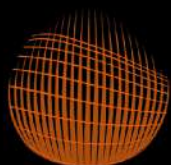


Number 16 . Year IX / December 2020

ISSN 2281-8138



Im@go

A Journal of the
Social Imaginary

IMAGINARIES OF CONTEMPORARY **CAPITALISM**

 MIMESIS EDIZIONI

Editor In Chief

Pier Luca Marzo

Milena Meo

Coordinator

Antonio Tramontana

Editorial Board

Mariavita Cambria

Antonio Camorrino

Fabio D'Andrea

Giovanni La Fauci

Luca Mori

Maria Giovanna Musso

Neil Turnbull

Scientific Committee

Sabah Abouessalam (Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme), **Alfonso Amendola** (Università degli Studi di Salerno), **Vania Baldi** (University of Aveiro), **Luisa Bonesio** (Università di Pavia), **Sergio Brancato** (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), **David Brown** (Cardiff Metropolitan University), **Fulvio Carmagnola** (Università di Milano - Bicocca), **Antonella Cammarota** (Università di Messina), **Vanni Codeluppi** (Università di Modena e Reggio Emilia), **Stefano Cristante** (Università del Salento), **Ubaldo Fadini** (Università di Firenze), **Kenneth Frampton** (Graduate School of Architecture, Planning and Preservation at Columbia University), **Bruno Gulli** (Long Island University of New York), **Paolo Jedlowski** (Università della Calabria), **Serge Latouche** (Université Paris-Sud), **Michel Maffesoli** (Université Paris V), **Ingo Meyer** (Bielefeld University), **Carlo Mongardini** (Università di Roma "La Sapienza"), **Edgar Morin** (Centre National de la Recherche Scientifique), **Francesco Parisi** (Università di Messina), **Tonino Perna** (Università di Messina), **Mario Perniola** † (Università di Roma Tor Vergata), **Andrea Pinotti** (Università di Milano), **Luigi Prestinenza Puglisi** (Università di Roma La Sapienza), **Caterina Resta** (Università di Messina), **Ambrogio Santambrogio** (Università di Perugia), **Antonio Scurati** (Libera Università di Lingue e Comunicazione), **Domenico Secondulfo** (Università di Verona), **Patrick Tacussel** (Université Paul-Valéry, Montpellier III), **Bron Taylor** (University of Florida), **Dario Tomasello** (Università di Messina), **Gabriella Turnaturi** (Università di Bologna), **Andreas Wittel** (Nottingham Trent University), **Jean Jacques Wunenburger** (Università Jean Moulin Lyon).



Mimesis Edizioni
via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) -
Italy phone/fax +39 02 89403935

Email mimesis@mimesisedizioni.it

Registrazione presso il Tribunale di Messina n. 8
del 16/04/2012

ISSN 2281-8138
www.imagojournal.it - rivistaimago@gmail.com



Number 16 - Year IX / December 2020

Imaginaries of Contemporary Capitalism

Editors

Vincenzo Mele
Antonio Tramontana





index

7 Immaginari del capitalismo contemporaneo



Topic

Vincenzo Mele
Antonio Tramontana

16 Capitalismo e immaginario. La grotta, il lavoro e l'algoritmo

Giacomo Pezzano

41 ICT (Immaginario, Capitalismo e Tecnologia)

Ilaria Iannuzzi

66 Lo spirito del capitalismo. Un concetto ancora attuale? Spunti di riflessione a partire dall'analisi di Werner Sombart

Emanuele Profumi

81 Quando l'imperatore è nudo: Castoriadis e l'immaginario capitalista

Barbara Henry

101 Cultural Capitalism and Global Robotic Plots. The case of Japan

Antonio Camorrino

118 Genealogia immaginale del capitalismo. Dal "cosmo sacro" alla "volta" spirituale e retecnologica

Tony Iantosca

151 Imagining the New Community: The Writing Center's Hidden Antagonisms after the Neoliberal Turn

Daniele Garritano

174 "Un congegno che capta ogni cosa". Susan Sontag e i limiti dell'immaginario fotografico

