formali date dalla ragione, ma sono anche gli insiemi dei prodotti culturali che l'uomo costruisce più o meno consapevolmente, e che rispondono a una necessità altrettanto naturale. In questo contesto la prospettiva di Spinoza è particolarmente indicativa e si differenzia – tra le altre cose – da

quella di Hobbes e di Locke proprio perché nei filosofi inglesi il linguaggio assume uno statuto autonomo, con forti ricadute sulla morale e sulla politica¹. È Spinoza che cerca di ridurre a necessità naturale anche elementi propri della storia umana, come la superstizione religiosa, e gli effetti e le ragioni delle storie ebraiche².

¹ Sia Hobbes che Locke presentano aspetti della loro filosofia che si concentrano sul linguaggio e sulla parola, nella definizione dell'universo morale. La conoscenza umana, per entrambi – nell'ottica di sconfessare una prospettiva antropocentrica – è parziale e deve certamente affidarsi alla nuova scienza sperimentale, ma anche ad altri “prodotti” umani. Da questo punto di vista, nonostante la prospettiva di Spinoza identifichi un concetto ontologicamente forte di verità – i tre autori non sono così lontani, o quantomeno non viaggiano su livelli opposti. Tuttavia, si vuole precisare che le assonanze tra i tre autori, dal punto di vista strettamente filologico, restano minori delle differenze, ma se si guarda al complesso culturale in cui si muovono Hobbes Spinoza e Locke, queste rimangono effettivamente significative. Per quanto riguarda Hobbes, l'idea di una filosofia politica che non derivi schematicamente dal suo naturalismo la troviamo in un importante saggio di Biral: *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. DUSO, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 51-108. In questo saggio si ricorda non solo l'opposizione alla concezione di un universo antropomorfo, ma anche la continuità tra *jus naturale* e legge morale che scavallerebbe le leggi proprie della natura umana e quindi si porrebbe su un livello diverso dal semplice meccanicismo di una necessità naturale. La questione è stata recentemente affrontata da Bardin A., *Mostruosità della materia in movimento. Galileo, Descartes e l'epistemologia politica di Hobbes*, in *Ontologia della resistenza. Figure del mostruoso nel pensiero materialista*, a cura di Bardin A., Del Lucchese F., «Quaderni materialisti» 13-14 (2014-2015), pp. 55-70. Qui Bardin interpreta il meccanicismo hobbesiano come una ideologia che stava prendendo il sopravvento proprio per affermare la tecnocrazia del governo. Per fare questo, però, bisognava superare il dualismo cartesiano e muoversi in una dimensione in cui mente e corpo lavorassero insieme per la costruzione di una vera e propria *epistemologia politica* (l'espressione è di Bardin). Sul rapporto tra Vico e Hobbes si veda anche Sergio E., *Vico e Hobbes*, Campobasso: Diogene, 2018, nel quale viene dedicata una parte consistente alla funzione del linguaggio in Hobbes.

² Su questo rimando ai capitoli del *Trattato teologico-politico* che trattando della superstizione e dell'istituzione delle cerimonie, ma più in generale della storia dello Stato ebraico. Cfr. Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus. Trattato teologico-*

In questo quadro, la concezione della libertà sembra essere fortemente ridimensionata, e subordinata a un insieme di leggi che chiameremmo naturali perché, nonostante eccedano dal mero campo di applicazione della *fyxis*, della natura hanno la stessa ineluttabilità ed eternità. Per evitare di sintetizzare un rapporto troppo complicato tra tre autori così variegati, mi concentrerei nel riportare un'affermazione particolarmente indicativa di Spinoza a proposito della possibilità

L'esistenza di una cosa, infatti, segue necessariamente o dalla sua essenza e dalla sua definizione, o da una causa efficiente data [...]. Ma una cosa è detta contingente per nessun'altra causa se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza. Una cosa, infatti, della quale ignoriamo che alla sua essenza implica una contraddizione, o della quale sappiamo bene che essa non include nessuna contraddizione, senza potere tuttavia affermare nulla di certo sulla sua esistenza perché ignoriamo l'ordine delle cause, una tale cosa non ci può mai sembrare né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo o contingente o possibile³.

Trovo questo passaggio spinoziano particolarmente importante per molti motivi, tuttavia – su tutti – uno è quello che

politico, a cura di Totaro, P., Napoli: Bibliopolis, 2007, in part. capp. I, III, V, e XVII. Il dato che ci preme sottolineare è l'ambiguità di Spinoza rispetto all'immaginazione e al rapporto mente corpo. Anche la politica spinoziana è una politica che non si muove sul piano strettamente materialista e cerca di misurarsi con il dato pratico per superare il dualismo cartesiano, inserendosi nel quadro cui si accennava poco sopra (cfr. *supra*, n. 1).

³ Spinoza B., *Etica*, a cura di Gentile G., trad. it. Durante G. e Radetti G., Milano: Bompiani, 2007, parte I, prop. XXXIII, scol. 1, p. 77. Nel *Trattato teologico-politico* si trova un passaggio meno completo ma forse più chiaro: «[...] noi ignoriamo del tutto la coordinazione e la concatenazione delle cose, in qual modo cioè esse siano realmente ordinate e concatenate, per cui risulta più opportuno, ai fini della vita pratica, anzi necessario, considerarle come possibili». Id. *Trattato teologico-politico*, cit., cap. IV, pp. 107-109.

sembra più importante. La possibilità è pensabile solo come una mancanza di conoscenza della natura e della sua necessità. Il tempo, le aspirazioni, i desideri, i progetti, se hanno una importanza centrale nella costruzione politica delle comunità umane, sono tuttavia frutto di una nostra parzialità. È proprio in questa parzialità che si dà lo spazio della storia umana, uno spazio però che non permette con facilità di immaginare un'alternativa a ciò che ci sta di fronte. D'altra parte gli spazi della libertà umana risultano limitati sia nella costruzione hobbesiana, ma in una certa misura anche in quella spinoziana. Per motivi diversi, in maniera diversa, ma la parzialità dell'essere umano, la sua insufficienza strutturale, sono la ragione principale perché si costruisca la politica come spazio dell'agire in comune⁴. È chiaro: bisogna prendersi qualche licenza dalla filologia, e guardare a questi passaggi, lasciandosi andare alle suggestioni, leggere dietro le righe dei testi piuttosto che tra le righe, ma è anche vero che si rivela qui un atteggiamento filosofico che pone l'uomo nel mezzo, tra l'estrema libertà e l'estrema necessità, ed è proprio contro questo atteggiamento che la *Scienza nuova* di Vico ingaggerà un confronto serrato soprattutto con la prospettiva spinoziana, cercando di rimettere al centro la possibilità come concetto positivo e non negativo, inserendola in un piano metafisico e provvidenziale, dando dunque a essa una precisa pienezza ontologica. Vico, nonostante alcune interpretazioni che lo vogliono legato a una continua ripetizione dei corsi storici, sceglie di piegare la sua filosofia dal lato della libertà, dichiarandosi disposto ad abbandonare completamente l'indagine sul mondo naturale per non rischiare di incorrere nell'equivoco di fare della storia una

⁴ Cfr. Spinoza, B. *Epistolario*, a cura di Droetto A., Torino: Einaudi, 1974, Ep. L, p. 225: «riguardo alla politica, la differenza tra me e Hobbes, della quale mi chiedete, consiste in questo, che io continuo a mantenere il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che esso ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale».

propaggine subordinata della natura⁵. Vico non è alternativo al quadro di pensiero appena tracciato, molti sono i suoi debiti con la filosofia continentale e con i filosofi che abbiamo nominato. Tuttavia, tenta di correggerne alcuni aspetti e di ristabilire senza condizioni (ma non senza qualche contraddizione) la libertà umana, sganciandola da un naturalismo che per quanto largo e vasto rischia di non permettere di pensare la costituzione degli Stati e delle nazioni diversamente da un gioco delle leggi e delle regole naturali.

La storia ha molteplici forme che variano a seconda delle condizioni e delle libere scelte degli uomini, non sottostà a leggi immutabili, ma piuttosto a un principio di verità che è rappresentato dalla provvidenza. Senza avventurarsi ancora in questa “polemica”⁶, che necessiterebbe di molte distinzioni, si può affermare che in questa dialettica tra possibilità e necessità sta la costruzione del nostro orizzonte culturale. L’affermazione della possibilità di un’alternativa, e la necessità del reale costituiscono i confini dello spazio in cui l’azione umana si dà e diventa azione politica. I due poli del problema vanno insieme: l’affermazione della possibilità senza la necessità del reale può diventare sterile utopia; viceversa, l’accettazione reazionaria dell’esistente dipende

⁵ Per quanto riguarda la critica di Vico a Spinoza, si veda la *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke* contenuta nelle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte alla Scienza nuova* del 1730: Vico G., *La Scienza nuova 1730*, a cura di Cristofolini P., Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 437.

⁶ Su questo aspetto, in particolare relativamente al rapporto tra possibilità e storia con particolare riguardo alle filosofie di Spinoza e di Vico, rimando, soprattutto per quanto riguarda i riferimenti alla letteratura critica a due miei lavori: Evangelista R., *Le Meraviglie del possibile e l'orrore della necessità: Vico critica Spinoza*, in *Ontologia della resistenza. Figure del mostruoso nel pensiero materialista*, cit., pp. 79-98, e Id., *Ordine naturale e ordine storico. La legge di natura e i principi della storia nella Scienza nuova 1725*, in «Bollettino del centro di studi vichiani», XLIX, 2019, pp.83-104.

dall'affermazione dell'idea di una realtà vissuta solo come cieca necessità.

