

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 (ISPF)); Stefano Santasilvia (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 - Attribuzione” (CC-BY 4.0).

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 riplassmare 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.