Guillem Serrahima

193 Liberar la información: del Big Brother al Big Data

Luca Bifulco

205 Sport e capitalismo monopolistico. Immagini dalla tradizione della teoria critica dello sport



Se si volesse cercare una delle costanti più penetranti nella vita di tutti i giorni, l'elemento sempre presente che anima sin le microscopiche interazioni della vita di tutti noi, il capitalismo potrebbe essere considerato come quella presenza in grado di influenzare il nostro comportamento e animare il contesto sociale in cui siamo collocati. Come un alone è presente sulle vetrine dei negozi che costeggiano le vie dei centri urbani (Codeluppi, 2007). Si diffonde sotto forma di flussi finanziari nei posti più improbabili del pianeta (Marazzi, 2009). Tiene in piedi il complesso sistema di comunicazione contemporaneo (Castells, 2014). Si radica persino tra i cimeli di famiglia che gelosamente custodiamo nei nostri appartamenti (Baudrillard, 2007). Quel desiderio che guizza nel momento più improbabile e che trova nell'acquisto di un qualsiasi oggetto la maniera per ritirarsi nei meandri della psiche è una dinamica che s'inscrive certamente all'interno del funzionamento capitalistico (Carmagnola, Ferraresi, 1999). Al netto della gestione della nostra salute e della nostra istruzione che tende sempre più a essere di tipo capitalistico, ne regola la gestione della vita affettiva (Hochschild, 2015). Mentre, come minaccia incombente, alimenta i cambiamenti climatici, trasformando così quanto è posto sopra ma anche quanto riposto sotto il suolo di Gaia (Moore, 2015).

Ci troviamo dunque ad avere a che fare con una produzione intensiva ed estensiva di fenomeni che, nel loro complesso, possono essere accomunati dall'essere espressione sociale e storica del capitalismo. Se la ricchezza con cui esso si manifesta è certamente l'esito di una vicenda collettiva che si dipana lungo una complessa dinamica storica e sociale (Braudel, 2005), oggi, passando attraverso la globalizzazione (Beck, 2010) e mostrando la sua immagine a partire dalla una rivoluzione digitale del mondo (Srnicek, 2017; Jameson, 2007) con stupore potremmo attestare la capacità pervasiva del capitalismo di estendersi non solo storicamente e di invadere una moltitudine sempre crescente di sfere della vita associata. Così, la capacità del capitalismo di contenere attorno a sé una grande quantità di aspetti sociali potrebbe essere affrontata con una lista abbastanza ampia di fenomeni che affollano la nostra vita quotidiana. Creazioni sempre nuove che edificano il nostro panorama percettivo, rendendo così conto delle sfere e degli aspetti di vita collettiva che sono più o meno influenzati da questa forma sociale.

A voler, però, entrare nel vivo di ognuna di queste creazioni, salterebbe fuori sempre una sostanza eccedente al capitalismo stesso. A ogni livello di indagine, certamente, è possibile vedere tracce della comune radice economica e questo renderebbe ognuno dei fenomeni appena elencati la sostanza addomesticata di un mondo abitato razionalmente. Ma ad avvolgere ognuno di queste sostanze vi

è la presenza di un'eccedenza che rende la collocazione di ognuno di questi elementi prossimo all'indecidibilità. La collocazione diviene un esercizio complicato. Quanto a prima vista appare l'esito di un'azione economica, risulta essere invece, a un'attenta analisi, affetto da un di più che ne inficia la lucida catalogazione. Il fenomeno economico presenta escrescenze che lo rendono mostruoso e, come tale, lontano dall'essere domato. Più che una lista di componimenti della forma capitalistica, abbiamo a che fare con una sorta di bestiario. E come nei più tipici dei bestiari, l'esperienza empirica viene avvolta da una componente fantasmatica. Quanto esiste in natura s'incrocia con paure e speranze di una data collettività. Specie equine e volatili, esseri imponenti o anche solo bizzarri, diventano acefali, centauri, chimere, ciclopi, fauni, draghi e fenici; e nel loro complesso manifestano le sembianze di forme mostruose.

Esiste dunque una componente capace di deformare l'agire capitalistico, un'energia eccedente rispetto al pensiero economico. Nell'affiancare il capitalismo, l'eccedenza è tuttavia il materiale di scarto sottoposto a infiniti tentativi di marginalizzazione. Nel costeggiare l'avanzamento glorioso della modernità, rispetto a tutti i tentativi di abbattere le "barriere dell'immaginazione" e uscire dalle "strettezze dell'intuizione" (Cassirer, 1973: 389), la sostanza in eccesso affiora come permanenza da tenere all'oscuro. Pur ai margini, "la matta di casa" (Durand, 1972: 13), ha continuato, e continua tutt'ora, ad agire ai confini della razionalità (Wunenburger, 2003: 9). Ma per quanto siano stati incisivi tutti i tentativi di marginalizzare la ricchezza antropologica in essa connaturata, 'l'altra metà' dell'opera emerge nonostante tutto e, soprattutto, affiora con sembianze terrificanti. Un mostro, dunque, che si annida, ad esempio, nel momento in cui si compie un qualsiasi calcolo al fine di accrescere la propria ricchezza originaria e tutte le volte si incappa in quel 'qualcos'altro', sia esso un momento affettivo, il ricordo di qualcosa, o il pudore di compiere una certa azione.