Pensare la possibilità in un solido quadro di riferimento, pensare la possibilità come qualcosa di realmente praticabile, vuol dire poter affrontare anche il problema della fine di una cultura, il problema (dirà Ernesto De Martino) delle apocalissi culturali. Se la realtà (ed è questo un insegnamento vichiano) va verso una ragionevole direzione, possiamo provare a invertirne la rotta, rompendo un quadro di regole che sembrano prescritte, e dando una forma diversa alla storia. L'idea di storia in Vico non è determinata da regole o da norme, immutabili e formalizzabili come possono essere le leggi di natura, anche quando sconfinano nel campo delle scelte umane. Piuttosto, la storia vichiana è una storia che reagisce a certi principi: esistono dei principi immutabili: la necessità della costruzione di un quadro culturale che abbia un alto valore morale; garantire la memoria degli antenati; oppure fare dell'interesse individuale un interesse universale conquistando uno spazio pubblico. Sono, questi, esempi di principi che secondo il ragionamento vichiano (Vico individua principi diversi, le cui forme *modernizzate* possono essere sintetizzate come sopra) agiscono nella storia attraverso le nostre scelte, ma agiscono in maniera diversa e prendono forme diverse a seconda dei nostri bisogni. È questa la libertà umana: mutare l'assetto e l'aspetto della storia universale secondo le esigenze di una determinata epoca, di una determinata nazione.

Non deve essere e non può essere un caso che proprio Vico, attento ad affermare lo statuto ontologico e metafisico della possibilità, sia anche il filosofo che pensa la catastrofe come un momento imprescindibile della storia umana. D'altra parte la catastrofe e la barbarie sono possibilità che stanno all'orizzonte, che stanno all'origine e alla fine della storia umana – prima che un altro ciclo inizi – e che, se fossero necessità, lascerebbero l'agire umano senza speranza. Se questo si evince con una certa chiarezza dagli scritti vichiani, non è lontano nemmeno dalla prospettiva

spinoziana, dove la speranza gioca un ruolo fondamentale per incidere nel corso della necessità aprendo quegli spazi della libertà umana che offre la natura.

Si tratta di prospettive diverse, forse inconciliabili, che tentano però di rispondere allo stesso problema: l'azione dell'uomo nella storia e la visione e allo stesso tempo, lo scongiuro dell'apocalisse.

3. There Is No Alternative

In un "fortunato" libro del 2009, Mark Fisher chiarisce un aspetto proprio della nostra epoca, cui occorre prestare attenzione. Il libro si intitola *Realismo capitalista* e ripropone con una certa chiarezza un problema che si credeva ormai passato con il secolo scorso: la natura dell'ideologia nell'epoca contemporanea. Quello che Jameson definì "logica culturale", viene ripensata (pur sottolineando i debiti contratti da Fisher nei confronti di Jameson), negando che il capitalismo, e soprattutto il capitalismo maturo, non abbia bisogno di un'ideologia, e non ne offra anzi una ben formata e definita. Non voglio soffermarmi troppo sul libro di Fisher, che è uno di quei libri capaci di parlare da solo, senza troppe sovra-interpretazioni. Voglio però citarne alcune intuizioni e argomentazioni, per inquadrare il tema del mito e dell'ideologia nell'epoca contemporanea. Fisher entra subito nel cuore del problema, quando scrive che «una cultura che si limita a preservare se stessa, non è una cultura»⁷. Questa affermazione appare particolarmente importante, perché emerge dopo un coinvolgente ragionamento sul film *I figli degli uomini*. Il film racconta una civiltà alla fine, che si sta consumando. Non c'è un'apocalisse improvvisa e catastrofica; quello che viene raccontato è piuttosto un lento morire dell'intera razza umana, dovuto a un inspiegabile e inspiegato blocco delle nascite che va avanti da diciotto anni. La società descritta è una società in cui permangono i valori del

⁷ Fisher M., *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, 2009, trad. it. Mattioli V., *Realismo capitalista*, Roma: Nero, 2018, p. 29.

capitalismo e della civiltà di mercato, senza che ci sia alcuna aspettativa per il futuro, alcuna ansia di miglioramento, alcuna tensione alla conservazione della memoria collettiva. Nascondere le cause precise dell'apocalisse, è una tendenza che si riscontra anche in altri racconti di questo tipo, e la sensazione è che il motivo di questa omissione narrativa sia in sostanza il tentativo di far vedere al lettore o allo spettatore che la distopia rappresentata non è altro che una esagerazione letteraria del nostro presente. In fondo, a ben vedere, *i figli degli uomini* rappresenta per molte cose lo stato in cui si trova la nostra civiltà, una civiltà che, anche se non condannata all'infertilità biologica, spesso sembra vivere come se non ci fosse altra alternativa possibile a questo presente. Culturalmente, dunque, siamo già in una situazione in cui ogni sforzo per una società diversa, o per la costruzione di un futuro alternativo e possibile, viene rappresentato e a volte vissuto come inutile. Il motto Thatcheriano *There Is No Alternative* ha preso drammaticamente corpo ed è asceso a ideologia dominante. La liberazione del capitale dalle vecchie sovrastrutture ideologiche dei modi di produzione precedenti (liberazione che viene precisamente descritta da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista*) si traduce nella rappresentazione di un rapporto sociale "sincero", ovvero che non ha bisogno di ideologie. In realtà, sappiamo – anche da una attenta lettura dei testi marxiani – che ogni organizzazione sociale, si accompagna a una percezione e a una narrazione di se stessa, e ha bisogno di apparati e istituzioni che ne garantiscono il funzionamento. Tuttavia, è vero che il capitale accorcia le distanze tra le condizioni di riproduzione materiale e di vita degli esseri umani, e il riflesso sociale che gli uomini riproducono di tali condizioni. Ma c'è di più: l'ideologia dominante e più propria del modo di produzione capitalista, nella sua fase matura, è proprio la percezione condivisa che non esista alternativa al modello esistente. Il realismo capitalista aggiorna in qualche modo il concetto di postmodernismo, scrive Fisher, proprio nella rassegnazione alla mancanza di ogni alternativa, come se

immaginare la fine del capitalismo dovesse coincidere con l'immaginazione della fine del genere umano. D'altra parte, se il capitalismo ha segnato culturalmente la messa al centro della tecnica e della scienza umane, non si può immaginare che l'ideologia della sua fase matura non tenti di rispondere alla sua crisi, amplificando l'idea che l'organizzazione industriale della riproduzione dell'esistenza umana, non sia il più alto traguardo concepibile, e che con la sua fine la possibilità di sopravvivenza della nostra specie possa essere seriamente compromessa.

Prima del postmodernismo, di cui il realismo capitalista è secondo Fisher un aggiornamento⁸, si può trovare un precedente di un ragionamento analogo in un frammento di Ernesto De Martino contenuto nel suo *nachlass* dedicato alle apocalissi culturali. Il passo è lungo, ma vale la pena citarlo interamente:

Nella vita religiosa dell'umanità il tema della fine del mondo appare in un contesto variamente escatologico, e cioè o come periodica palingenesi cosmica o come riscatto definitivo dei mali inerenti alla esistenza mondana: si pensi per esempio al Capodanno delle civiltà agricole, ai movimenti apocalittici dei popoli coloniali nel secolo XIX e XX, al piano della storia della salvezza nella tradizione giudaico-cristiana, ai molteplici

⁸ «In sostanza, ci sono tre ragioni per le quali a “postmodernismo” preferisco un termine come realismo capitalista. Innanzitutto negli anni Ottanta, quando Jameson avanzò le sue tesi, al capitalismo c'erano ancora delle alternative, almeno a parole. Quello che invece stiamo affrontando adesso è un più profondo e pervasivo senso di esaurimento, di sterilità culturale e politica. Negli Ottanta, per quanto ormai prossimo al collasso, esisteva ancora un socialismo che si definiva “reale”. In Gran Bretagna le linee di faglia dell'antagonismo di classe si manifestarono in maniera palese grazie a un evento come lo sciopero dei minatori tra il 1984 e il 1985: la loro sconfitta fu anzi un momento cruciale per lo sviluppo del realismo capitalista, significativo tanto dal punto di vista simbolico quanto nei suoi effetti pratici [...]. Gli anni Ottanta furono il periodo in cui per il realismo capitalista si lottò fino a riuscire a imporlo; anni in cui la dottrina thatcheriana del *There Is No Alternative* [...] si trasformò in una spietata profezia che si autoavvera», ivi, pp. 35-36

millenarismi di cui è disseminata la storia religiosa dell'occidente. In contrasto con questa prospettiva escatologica, l'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile: una catastrofe, che narra con meticolosa e talora ossessiva accuratezza il disfarsi del configurato, l'estraniarsi del domestico, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder di senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile. Senza dubbio l'attuale congiuntura culturale dell'occidente non si esaurisce in questo tema disperante e disperato, e anche quando se ne lascia sfiorare o toccare o addirittura investire con soffio di tempesta reagisce variamente al suo mortale richiamo: tuttavia il momento dell'abbandonarsi senza compenso al vissuto del finire costituisce innegabilmente una disposizione elettiva della nostra epoca, del che possono testimoniare molteplici documenti tratti dal costume, dalla letteratura, dalle arti figurative, dalla musica, infine dalla stessa filosofia⁹.

Senza ricostruire ora il percorso intellettuale di De Martino, il senso di questo passo è sorprendentemente in consonanza con quanto detto finora. La copertura ideologica ereditata dal passato non funziona più. La distruzione delle ideologie religiose è una "conquista" della modernità, in linea con il potenziale rivoluzionario della borghesia. Smascherare le vecchie coperture ideologiche, tuttavia, non si traduce in una immediata liberazione, se a questo smascheramento non conseguono una costruzione di relazioni sociali che sviluppino tutto il potenziale umano, e dunque una ideologia che proponga e sviluppi un orizzonte futuro nel quale si possa realizzare la costruzione di queste relazioni. Stando a quanto scrive De Martino, la cultura occidentale non diledge nella

⁹ De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Massenzio M. e Gallini C., Torino: Einaudi, 2002 [prima ed. 1977], p. 469-470.

disperazione, ma risponde in modi di volta in volta differenti alla continua esperienza dell'assenza di un orizzonte ideologico di speranza e di recupero della crisi culturale di una civiltà. Tuttavia, il passo citato può interpretarsi anche in altro modo, operando una piccola forzatura: invece di pensare a uno scontro carsico tra la sensazione dell'apocalissi e la risposta ideologica che la civiltà contemporanea cerca di costruire, sembra piuttosto che sia l'esperienza dell'apocalisse a configurare la nostra risposta ideologica, in un continuo sforzo di autoconservazione che ci mette sempre di fronte alla fine della nostra civiltà, fine che costituisce il nostro orizzonte futuribile condiviso. La necessità della fine si traduce nella chiusura a ogni possibilità che non sia l'esistente.

De Martino, però, pone un altro tema profondamente legato a quello appena esposto: il conflitto tra natura e cultura. Questa lotta è un elemento sempre attivo nella vita culturale umana, perché la natura è l'orizzonte che le costruzioni culturali sono chiamate a mediare e superare. La storia può essere sintetizzata come continuo riproporsi di questo conflitto, che – quando non riesce a trovare il suo superamento – si presenta come metastoria. La metastoria è un concetto centrale nella riflessione di Ernesto De Martino, che può essere definito – non senza qualche semplificazione – come un piano della storia che viene situato al di fuori della storia stessa. I miti sono racconti *destorificati*, ovvero posti al di fuori della storia su un piano, appunto, *metastorico*. *La destorificazione* è la risoluzione di un momento difficile, attraverso la ripetizione di un modello (un racconto, un archetipo, un personaggio, un complesso di riti, e più spesso tutte queste cose insieme) che si presenta come una *possibilità* ma al di fuori della storia¹⁰. Come un velo, dunque, la destorificazione e la metastoria intervengono quando un evento non è sopportabile per una comunità, dando la possibilità di

¹⁰ Cfr. Id., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in Id., *Storia e metastoria*, a cura di Massenzio M., Lecce: Argo, 1995, pp. 47-74, in part. p. 54-55.

superare una crisi intervenendo con un complesso mitico rituale, codificato e condiviso, che permette di sospendere l'evento traumatico e ridischiudere lo spazio delle possibilità umane. Tuttavia, la metastoria non ha un valore esclusivamente "positivo". Nella metastoria, è vero, è possibile attivare un orizzonte simbolico e metaforico che permette di richiamarsi a valori e miti che si situano al di fuori e al di sopra della storia. Le potenze divine, il numinoso delle religioni e dei miti, sono effettivamente dei valori condivisi da una comunità, costruiti secondo genealogie storiche che possono essere rintracciate, e dunque smascherate, ma che vengono vissute (se sono ancora attive) come storie o possibilità sempre praticabili e utilizzabili, richiamando la comunità a valori arcaici che hanno a che fare con l'origine di una formazione culturale e che vengono ripresentificate come se fossero sottratte al divenire della storia umana¹¹.

Il conflitto tra natura e cultura è dunque centrale per comprendere la dinamica della costruzione ideologica, una dinamica che in ultima istanza ha a che fare con la riproduzione da parte dell'uomo delle condizioni della propria esistenza. La natura viene avvicinata da De Martino all'*eterno ritorno*, ovvero alla ripetizione dell'identico senza che sia individuabile alcun mutamento storico. D'altra parte, la temporalità, quando non è mediata da un orizzonte culturale, non è altro che un flusso indistinto nel quale è impossibile individuare un prima e un dopo, perché non esistono eventi che ne delimitino i confini. In questo senso è da interpretare l'affermazione di De Martino secondo la

¹¹ Esiste, in tal senso una differenza tra ciò che è *arcaico* e ciò che è *primitivo*, che può definirsi come un arcaico non più utilizzabile, che tuttavia sopravvive, rispecchiando sacche di sottosviluppo. Per questo rimando al mio: *Lutto e ritorno dell'arcaico. Il problema del sottosviluppo a partire dalle indagini di Ernesto De Martino*, in «Consecutio rerum», 5, 2013, all'URL <http://www.consecutio.org/2013/10/lutto-e-ritorno-dellarcaico-il-problema-del-sottosviluppo-a-partire-dalle-indagini-di-de-martino/> (data ultimo accesso: 25/10/2019).

quale «la natura tende all'eterno ritorno perché è pigra, perché il tornare dell'identico è il modo più economico di divenire, perché è incolta». Diversamente, la cultura è un «drammatico distacco dalla pigrizia della natura», ovvero l'immissione nella natura di una «forza di cui la pura e immediata ripetizione sta ormai come la insidia estrema». La *coazione a ripetere*, l'indistinto del divenire fuori misura, non è insidioso per la natura, ma minaccia la cultura umana, e per l'uomo è malattia psichica, entità distruttiva dell'ordine culturale ed esistenziale faticosamente costruito. Nei termini di questa lotta, però, che ricalca l'ancestrale lotta tra ordine e caos descritta nelle mitologie, quello che De Martino chiama l'eterno ritorno, ma che noi potremmo spiegare come l'indistinto del tempo senza storia e dunque senza memoria, può essere riplasmato e piegato ai fini umani. Questo, nella storia culturale, è avvenuto in due sensi: innanzitutto come imitazione della natura attraverso un segno mitico-rituale, ovvero una storia che imita la forza naturale che contrasta il nostro ordine culturale, e in qualche modo la esorcizza. «Attraverso la destorificazione religiosa» scrive De Martino «ha potuto svolgersi la storia in una sorta di regime protetto, fondato appunto sul “come se” della ripetizione rituale di uno stesso mito delle origini». È questo *stare nella storia come se non ci si stesse* che permette di riplasmare l'eterno ritorno «in una dinamica che liberava la coscienza della situazione umana e dischiudeva l'esserci-nel-mondo»¹². C'è però un altro modo di imitare la natura,

¹² De Martino E., *La fine del mondo*, cit., p. 224. Su questo tema, rimando all'interpretazione di Massenzio M., «*La ripetizione della ripetizione*», in Gallini C. e Massenzio M. (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli: Liguori, 1997, pp. 237-246. Il saggio di Massenzio, in particolare, mette in relazione la ripetizione con la crisi esistenziale e con la risoluzione della crisi, e contiene inoltre la citazione di un frammento inedito di De Martino che conviene riportare: «Ad un solo patto ciò che torna non è rischio per l'uomo: che sia fatto tornare secondo una regola umana. Solo ripetendo la ripetizione l'uomo si riscatta dalla ripetizione e la domina [...]. La scienza è la ripetizione mondana, secondo regole umane realisticamente orientate, della ripetizione naturale: è la

che diventa possibile quando entra in crisi l'universo ideologico della religione, quando l'ideologia stessa viene messa in crisi, quando si afferma una razionalità scientifica che cerca di ristabilire il *vero*, al fine di utilizzare e addomesticare il mondo naturale, rendendolo più aderente alla *potenza* che può esprimere la natura umana. Questa nuova forma di interpretazione della natura coincide con la razionalità scientifica che ricorda il passato per tentare di prevedere il futuro, chiudendo inconsapevolmente (pur nel tentativo di dare spazio alle umane facoltà) l'ordine delle possibilità e delle scelte. Il secondo modo della *imitatio naturae* riguarda l'incorporazione nella cultura dell'eterno ritorno naturale, attraverso «la scienza che lo controlla e lo piega ai fini umani». La scienza è riduzione della natura a cultura, e la riduzione della storia umana all'eterno ritorno naturale ha luogo nella metastoria, ma d'altra parte la metastoria del mito ridischiede lo spazio della storia umana¹³. L'equilibrio tra razionalità scientifica e traduzione della metastoria nel mito, è un equilibrio labile, che rischia di lasciare l'uomo privo del mito, in balia di una metastoria in cui il divenire storico sia annullato in uno scorrere senza tempo, in un eterno ritorno dell'identico. Questo rischio sembra diventare più concreto proprio in virtù della razionalità scientifica che tende a demistificare il mito, e a impoverire la vita culturale umana.