Così, quel semplice calcolo si impasta sempre con motivi che provengono da altre regioni dello spirito. Se il fenomeno, agli occhi delle scienze sociali, non appare mai puro, pur constatando la centralità e gli effetti del capitalismo, si rimane sempre attoniti nel verificare la presenza di materia in eccesso che fuoriesce dal gioco classificatorio e che sfugge a ogni tentativo di cesellare e incasellare i fenomeni in maniera abbastanza accurata. Appare così che gli algoritmi che regolano i flussi finanziari sono avvolti dal mistero. Che a governare il sistema sanitario, quello dell'istruzione e quello della comunicazione, vi sia un'ideologia che spesso non soddisfa i requisiti minimi del vaglio razionale e, ciononostante, non cessa di

esprimersi con provvedimenti e regolamenti. Che la sete di dominio, nel voler accrescere il proprio risparmio, si getta a capofitto in investimenti di titoli finanziari fondati sulla previsione che nel futuro una certa cosa possa accedere oppure no. Ad avvolgere i cimeli, d'altra parte, vi è come una sorta di aura fatta di affettività che deforma la nostra nozione di valore. Infine, nella merce esposta in vetrina, esiste una sostanza fantasmatica che surclassa il prezzo e, anzi, quasi denigrandolo, spesso ne cela la sua esposizione.

Il 'sovrappiù' di sostanza che eccede il capitalismo e che anima gli esseri del nostro bestiario è un'ombra che accompagna tutti quei fenomeni direttamente coinvolti, o anche solo sfiorati, dal capitalismo stesso. Una presenza inquietante, dunque, così come appare nella copertina del presente numero di *im@go* (a cura di Giovanni La Fauci), accompagna tutte le escrescenze che affollano la nostra vita associata e nel desiderio di domare non facciamo che, paradossalmente, aumentare le pagine del bestiario. Quel volto terrificante che sobbalza alla vista di una tela oscura è presente nelle opere classiche del pensiero sociologico e i cui bagliori, come *faces accensae*, illuminano l'abisso di una società che nel capitalismo ha trovato lo strumento per trasformare radicalmente la vita collettiva. L'inquieto volto sobbalza dall'alienazione (Marx), dall'anomia (Durkheim), dalla gabbia d'acciaio (Weber) e dalla tragedia della vita moderna (Simmel), e, per quanto provenga da diversi angoli visuali, costituisce qui un prezioso precedente per mettere a fuoco la dimensione immaginaria del capitalismo. In qualsiasi forma il capitalismo è stato pensato dagli autori classici e contemporanei della sociologia, il suo legame con l'immaginario - inteso in senso ampio come insieme di rappresentazioni simboliche della realtà materiale - è qui centrale. È possibile pensare alle rappresentazioni della coscienza collettiva in Durkheim (2005), al concetto di "spirito del capitalismo" (*Geist des Kapitalismus*) in Weber (2007), al concetto di feticismo della merce - o più in generale di "ideologia" come "falsa coscienza socialmente necessaria" - in Marx, al concetto di "denaro" in Simmel (2004) inteso come forma simbolica del moderno. Non tutti i classici della sociologia teorizzano il concetto di "capitalismo" (alcuni preferiscono parlare di "divisione del lavoro" o "economia monetaria", e questa scelta lessicale e concettuale non è ovviamente casuale e priva di rilievo nella loro elaborazione teorica), ma in tutti è presente un'analisi della dimensione simbolica, conseguente e/o coesistente, quando non primaria, rispetto alla dimensione economica moderna. In tutti i casi - con significative differenze concettuali, di tradizione culturale e di contesto storico - viene interrogato il rapporto tra il corpo e la sua rappresentazione, la sfera dell'"ambiente fisico-

materiale” e la sfera “immaginaria”, il regno della necessità e quello della libertà; e in tutti questi casi la penombra del volto che interroga il bestiario del mondo simbolico non cessa di formulare interrogativi sulle criticità del capitalismo stesso.