Il problema è complesso e ambivalente: La scienza, di per sé, è una liberazione rispetto alle pesanti maschere ideologiche della religione. Non tanto perché sia vera, ma perché inaugura la possibilità di prevedere il futuro con una ragionevole e sufficiente sicurezza, delimitando e restringendo il campo di possibilità che se troppo largo lascia spazio all'insicurezza, al caso e ai *sogni* della

riproduzione attiva ed effettive di ciò che, nella natura, tende a ripetersi. La religione è il “sogno” di questo compito di umanizzazione del mondo: e questo “sogno” non è nevrosi ma creazione culturale necessaria nella misura in cui aiuta gli uomini, anche di poco, a restare “svegli” nel mondo che angosce», cfr. *ivi*, p. 243.

¹³ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit. p. 225.

religione. D'altro canto, e qui sta l'ambivalenza, la crisi del mito lascia l'uomo privo di un elemento di protezione che lo ha accompagnato per millenni, esponendolo alla casualità della necessità naturale. Tuttavia, questo non sarebbe un problema, se la scienza e il mito rimanessero due aspetti separati, con il mito costretto a ridimensionare il suo ruolo. Il problema sorge quando il mito e la scienza diventano in sostanza la stessa cosa, quando alla ragione mitica si sostituisce per sovrapposizione la ragione scientifica e quando la razionalità dello scienziato diventa la maschera ideologica che pretende di essere la fine di tutte le maschere ideologiche. È sulla base di questa sostituzione che l'orizzonte delle possibilità non si restringe ma si annulla, e che la prevedibilità della scienza diventa quasi religiosa, senza però la possibilità di costruirvi sopra una forma culturale ricca, utile a risolvere le crisi culturali di una comunità. La civiltà tardo-capitalista, non elabora figure culturali capaci di risolvere la crisi, ma solo di annunciarla e di porre la ripetizione del presente come soluzione. Nel porre se stessa come soluzione, però, la nostra civiltà non si presenta come una forma pura, un archetipo che annuncia sviluppi futuri carichi di speranza, per quanto falsata questa possa essere. No: essa si propone per quello che è adesso, con il suo carico di miseria e ingiustizia. In tal senso, lo *slogan* thatcheriano con cui venivano condannati i cittadini inglesi, e non solo, a sottostare alle regole del libero mercato, diventa quasi un mito di fondazione del capitalismo globalizzato. Mito piuttosto povero, soprattutto se lo si guarda dal lato "estetico"¹⁴.

¹⁴ Non sfugge a De Martino il rapporto tra civiltà contemporanea e crisi delle forme artistiche, e che quest'ultima fosse un chiaro sintomo della prima: «La "crisi" nelle arti figurative, nella musica, nella narrativa, nella poesia, nel teatro, nella filosofia e nella vita etico-politica dell'occidente è crisi nella misura in cui la rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne derivava (piano della provvidenza, piano dell'evoluzione, piano dialettico dell'idea) diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi

Brevemente: la forza demistificante del capitalismo e della civiltà borghese rischia di proporre una ideologia che, nel presentarsi come la fine delle ideologie, non fa altro che rappresentare l'apocalisse cruda, senza possibilità di risoluzione se non nel lasciare il mondo così com'è. Si tratterebbe allora di una ideologia malata, sterile di avvenire, così come la civiltà descritta dal film *i figli degli uomini* che ispira il volume di Fisher.

Così si esprime De Martino, in un passo altrettanto indicativo:

L'uomo è sempre vissuto nella storia, ma tutte le culture umane, salvo quella occidentale, hanno speso tesori di energia creativa per mascherare la storicità della esistenza. Si potrebbe dire che la storia culturale umana è la storia dei mascheramenti della storicità dell'esistenza, la storia dei modi con cui l'uomo si è finto di stare nella storia come se non ci stesse. Ma occorrerebbe subito aggiungere che questi mascheramenti ricevono il loro senso nella misura in cui la storia ha sempre di nuovo vinto, obbligando o a cambiar maschera destoricatrice, ovvero [...] apparendo in prima persona nella stessa coscienza mitico-rituale per liberarsi infine di questa stessa coscienza drammatica e ambigua [...]. Che cosa significa questa paradossale avventura dell'uomo come maschera della sua propria storicità, e che cosa significa la sconfitta del suo proposito mascherante? Significa per caso la sconfitta dell'uomo, ove mai fosse vero che nell'esistenza si sta

verso l'ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso, dell'immediatamente vissuto»; conclude, infine De Martino, ricordando che sussiste «tuttavia il pericolo, nell'attuale congiuntura culturale, di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia». La difficoltà di trovare forme artistiche ed estetiche che possano fungere da orizzonte operativo, è caratteristica della sovrastruttura ideologica del tardo-capitalismo. Su questo, non si può non rimandare all'importante volume di Jameson F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, 1984, trad it. Manganelli, M., *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma: Fazi editore, 2007.

mascherati o si muore? E come si potrebbe, se così fosse, cambiar maschera, una volta guadagnata la mortale consapevolezza che si tratta sempre di maschera e che dietro di esse c'è il volto? E infine: non equivarrebbe, questa situazione, a una sentenza di morte, visto che una esistenza sotto il segno della ipocrisia della maschera è insostenibile, che non è possibile abbassare il mascheramento esistenziale ad una festa di carnevale, e che d'altra parte la nuda storicità del volto scoperto è destinata a produrre prima o poi la rigidità del volto di un cadavere?¹⁵

4. Mito e realtà

Se il mito è una rappresentazione ideologica dell'origine ma anche del futuro di una comunità, allora bisogna porsi il problema della sua natura e della sua realtà. Non tanto dal punto di vista del contenuto del mito, inteso come contenuto narrativo: non importa sapere se quella storia che ci viene raccontata si sia svolta realmente così come arriva nel racconto offerto. Il problema della realtà del mito sta piuttosto nel chiedersi in che misura ciò che racconta il mito sia realmente vissuto da un popolo come una aspirazione plausibile e realizzabile, oppure sia svuotato del suo senso più veritiero. È alla luce di questa domanda che può essere letto il saggio di Furio Jesi dedicato al mito, e che ripropone il problema della realtà e dell'utilità dell'elaborazione ideologica (sotto forma di racconto, ma anche nel suo legame con il rito¹⁶).

¹⁵ De Martino E., *La fine del mondo*, cit., pp. 354-355.

¹⁶ Il rapporto tra mito e ritualità è controverso. Rimanendo agli autori citati, se per De Martino il mito deve necessariamente appoggiarsi al rito, alla ripetizione – che è anche semplicemente ripetizione del racconto – per Jesi questo aspetto, almeno per quanto riguarda i passaggi che considereremo – sembra rimanere marginale, poiché viene analizzato il mito nella sua forma letteraria. È chiaro che il senso stesso del rito può cambiare nella storia, e dai riti maggiormente codificati di epoche precedenti, si può passare a riti meno solenni, ma non meno efficaci di epoche in cui anche la forma del mito subisce delle variazioni, perché risulta meno visibile, più legata a forme di produzione e riproduzione artistica

I miti legati alle apocalissi culturali, aveva ricordato De Martino, sono miti utili per superare il senso di spaesamento che provoca l'esperienza dell'apocalisse prossima ventura. Ma a interrogarsi direttamente sulla natura e sulla verità del mito è proprio Jesi, in un volume nel quale passa in rassegna le posizioni differenti sul mito per trarne alcune conclusioni¹⁷. La domanda sul mito riguarda la sua realtà: si tratta di chiedersi se il mito è reale come *simbolo riposante in se stesso*, cioè in quanto mito, simbolo «che rinvia unicamente a se stesso e trova in sé la propria origine e il proprio compimento»; oppure se il mito è «un puro *flatus voci*, che non rinvia a nulla, neppure a se stesso, poiché il se stesso cui rinvia è verità in quanto non è. La verità oggettiva con cui la parola “mito” può essere in rapporto, consiste tuttavia anche in un oggetto che gode di esistenza autonoma da quella della parola “mito”». In tal caso, continua Jesi, non si può pensare di studiare il mito in quanto tale, perché bisognerebbe studiare anche l'oggetto che esiste autonomamente da questa parola¹⁸. Come vedremo, sarà l'inaridimento di questa domanda a decretare la difficoltà di approcciare al mito come elemento vivo e, aggiungerci, di produrlo.

Jesi conia un'espressione che ha avuto discreta fortuna: *macchina mitologica*. La macchina mitologica è un modello conoscitivo che permette di parlare della sostanza del mito. La macchina mitologica consta, metaforicamente, di pareti impenetrabili che lasciano aperte entrambe le opzioni di risposta sull'esistenza o meno della sostanza del mito. Tutta la scienza del mito, secondo Jesi, gira intorno alla sua sostanza, ovvero alle due opzioni individuate poco sopra sull'autonomia del mito o sulla

coerenti con la modernità. Il tema è importante, ma ci riserveremo di trattarlo in un'altra occasione.

¹⁷ Jesi F., *Mito*, Torino: Aragno, 2009. Su questo si veda la monografia di Manera E., *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma: Carocci, 2012.

¹⁸ Ivi, cap. 1.1, p.7.

dipendenza da un oggetto reale¹⁹. Come la macchina antropologica (modello che Jesi aveva esposto in un altro volume dal titolo *Il tempo della festa*), la macchina mitologica ruota attorno a un'opzione binaria, e solo se l'opzione continua a girare intorno a due soluzioni, la macchina può valere come modello conoscitivo. Se le pareti della macchina fossero visibili, infatti, la conoscenza del mito sarebbe o conoscenza dei suoi aspetti formali, o (*aut*) conoscenza dell'oggetto reale da cui il mito dipenderebbe. Così, il valore del mito verrebbe negato, perché la domanda di esistenza sarebbe riferita ad altro. La realtà del mito sta proprio in questa indecisione, nel girare in cerchio – scrive Jesi – alla sua sostanza. Il centro della macchina mitologica, ovvero il punto che risolverebbe il dilemma sulla sostanza del mito, rimane inaccessibile, ma tale inaccessibilità non ci lascia indifferenti. Ed è in questo senso che il mito coinvolge non solo l'oggetto dell'indagine, ma anche l'occhio di chi indaga, diventando un dialogo tra noi e il mito. Così la realtà *empirica* del mito sta nel modo in cui ci coinvolge. La realtà e la verità del mito (termini che in questo caso coincidono) sta nell'universalità del suo contenuto, un'universalità che ci nasconde l'oggetto del mito, ma che lo evoca, in una unione tra forma e sostanza che permette di essere comunicativa di qualcosa.

Se si accetta, e lo faremo, l'equivalenza tra fiaba e mito, possiamo prendere a prestito un'affermazione di Italo Calvino contenuta nell'introduzione alla raccolta *Fiabe italiane*:

[...] le fiabe sono vere. Sono, prese tutte insieme, nella loro sempre ripetuta e sempre varia casistica di vicende umane, una spiegazione generale della vita, nata in tempi remoti e serbata nel lento ruminio delle coscienze contadine fino a noi; sono il catalogo dei destini che possono darsi a un uomo e a una donna

¹⁹ Cfr., *ivi*, cap. 6, pp. 115 e sgg.

[...]; la sostanza unitaria del tutto, uomini bestie piante cose, l'infinita possibilità di metamorfosi di ciò che esiste²⁰.

La fiaba, o il mito, viene incontro a chi si avvicina alla sua indagine, perché ci mostra le possibilità dei nostri destini, e tra queste possibilità emergono le soluzioni alle nostre domande. Non importa sapere esattamente se la storia raccontata sia avvenuta, se l'oggetto del mito sia reale, importa però sapere che un oggetto esiste; che questo oggetto sia esterno al mito o interno al mito stesso, che permanga questo dubbio, è fondamentale a rendere possibile il nostro coinvolgimento e il nostro dialogo con esso. Il mito, infine, è sempre un'alterità, qualcosa d'altro rispetto alla storia che viene raccontata, e in questo senso delimita una, anzi infinite, possibilità; quando invece viene smascherato come forma vuota, o ridotto a trasposizione di una realtà diversa da esso, allora il mito smette di funzionare, poiché diventa solo una storia tra le tante, vuota ripetizione di una realtà o di uno stile formale. Quando la maschera del mito cade, o perché lo si svuota o perché se ne ipotizza un contenuto reale su cui si sposta l'attenzione, allora l'umanità deve sopportare la sua assenza, perdendo una delle forme più visibili dell'ideologia e della trasformazione del senso del mondo naturale, trovandosi di fronte al mondo in tutta la sua spaventosa nudità. Un'umanità che rinuncia a narrare le proprie storie e a raccontare e condividere i propri progetti è destinata a ripetere inutilmente il proprio presente, perdendo il contatto con la parte costruttiva della realtà.

Ancora un passaggio di Calvino può aiutarci a rendere più chiaro questo ragionamento e ad aggiungere elementi alla definizione della realtà del mito, ma anche alla definizione della realtà in generale:

²⁰ Calvino I., *Introduzione*, in *Fiabe italiane raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino*, 3 voll., Milano: Mondadori, 2002, vol. I, pp. VI-LIII pp. XIV-XV.

Il mito è la parte nascosta d'ogni storia, la parte sotterranea, la zona non ancora esplorata perché ancora mancano le parole per arrivare fin là. Per raccontare il mito non basta la voce del narratore nell'adunanza tribale di ogni giorno; ci vogliono luoghi ed epoche speciali, riunioni riservate; la parola non basta, occorre il concorso di un insieme di segni polivalenti, cioè un rito. Il mito vive di silenzio oltre che di parola; un mito taciuto fa sentire la sua presenza nel narrare profano, nelle parole quotidiane; è un vuoto di linguaggio che aspira le parole nel suo vortice e dà alla fiaba una forma²¹.

Il mito è dunque un elemento complesso che si rivela nascondendosi, e in questo ha la sua realtà. Badiou affronta, in un breve volume dal titolo *Alla ricerca del reale perduto*, la questione della definizione della realtà e del suo rapporto con l'ideologia.

5. Mitologia e virtualità: il bisogno dell'ideologia

Di virtualità parla Vico nel *De antiquissima italorum sapientia*. Ne parla in un senso molto preciso, per noi contemporanei. Insospettabilmente, lo stesso ragionamento si troverà nel breve testo di Badiou che abbiamo menzionato. Brevemente: Vico dà alla geometria lo statuto di scienza vera, ma il vero passa dalla metafisica alla geometria attraverso il punto, ovvero la virtù dell'estensione, che è l'oggetto della geometria. Il punto non è esteso, ma è ciò che rende pensabile e possibile l'estensione. Tuttavia, la geometria non può formalizzare in nessun modo il punto. Lo stesso si dice per l'aritmetica, la cui virtù è l'unità²². L'unità e il punto sono rispettivamente l'aritmetica e la geometria nella loro virtualità, e per questo nella loro verità al di fuori del contenuto esperienziale che può essere in qualche modo passibile

²¹ Calvino I., *Una pietra sopra, Cibernetica e fantasmi. (Appunti sulla narrativa come processo combinatorio)*, in Id., *Una pietra sopra*, Milano: Mondadori, 2016. pp. 201-221, p. 214.

²² Cfr. Vico G., *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di Sanna M., Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2005, cap. IV §1, pp. 61-63.

di interpretazione. Badiou, come Vico, è spinto dall'esigenza di riportare il vero al centro non solo della filosofia ma anche della vita politica (della vita delle nazioni) degli esseri umani. Ed è per questo che il filosofo francese si prova con una definizione positiva del reale, che riprende da Lacan: *il reale è l'impasse della formalizzazione*. Va detto che per Badiou realtà e verità coincidono (e in definitiva, la stessa cosa si può dire anche per Vico).

Che il reale sia l'impasse della formalizzazione, Badiou ce lo spiega attraverso l'esempio dell'aritmetica: quando si conta, non importa quale operazione si faccia (addizione, moltiplicazione etc.) ci si muove «all'interno della formalizzazione aritmetica», operando un calcolo che è sempre finito, perché porta a un risultato che è vero o falso²³. Tuttavia, avverte l'autore, non bisogna sottovalutare un particolare: nonostante il calcolo sia finito, il risultato di un calcolo è sempre un numero, e non può darsi un numero ultimo a meno che non si voglia negare la libertà del calcolo. Per questo la serie numerica è infinita. Questo infinito, che agisce in maniera nascosta nel calcolo numerico, non è un numero ed è però ciò che rende possibile il reale del calcolo. «Il reale del numeri finiti dell'aritmetica elementare è un infinito sub-giacente, inaccessibile a questa formalizzazione, e che dunque ne è l'*impasse*»²⁴. Sulla base di questa digressione, possiamo vedere – e lo fa anche Badiou – che il reale è legato a doppio filo con qualcosa che non c'è, che non si vede. Anche nella politica, sostiene Badiou, riferendosi alla politica costituzionale degli Stati borghesi, il reale è ciò che sta fuori dagli Stati, perché considerato da essi inammissibile.

Troviamo una originale consonanza di significati. Il mito è ciò che di una storia non viene detto. D'altra parte, se venisse detto, usciremmo secondo Jesi dalla logica binaria della macchina mitologica, che è proprio ciò che permette di avvicinarsi, studiare

²³ Badiou A., *À la recherche du réel perdu*, 2015, trad. it. Tusa G., *Alla ricerca del reale perduto*, Milano: Mimesis, 2016, in part., Capitolo II.

²⁴ Ivi.

e comprendere la natura del mito; una natura particolare, certo, che non si risolve nel deciderne la *sostanza*, ma piuttosto nel comprenderne la funzione e l'universalità di messaggi presentati come particolari. D'altronde anche in De Martino sembra emergere una questione simile: il mito ha un contenuto universale – come esplicita con maggiore sintesi Italo Calvino – e questo contenuto, nel momento in cui parla a un universo (non importa se questo universo si riduce in realtà a una piccola comunità, a un villaggio) rimane vivo; quando viene spogliato del suo non detto e si riduce a una cronaca dei successi o dei pericoli della scienza e della tecnica, o peggio ancora a un racconto autoreferenziale, si entra nella *patologia*, ovvero in una cultura che non è capace di riprodurre nulla se non se stessa, nulla che afferisca a quello spazio esterno a essa, nulla che sia in contatto con la realtà. In questo caso, una specie di *barbarie della ragione* (per usare un'altra espressione vichiana) impone di confondere con il vero con l'esattezza: è esatto, infatti, l'elenco delle conseguenze della scienza, così come è esatto un racconto che ripropone la realtà esperienziale. Così il mito degrada a catalogo, oppure a volgare imitazione della realtà.