A seguito del Convegno “Immaginari del capitalismo contemporaneo” tenutosi a Pisa il 20 e 21 Giugno 2019 organizzato dalle sezioni dell’Associazione Italiana di Sociologia, AIS Immaginario e AIS Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali, *im@go* ha voluto proseguire con lo studio del campo che si determina a partire dalla relazione tra il capitalismo e l’immaginario. Il presente volume vuole essere un tassello ulteriore di quella che appare essere una proficua indagine per la comprensione delle scienze sociali e nell’intento di guardare più a fondo l’inquietudine del volto che traspare nell’abisso, presentiamo qui un’ articolata esplorazione del mondo sociale contemporaneo. Così, in apertura, il lettore troverà una costellazione di possibili relazioni che si determinano tra il capitalismo e l’immaginario. Mele e Tramontana hanno posto in rilievo la complessità che si determina da tale relazione. La grotta di Lascaux, la concezione moderna del lavoro e l’impiego di algoritmi nella creazione artistica, sono banchi di prova di una vicenda tutta antropologica che nel capitalismo trova la risposta per la mai definitiva domanda che anima la ricerca di senso collettivo. Da questa prospettiva, dunque, il capitalismo è quella condizione sociale e storica che, per giungere un dato significato collettivo, affonda le radici in un simbolismo che si fa tutt’uno proprio con la natura dell’*homo sapiens* – tanto nel suo *faber* quanto nel suo essere *ludens* –, ma non per questo cessa di porre interrogativi etici ed estetici a una vicenda contemporanea che, per molti aspetti, appare chiusa rispetto alle potenzialità proprio di quell’essere antropologico.

Se il capitalismo pone dunque una serie di interrogativi urgenti per la contemporaneità, l’immaginario sociale emerge come vera e propria prospettiva di analisi. È quanto propone lo stesso Pezzano. Ponendo al centro della sua riflessione la natura immateriale del capitalismo post-fordista, proprio per il fatto di fondarsi sull’“interagibilità” di informazioni sparse sul mercato, deve essere compresa da un pensiero immaginale e non referenziale, e dunque a partire dall’immaginario sociale. Che il capitalismo non abbia mai cessato di porre una condizione critica è una traccia presente certamente in buona parte dell’opera classica del pensiero storico-sociale. Di come l’immaginario possa costituire un’interrogazione critica è però quella cifra che differenzia diversi tra questi autori classici e qui, in particolare, vengono affrontati due modi di intendere la relazione tra capitalismo e l’immaginario e, a sua volta, possibili modi di considerarla criticamente. Da una

parte lannuzzi, con l'opera di Sombart, nel porre al centro della sua riflessione la natura simbolica del capitalismo, a partire dalla radice "spirituale del capitalismo", mette in luce come le rappresentazioni collettive su cui si edificano le azioni dei singoli nella fase matura comporta l'inevitabile processo di oggettivazione e, dunque, di astrazione delle istanze che provengono dal soggetto. Dall'altra Profumi, attraverso l'opera di Castoriadis – nell'evidenziare come l'idea di capitalismo debba essere inteso come creazione immaginaria e nell'esplorare dunque il processo creativo tanto psichico quanto sociale e storico –, pone in risalto come la tendenza totalitaria della società contemporanea, che trova nel capitalismo il cuore pulsante attorno a cui le istanze sociali si avviluppano, sia il contesto critico per un collettivo che trova nell'autonomia del politico una nuova natura del potere.

Il volto che emerge dallo sfondo oscuro indirizza, così, l'angolo visuale con cui poter sottoporre al vaglio critico la forma sociale capitalistica. Ma, cionondimeno, è nella penombra di quel volto che emergono i tratti che si imprime sul mondo, marcando con il proprio sigillo la vita associata. I due saggi che seguono, da angolature e prospettive differenti, sono esempi di come l'eccedenza possa essere considerato il terreno fertile su cui la vita associata, nell'affannosa ricerca di senso, estrae anche dalle condizioni più critiche il piano su cui edificare le sue forme. Nel primo caso Henry, nel considerare il capitalismo nella sua formula culturale – e, come tale, impiantato sulla commercializzazione planetaria di trame immaginarie –, indaga quei "plots" a partire dai quali si sono edificate le immagini globali del robot. Nell'analisi condotta attraverso strumenti ermeneutici, l'interpretazione del materiale testuale e iconografico ripercorre le trame che provengono da *manga* e *anime*, fino ad approdare alla produzione di oggetti culturali legati a quella robotica che ha consentito di trasformare la situazione di crisi dei mezzi di produzione relativi ai mercati in Giappone, attraverso la ricombinazione originale di elementi simbolici. Nel secondo caso Camorrino, nel delineare la genealogia immaginale del capitalismo occidentale, rispetto a una avanzata razionalistica che si fa tutt'uno con la modernità, contrappone il ritorno di istanze spirituali che proprio nel capitalismo trovano il loro fondamento; e le forme con cui vengono vissute le tecnologie digitali, così come l'emergere di nuove forme di spiritualità, sono la manifestazione di come il mondo contemporaneo sia sottoposto a una fase di reincidentamento.