Il tardo capitalismo soffre di questa povertà culturale, dove il non detto non viene affermato come virtualità e dunque a sua volta come principio e come fine possibile, ma viene negato, cancellato, ucciso. Se nella prospettiva di Badiou reale e virtuale sono due facce della stessa medaglia, e se – facendo un piccolo sforzo di traduzione – verità e ideologia si incontrano in un punto nel quale progetto e realtà danno luogo al realizzabile, ecco che la negazione della virtualità, non lascia spazio ad altro che non sia una realtà indistinta, nella quale non può succedere nulla. Questo è il paradosso distopico dell'ideologia nel tardo capitalismo, e questo è al centro del libro di Mark Fisher, dal quale abbiamo iniziato questa serie di riflessioni.

La barbarie non è ciò che avverrà dopo un'apocalisse che non viene nemmeno più descritta, ma è la prospettiva di poter rappresentare solo il presente. Gli esempi con i quali abbiamo

aperto questo contributo sono esempi letterari e non a caso, non descrivono mai l'apocalissi, né nelle sue cause e nemmeno nella sua dinamica. Descrivono solo ciò che avviene dopo, che è solo una metafora – per certi versi più veritiera – dei nostri rapporti sociali. Le storie citate denunciano questa condizione e riflettono la situazione culturale della nostra epoca: la *povertà* della produzione di miti che è conseguenza di uno smascheramento cui non è seguita una elaborazione culturale egemonica che proponga di cambiare radicalmente l'esistente. Il mito nel tardo capitalismo è il post-apocalissi, ed è un mito troppo legato all'esattezza dell'esperienza, perché non è più *il non detto* di una storia e dunque la sua parte più reale; la realtà del mito è tutta oggettivata ed espressa nella storia che viene raccontata, senza permettere più di distinguere il reale e la finzione (nella migliore delle tradizioni post-moderniste), lasciando chi ascolta orfano di una direzione, di un'intenzione, che ha da sempre ispirato gli uomini cui il mito (in ogni sua forma) viene raccontato. È chiaro: le forme di resistenza sono molteplici e sono contenute nello stesso mito capitalista, la cui realtà è piuttosto paragonabile all'iperrealismo della arti figurative. Il realismo capitalista di per sé permette di vedere questa perversione della narrazione, mostrando dunque immediatamente il suo lato oscuro. Inoltre, molte sono le teorie che possono indicarci cosa possiamo fare e cosa possiamo sperare, ma trattare una *pars construens* di questo discorso può essere riservato a una sede diversa. Prima di chiudere, però, vorrei citare un ultimo esempio – stavolta non letterario.

6. Exemplum

Il realismo capitalista transita anche in un piccolo “angolino” della storia. Siamo nel 1983, un anno prima della stesura del libro di Jameson sul postmodernismo e negli anni centrali del “thatcherismo”. Enrico Berlinguer, durante il XVI congresso del PCI, individua alcuni aspetti generali del mondo contemporaneo. In un mondo più omogeneo e globalizzato, nel quale la tecnologia

invade sempre di più gli spazi privati dei cittadini, il pericolo di un conflitto nucleare diventa sempre più forte. Ci si è allontanati da una situazione di precario equilibrio tra due potenze nucleari impossibilitate di fatto a “fare il primo passo”, e l'avanzamento della tecnologia militare, l'idea di guerra chirurgica, le scelte politiche statunitensi sotto la presidenza Reagan, rendono reale il pericolo di una nuova guerra, mostrando chiaramente la possibilità dell'apocalisse. Nel suo discorso Berlinguer offrì molte aperture al neo-liberismo, decretando la necessità di accelerare sulla compatibilità tra PCI e capitalismo globalizzato, proprio sulla base della fotografia di un mondo nel quale è possibile pensare come realistica l'apocalisse, sia essa annunciata come una nuova guerra, oppure come una crisi economica continua²⁵. Per questo, l'opzione più alternativa tra quelle praticabili, è quella di un partito che si muova “responsabilmente” nell'orizzonte neoliberista, eliminandone alcuni eccessi.

Ciascun paese occidentale ha avuto la sua declinazione del *There Is No Alternative*, e questo slogan, rappresenta un racconto distopico che ci impone di farla finita con la speranza, e nasconde già, dietro il sorriso di chi accetta la necessità, la minaccia di lasciarci poveri di ideologie e in definitiva orfani del futuro, e della capacità di darci il compito collettivo di immaginarlo e realizzarlo insieme. E cosa mai, più della progettazione collettiva del futuro, descrive meglio, oggi, quel concetto che chiamiamo libertà?

²⁵ Cfr. Berlinguer E., *Economia, Stato, pace: l'iniziativa e le proposte del PCI. Rapporto conclusioni e documento politico del XVI Congresso*, Roma: Editori Riuniti, 1983, pp. 5-6.

GENNARO VARRIALE

*Le distopie realizzate dell'Evo contemporaneo:
realtà aumentata e intelligenza artificiale*

La necessità di osservare la realtà circostante è nata con l'uomo. Sebbene da allora si siano fatti innumerevoli passi in avanti, quello di guardare il mondo resta un bisogno vivo, alla base del nostro quotidiano. Il modo più diffuso di farlo, oggi, è attraverso immagini statiche o dinamiche. Film, documentari o fotografie ci permettono di conoscere il mondo attraverso il punto di vista del regista o del fotografo: luoghi non conosciuti o molto distanti improvvisamente diventano tanto vicini da poter essere quasi toccati, ampliando così anche la conoscenza di ciò che ci circonda.

Non sempre, però, quello che guardiamo è reale: la sapiente inquadratura di un soggetto o di una scena, ritratti in un modo particolare, possono dare vita a un'immagine in grado addirittura di cambiarne il contesto.

Fino a qualche anno fa la produzione di queste immagini era possibile solo tramite televisione o fotografia; oggi, invece, una buona parte viene effettuata tramite smartphone dotati di una potenza di calcolo estrema e software molto avanzati.

Questi stessi dispositivi, oltre a riprodurre immagini o video, permettono di guardare in tempo reale, sullo schermo, elementi

non esistenti che reagiscono col mondo circostante tramite una tecnologia chiamata realtà aumentata.

I nuovi smartphone hanno svariate applicazioni che permettono di modificare le immagini in maniera mai immaginata in passato.

Partendo dalla classica modifica di immagini con software di editing fotografico come photoshop, con cui è possibile correggere un'immagine eliminando sfondi, aggiungendo elementi, migliorando il corpo umano e così via, si giunge a tool più sofisticati, che effettuano alterazioni utilizzando modelli matematici, grazie all'intelligenza artificiale.

Tra questi annoveriamo applicazioni come ModiFace¹, che permettono a una donna di vedere il proprio volto truccato in tempo reale tramite fotocamera, utilizzando addirittura prodotti reali che poi potrà acquistare; o come Face app², diventata virale non solo perché in grado di invecchiare il volto, ma anche per la capacità di migliorarlo, o trasformarlo aggiungendo elementi come barba, occhiali, taglio di capelli o addirittura di stravolgerlo, mutandolo in quello di una persona di sesso opposto. Quest'ultimo "effetto" è uno dei nuovi punti di forza di Snapchat³ che, in tempo reale, grazie alla fotocamera, permette lo switch di sesso con una qualità davvero impressionante.

¹ ModiFace (<http://modiface.com>) è una società canadese leader mondiale nell'intelligenza artificiale applicata alla bellezza, acquisita dalla multinazionale francese L'Oréal nel marzo 2018 (cfr., Julien Bergounhous, *L'Oréal acquiert ModiFace, le leader mondial de l'essayage virtuel*, 2018, < <https://www.usine-digitale.fr/article/l-oreal-acquiert-modiface-le-leader-mondial-du-relooking-virtuel.N667534> >).

² Cfr., Mehera Bonner, *Here's the Deal With That Old-Age Face App Everyone's Using*, 2019 (< <https://www.cosmopolitan.com/lifestyle/a28419916/old-face-app/>).

³ Cfr., Cammy Harbison, *Snapchat's new gender swap filter will make you question your identity: how to get the male to female filter*, 2019 (< <https://www.newsweek.com/snapchat-gender-swap-filter-how-get-girl-boy-change-male-female-how-use-not-1425014> >).

Questi effetti sono possibili grazie a modelli matematici generati da algoritmi di intelligenza artificiale che, analizzando numerose immagini della stessa tipologia, hanno individuato pattern comuni, replicati poi mediante modifiche su immagini dove non erano presenti.

Una delle applicazioni di questa tecnologia è su una tecnica chiamata “deep fake”, ovvero la possibilità di sostituire completamente un volto con un altro, sia in immagini che in video. Tale tecnica è diventata famosa nel momento in cui è stata applicata alla pornografia. Sono diventati virali, per esempio, spezzoni di video porno in cui i reali attori sono stati “sostituiti” da attrici di Hollywood o personalità famose come cantanti o politici⁴.