Se quel volto che emerge dai meandri della nostra condizione è il modo che abbiamo scelto di rappresentare le vie attraverso cui immaginario e capitalismo si combinano tra di loro, allo stesso tempo vogliamo mettere qui l'accento su come emergono allo stesso tempo profonde contraddizioni. I due saggi che seguono

consentono di scrutare con attenzione la profondità di quel volto e di vedere, nelle linee e nelle pieghe che ne definiscono l'espressività, una tensione che emerge proprio dall'oscurità dell'abisso. È quanto emerge nel lavoro di Lantosca, il quale mette in risalto, rispetto alla gestione neoliberista dei college e delle università americane, la carica affettiva di soggetti come tutor e studenti che vivono al loro interno e che reagiscono alle condizioni a loro imposte. Circoscrivendo il perimetro dell'analisi attorno ai *writing center*, infatti, la relazione tra tutor e studenti eccede il ruolo di chi "elargisce un servizio rivolto ai consumatori", incarnando così un ethos in aperta antitesi all'etica individualistica su cui si fonda l'immaginario neoliberista. Da parte sua Garritano, attraverso gli studi di Sontag dedicati alla fotografia, riflette sulla centralità delle immagini visive e sulla maniera attraverso cui il capitalismo, mediante la commercializzazione di dispositivi fotografici, abbia plasmato la realtà percettiva. Nel generare il tipo sociale del *prosumer* – e dunque dinnanzi alla proliferazione di immagini fotografiche nate dall'esigenza di avere il mondo (visivo) a portata di clic – emerge la condizione primitiva dell'immagine (che non consisterebbe tanto nella rappresentazione della realtà ma in un suo sdoppiamento) e, come tale, la capacità di esercitare una azione diretta sulla percezione collettiva del mondo. In questa prospettiva, il linguaggio fotografico appare del tutto ambivalente. Per quanto la centralità dell'immagine fotografica comporti inevitabilmente l'estetizzazione della vita - e con esso emerge l'incapacità di dilatare i contorni delineati dalla cultura capitalistica – la fotografia viene qui considerata tanto come malattia che come antidoto. Pertanto, al di là di qualsiasi tentazione iconoclastica, il mezzo fotografico si consegna alla possibilità di essere pensato come mezzo espressivo in grado di stravolgere il senso comune. La fotografia è dunque l'antidoto del "realismo capitalista".

In chiusura gli ultimi due contributi offrono al lettore due modi di riflettere sul modo con cui l'oscurità avvolge i contorni del volto, costituendo al contempo la tonalità che la cornice dell'effigie della nostra vita contemporanea. Con l'analisi condotta sulle pubblicità dei primi personal computer di Apple e IBM, Serrahima mette in luce l'emergere dell'immaginario del capitalismo digitale. Questo si fonda a partire dall'intima relazione la concezione neoliberista dell'individuo e dunque la sua emancipazione e le nuove possibilità offerte dalla tecnologia digitale e, con esse, la libera circolazione di informazioni. I due colossi si presentano come architetti cyber-liberista in grado di gestire la nuova sfera di vita tutta mediale e grazie alla quale si ridefinisce tanto lo spazio del lavoro, quanto quello della socialità. Bifulco, infine, sceglie l'angolatura della teoria critica per far emergere come la componente

ludica dell'umano – ossia quella capacità di ridefinire simbolicamente lo spazio comune proprio grazie all'azione corporea, libera e disinteressata – venga sottoposta alle condizioni imposte dalla gestione monopolistica dello sport. La condizione e creativa diventa così sostanza da mettere al lavoro – dunque resa una sostanza astratta – e occasione di creazione di valore del e per il capitale.

Vincenzo Mele
Antonio Tramontana

Bibliografia

Baudrillard J. (2007), *Il sistema degli oggetti*, Bologna, Bompiani.