La cosa straordinaria di questa tecnica è la semplicità con cui chiunque può applicarla, semplicemente utilizzando il software e procurandosi una serie di immagini dove è presente il volto della “vittima”. Non è un caso, infatti, se si utilizza questo termine: un utilizzo massiccio di deep fake si è registrato tra i più giovani che, impiegando la tecnologia con un fine sbagliato, hanno diffuso in rete, per vendetta, video della ex per screditarla.

Ovviamente questa tecnica può essere molto utile in campo cinematografico. Basti pensare alla possibilità di ingaggiare delle comparse per girare un film e poi sostituirne il volto con quello di un altro attore, più famoso; o addirittura immaginare la facoltà di realizzare un volto realistico, a una definizione altissima, senza che questo esista veramente. E perché non un intero corpo?! Esistono già delle tecniche operanti in tal senso, anche se al momento si trovano a uno stato iniziale. Oggi è possibile, per esempio, creare un filmato di una persona che balla solo partendo da una foto in cui il soggetto è fermo.

⁴ Cfr., Samantha Cole, *We are truly fucked: rveryone is making AI-Generated fake porn now*, 2018 (< https://www.vice.com/en_us/article/bjye8a/reddit-fake-porn-app-daisy-ridley >).

L'intelligenza artificiale può essere applicata anche all'audio oltre che alle immagini. È possibile, infatti, sostituire la voce di una persona con un'altra, ovvero parlare con la propria voce ma riprodurre quella di un altro individuo come un attore o un politico; è inoltre possibile, addirittura, far leggere un testo da una voce appartenente a una persona senza che quest'ultima ne abbia mai pronunciata una singola frase.

La generazione di testi è un altro campo importante dell'IA: oggi esistono algoritmi, come per esempio il GPT-2 di OpenAI in grado di creare un testo⁵, non esistente e dotato di senso compiuto, partendo da una qualunque frase.

Nel testo successivo è dimostrata l'applicazione dell'algoritmo GPT2 partendo da una prima riga contenente il testo "Can a computer write a story?". Il risultato, riportato fedelmente, non contiene modifiche per evitare che la traduzione in italiano potesse incidere sul senso originario.

Can a computer write a story?

If you can write your story in such a way that I can learn the structure, then yes. You will be rewarded by being included, and, perhaps, even rewarded by being read. There will be a story, and hopefully for me there will be a reader's story. I hope to be able to write about this subject, and perhaps become an "expert", for a short while. (For those interested, I have a blog called "The Best of Hacks" where I share the "best of" and "worst of" my writing. This was created not so much for the purpose of "self-promotion" as to see what others are up to when they get a story of theirs published.)

⁵ Nel giugno 2020 è stato, in realtà, sviluppato il nuovo algoritmo GPT-3, con prestazioni addirittura superiori (175.000 milioni di parametri contro i 1.500 milioni di parametri della versione precedente). Cfr., R. Sagar, *OpenAI Releases GPT-3, The Largest Model So Far*, 2020 (< <https://analyticsindiamag.com/openai-gpt-3-language-model/> >).

So, if I'm to write a story that's good enough to be called "the best in the world" then, yes, I think it's possible. Can it be done? I don't know.

In the meantime, I think that writing an article is a pretty good way to learn to write a story.

L'intelligenza artificiale gioca un ruolo fondamentale come tecnologia in grado di cambiare e aumentare la realtà, ma gli algoritmi, per quanto evoluti, sarebbero inutili senza avere una grande mole di dati (come, per esempio, le migliaia di immagini o milioni di volti indispensabili per poter imparare a generarne uno autonomamente).

Questi dati, oggi, si trovano ovunque, ma in special modo nei social network e in internet in generale.

Da anni siamo tutti connessi l'uno con l'altro e con i dispositivi che ci circondano.

A partire da social come Facebook, dove interagiamo con i nostri conoscenti condividendo contenuti e informazioni personali, o Instagram, dove mostriamo foto dei temi che abbiamo più a cuore, o addirittura documentiamo la nostra vita tramite stories; pensiamo ancora a Twitter, dove in tempo reale commentiamo uno show televisivo, una conferenza o seguiamo account i cui argomenti ci coinvolgono, o a LinkedIn, dove condividiamo con il mondo il nostro percorso di studi, quello lavorativo e così via.

Se da un lato i social network ci connettono e ci permettono di sentirci più vicini, o di essere aggiornati in tempo reale su svariati argomenti, dall'altro lato costituiscono un pericolo da non sottovalutare.

Un esempio importante è stato il caso Cambridge Analytica, riguardante Facebook, che è stato un vero e proprio scandalo. Una società, approfittando della leggerezza sulla privacy del social, ha raccolto milioni di dati personali di utenti ignari, ne ha tracciato un

profilo comportamentale estremamente dettagliato e ha venduto queste informazioni a terze parti.

Quelle stesse informazioni hanno permesso di veicolare messaggi “promozionali” su tantissimi utenti, cambiando addirittura la percezione della realtà e portando cambiamenti storici rilevanti come la Brexit o l’elezione di Trump negli Stati Uniti, come ha rilevato Carole Cadwalladr, cronista dell’Observer al TED di Vancouver (e che è stata bannata a vita da Facebook per questo).

Ciò perché, tramite Facebook, chiunque ha accesso a uno stream di informazioni che è una miscela di contenuti di persone seguite o sponsorizzati.

Se si ha la capacità di dirigere o controllare questo flusso, si ha la possibilità di modificare la percezione dell’utente.

A questi dati personali si aggiungono i dati di tracciamento che vengono creati in maniera automatica, e spesso poco trasparente, da parte dei sistemi informatici.

Cosa vediamo su Netflix, cosa ascoltiamo su Spotify, ciò che leggiamo su Kindle, quello che acquistiamo su Amazon, ciò che prenotiamo su Booking fa parte di una rete di informazioni atte a profilare l’utente. Fa riflettere ancor più considerare che queste informazioni, poi, possono essere messe in relazione con i contenuti delle email o delle chat personali (whatsapp o messenger).

Non finisce qui. La raccolta di dati e profilazione dell’utente risulta essere ancora più invadente se si pensa ai sistemi vocali come Siri, Alexa, Google che, se da un lato ci forniscono un servizio interessante come quello di avere contenuti multimediali tramite l’utilizzo della voce, sono, per l’appunto, sempre in ascolto per poterlo fare.

Si tratta di sistemi in grado, quindi, di ascoltare e decodificare dalla nostra voce informazioni personali come gli stati d’animo, o semplicemente parole chiave dalle nostre conversazioni.

Ovviamente queste informazioni non sono limitate a una ricerca effettuata da uno smartphone o da un computer di casa, ma riguardano i tanti dispositivi intelligenti di cui non possiamo più fare a meno o che vanno affermandosi, quali i navigatori per la selezione di un tracciato, le auto “intelligenti” come la Tesla, che ottimizzano il percorso per risparmiare il tempo di attesa per la ricarica elettrica, o le telecamere di sorveglianza poste ormai ovunque.

Tutte queste agevolazioni che la tecnologia offre, vengono “pagate” anche con il rilascio di dati personali, e spesso queste informazioni non sono utilizzate in maniera trasparente. Ci si ritrova, così, a essere obiettivo di una campagna di *retargeting*: inseguiti dalla pubblicità di un viaggio subito dopo aver parlato con il partner del desiderio di fare una vacanza, bombardati dal suggerimento di un film da vedere perché ne sia agevolata la distribuzione, o tampinati sul feed social dalla recensione di un prodotto sul cui acquisto eravamo indecisi, e così via. Tutte informazioni utili e mirate, ma che rendono l’utente sempre più controllato.

Dove arriveremo nei prossimi anni? Oggi viviamo già il futuro lontanamente immaginato nemmeno una ventina di anni fa. Ogni anno c’è un miglioramento della tecnologia che diventa più rapida e potente, e in grado di miniaturizzare i dispositivi che la utilizzano.

Dato che osserviamo il mondo principalmente con i nostri occhi, immagino che il futuro possa portare dei cambiamenti proprio in questo settore.

Oggi esistono visori che ci permettono di vedere mondi virtuali o reali in 360 gradi o in 3D, come gli Hololens di Microsoft o gli Oculus Quest di Facebook.

Il primo è un visore di realtà aumentata che mappa il mondo circostante e aggiunge elementi 3D inesistenti. Tramite questo dispositivo, un meccanico può lavorare a un congegno posto dall’altro capo del mondo osservandone ogni dettaglio,

muovendosi tranquillamente intorno a esso per esempio. Esistono, però, altre applicazioni interessanti, come quella di una casa automobilistica che in uno showroom mostrava tramite visore un ologramma a dimensione naturale dell'auto e delle sue sezioni.

Il secondo tipo di visore, come l'Oculus Quest, principalmente crea un mondo virtuale in cui siamo immersi totalmente e dove al nostro posto c'è un avatar tridimensionale. A seconda dei “gradi di libertà” del visore possiamo interagire in una maniera più immersiva nel mondo: alzare e abbassare la testa, girare intorno su noi stessi, avanzare e indietreggiare, e così via: quello che vedremo si adatterà alla nostra visione permettendoci di osservare un mondo completamente nuovo o una replica di quello reale e “sentirci” fisicamente lì.

In continuità con questo visore Facebook ha rilasciato anche una versione a tema del suo social network, Horizon, dove avere un avatar (al momento rappresentato solo dalla cintola in su) con cui interagire in un mondo virtuale popolato dai nostri amici, con cui si può parlare, “toccare”, disegnare insieme, eccetera.

Una delle prime applicazioni legate a questo tipo d'esperienza, invece, è stata quella delle montagne russe, in cui si era seduti in una carrozza e si viaggiava potendo osservare tutto ciò che c'era intorno. In questo caso, pur utilizzando “soltanto” pochi gradi di libertà (anche perché si è seduti nella carrozza, come nella realtà), l'esperienza era incredibile.

Oltre ai vantaggi, è giusto elencare anche una controindicazione legata a questa tecnologia: in special modo con le prime applicazioni e dispositivi, molti utenti hanno ammesso di soffrire di una sensazione di stordimento o nausea (“motion sickness”): sensazione simile a quella provata in contesti reali, e affine al mal d'auto o al mal di mare, dovuta alla dissonanza tra la percezione di movimento dei vari organi del corpo, impegnati a inviare segnali contrastanti al cervello, mandandolo in confusione.

In pratica se il sistema inganna gli occhi mostrando un'altra realtà, questo non avviene con l'udito e quindi il nostro cervello

reagisce avvisandoci con un attacco di nausea, questo avviene in special modo per chi si avvicina per la prima volta, infatti con l'utilizzo la sensazione si riduce o sparisce del tutto.

Per fortuna, i nuovi dispositivi (a sei gradi di libertà) e le nuove applicazioni di realtà virtuale hanno ridotto questi problemi, “ingannando” sempre più il nostro cervello: lato software riducendo i movimenti bruschi, i tragitti da percorrere, la durata della visione o limitando la visione periferica durante i movimenti, mentre dal lato hardware le società stanno studiando sempre più sistemi per ovviare a questo problema, come le cuffie Entrim 4D di Samsung che generano impulsi elettrici (che stimolano i nervi del padiglione auricolare responsabili dell'equilibrio) in grado di far percepire al nostro corpo il senso di movimento.

Sia Microsoft, sia Facebook, ma anche altri player stanno lavorando a questi dispositivi per renderli più leggeri e meno invasivi possibili. Quello che inizialmente era un caschetto ora è un visore, in questi giorni sta diventando un occhiale, in futuro potrebbe divenire una lente a contatto.

Ma quale potrebbe essere uno scenario in cui tutti hanno delle lenti a contatto in grado di mostrare il mondo come uno di questi visori, in cui l'intelligenza artificiale può alterare le immagini e dove tutti siamo connessi l'un l'altro come in un social network?

È lecito immaginare un “Horizon” dove il mondo virtuale è il mondo reale, dove gli avatar saremo effettivamente noi, con la differenza che sarà possibile modificare il nostro aspetto come con la fotocamera del nostro cellulare. Potremo essere più “belli” o completamente diversi; potremo addirittura cambiare sesso, come abbiamo visto in precedenza. Inoltre, il mondo reale, oltre a essere aumentato da questi “effetti”, avrà anche ulteriori elementi non esistenti, come cascate, draghi, unicorni e così via.

Se tutti avessero queste lenti a contatto, tutti vedrebbero questo nuovo mondo. Se io decidessi di essere biondo con gli occhi

azzurri, modificando il mio aspetto, tutti mi vedrebbero in questo modo.

Immagino nuovi lavori, come il costruttore di immagini virtuali, al posto dei parrucchieri che oggi creano la nostra immagine come la desideriamo; o nuove aziende che, alla stregua di uffici anagrafici, mantengano un registro di queste “immagini” in modo da renderle uniche per tutti, in cui esistano delle regole per avere un’immagine unica ma personale e scelta volontariamente. Esisterà un unico software, dunque, che gestisca la logica di tutto il sistema, che alteri le immagini del mondo intorno a noi, anche quando ci vedremo in uno specchio o vedremo il nostro riflesso nell’acqua o in una vetrina. Dopo un po’, saremo l’immagine che abbiamo scelto, dimenticando addirittura quello che eravamo. La nostra giovinezza sarà prolungata, il nostro avatar non invecchierà, a meno che il sistema non decida di farlo, ma sarà più lento rispetto agli ordini naturali, in modo che il nostro aspetto venga conservato il più a lungo possibile.

Ci muoveremo sempre di meno, dato che avremo tutto a portata di “vista”.

Saremo in grado di lavorare con altre persone nella nostra stanza, seduti a una scrivania virtuale, a un computer virtuale ma perfettamente funzionante, digiteremo nell’aria muovendo le nostre dita e, “magicamente”, i tasti virtuali verranno pigiati. Riceveremo i nostri clienti che entreranno virtualmente da una porta per sedersi davanti a noi, parleremo e potremo interagire nei modi che il sistema consentirà. Impareremo questi nuovi gesti e non li vedremo più come dei limiti, ma faranno parte del nostro nuovo comportamento sociale.

Nel mio immaginario quello che ho dipinto sarà ancora un mondo ibrido, dove l’olfatto e il gusto saranno i due sensi non aumentati, visto che l’udito, come la vista, invece, potranno essere controllati dal “software unico”, tramite auricolari connessi al sistema. Il tatto potrà essere simulato tramite speciali guanti che

potrebbero darci segnali e impedirci certi movimenti, addirittura “estesi” indossando una tuta speciale.

Le voci che sentiremo saranno quelle che il sistema deciderà di farci sentire, dato che sarà in grado di modificare in tempo reale una voce o un rumore.

Inizialmente, ogni piccola cosa sarà un qualcosa che migliora l'esperienza reale. Ognuno avrà un televisore grande quanto la parete: si potrà vedere un film, o addirittura esserne parte, e sarà possibile viaggiare senza muoversi da casa, coinvolgendo i propri amici. Lentamente ci abitueremo a questa tecnologia, come ci siamo abituati ai telefoni cellulari, modificando i nostri comportamenti in maniera naturale.

Come abbiamo appreso gesti come lo swipe o il pinch ne “impareremo” di nuovi, magari non solo per aumentare il nostro modo di interagire, ma anche per adattarci ai limiti della tecnologia.

Ogni elemento nel mondo reale ha una posizione unica, tramite le sue coordinate: questo si rifletterà anche nel nuovo mondo. Quindi se in uno stadio ci sarà un drago, per esempio, tutti lo vedranno e ognuno dal proprio punto di vista, rispetto al posto in cui è seduto. Un po' come è accaduto in Corea del Sud, il 23 marzo, dove un drago, virtuale, ha fatto la sua apparizione in occasione dell'apertura del campionato di baseball.

La stessa cosa accadrà se nel mio appartamento ci sarà un animale domestico virtuale che interagirà con me.

Questi animali “esisteranno” nel nuovo mondo, perché sia noi che i nostri amici potremo vederli e interagire, e saranno dotati di “un'intelligenza artificiale” tale da renderli simili alle loro versioni in carne e ossa.

Sarà possibile avere un cane, un pony, ma anche un drago o un unicorno.

Inoltre, se oggi molti di noi hanno a casa un sistema come Alexa, in una cassa audio o un dispositivo fisico, in questo nuovo mondo avrà un aspetto reale e vivrà con noi in casa. Sarà una

“persona reale” con un aspetto personalizzabile con cui parleremo, e che sarà a nostra disposizione per la gestione della casa.

Arriverà un punto in cui il nostro cervello non saprà più distinguere la realtà dal virtuale. Il continuo ingannare dei sensi porterà a percepire la realtà nel modo in cui il “software unico” l’ha progettata, secondo i nostri desideri. Una realtà che sarà facilmente manipolabile da chi ha il potere di gestire il “software unico”, che sia questi una persona, una lobby o addirittura l’algoritmo definitivo (un algoritmo in grado di apprendere da solo in modo da creare una nuova conoscenza a partire dai dati raccolti).

Saremo sempre più vulnerabili e controllabili, e nonostante liberi di essere chi vogliamo perderemo sempre più la nostra individualità.

Il sistema conoscerà alla perfezione i nostri gusti, le nostre esigenze, i nostri desideri tanto che anticiperà le nostre richieste, fino ad arrivare al punto che ci faremo completamente guidare diventando degli automi, delle “macchine” vuote da riempire con “programmi” preimpostati. Ci trasformeremo nelle macchine che abbiamo creato, diventando noi l’intelligenza “artificiale” che abbiamo creato, come un artista che diventa la tela su cui dipinge.



Pagine Inattuali n. 9

ISSN 2280-4110

Publicato sulla piattaforma SHARE Riviste nel mese di ottobre del 2022

© FedOA - Federico II University Press

-
- Sossio Giametta** Tra utopia e distopia, alcune riflessioni
- Alberto Campo** 1969, viaggio al termine di un'utopia
- Francesco Muzzioli** Cos'ha di utopico la distopia
- Didier Contadini** Un'etica possibile nel quotidiano.
La Comune di Parigi come sperimentazione utopica secondo H. Lefebvre
- Tommaso Ariemma** Potenza dell'immaginario distopico.
Archeologia mediale degli anni Ottanta
- Mario Magallón Anaya** Ética y política en la realidad global de nuestra América
- Roberto Evangelista** Il Distopic tale del presente.
Una barbarie ritornata
- Gennaro Varriale** Le distopie realizzate dell'Evo contemporaneo: realtà aumentata e intelligenza artificiale