Beck U. (2010), *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci.

Braudel F. (2005), *La dinamica del capitalismo*, Bologna, Il Mulino.

Carmagnola F., Ferraresi M. (1999), *Merci di culto. Ipermerce e società mediale*, Roma, Castelvechi.

Cassirer E. (1973), *Filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia.

Castells M. (2014), *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi Editore.

Codeluppi V. (2007), *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Torino, Bollati Boringhieri.

Durand G. (1972), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo.

Durkheim E. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma, Meltemi.

Hochschild A. (2015), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, Bologna, Il Mulino.

Jameson F. (2007), *Postmodernismo. La logica culturale del tardo capitalismo*, Roma, Fazi.

Marazzi C. (2009), *Finanza bruciata*, Bellinzona, Casagrande Editore.

Moore J. W. (2015), *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Verona, Ombre Corte.

Simmel G. (2004), *Filosofia del denaro*, Torino, UTET.

Srnicek N. (2017), *Capitalismo digitale. Google, Facebook, Amazon e la nuova economia del web*, Roma, Luiss Press.

Weber M. (2007), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli.

Wunenburger (2003), *L'immaginario*, Firenze, Il Melangolo.



Topic

Capitalismo e immaginario. La grotta, il lavoro e l'algoritmo

Authors Vincenzo Mele

vincenzo.mele@unipi.it

Dipartimento Scienze Politiche | Università di Pisa

Antonio Tramontana

tramontanaa@unime.it

Dipartimento COSPECS | Università degli Studi di Messina

Abstract *Capitalism and Imaginary. The cave, the labor and the algorithm.* The aim of this paper is to discuss the controversial relationship between capitalism and imaginary. Using Adorno's concept of constellation in science, we shall underline different kind of relationship between those. we will try to identify vital conceptual nodes that can illuminate the relationship between capitalism and the imaginary. In the first part we discuss address the attention to two different perspectives about of the interrelationship dichotomy between capitalism and imaginary. Starting from Bataille's reflection on Lascaux's wall painting, we highlight focus on the difference between instrumental activity and expressive activity, while in a social and historical perspective, we pay attention on the irreconcilable contradiction of these activities that emerge with the modern concept of labor. In the second part, we analyze a case study - an algorithm called "The Next Rembrandt" - in order discuss aesthetical and cultural condition of the contemporary capitalism. How we show in the last part, the aesthetical and cultural dilemmas not only offer us a possible link between capitalism and imaginary but, at the same time, allow us to face up the ethical dimension of contemporary cultural logic of capitalism.

Keywords Capitalism | Imaginary | Labor | Algorithm | Rembrandt





1. Premessa¹

Negli ultimi anni il termine “capitalismo” ha fatto nuovamente la sua ricomparsa nel lessico pubblico, scientifico e mediatico. Almeno tre titoli possono essere menzionati qui – senza ovviamente pretesa di esaustività – per dare una idea del cambio dei temi *mainstreams*. Si tratta del testo *Il nuovo spirito del capitalismo* di Luc Boltanski e Ève Chiappello e *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi* di Nancy Fraser – e a questi testi, che hanno avuto una certa risonanza internazionale, si può aggiungere *Il capitale nel XXI secolo* dell’economista francese Thomas Piketty. Nell’ambito delle scienze sociali si è sentita l’esigenza di tornare a riflettere ancora sul capitalismo² dopo che a partire dagli anni Ottanta le parole di riferimento che orientavano convegni, pubblicazioni e ricerche erano state “postmoderno”, “complessità”, “globalizzazione” (tra gli altri). Come testimoniano infatti Boltanski e Chiappello, «nel 1995 pressoché nessuno, a eccezione di una manciata di marxisti, una “specie” che ai tempi si supponeva in “via di estinzione”, parlava più di capitalismo» (Boltanski, Chiappello, 2014: 21). Ciò ovviamente pone diversi interrogativi di carattere scientifico, politico e culturale: il ritorno diffuso al termine classico capitalismo è una moda *vintage* passeggera o esprime una esigenza analitica fondata, per interpretare i processi economici, sociali e politici che stiamo attraversando? Perché proprio adesso si torna a parlare di capitalismo? C’è qualcosa che è mutato nell’immaginario individuale e collettivo della nostra epoca? Quale è stata – se ve ne è stata una – la relazione “originaria” tra capitalismo e immaginario sociale?

Si tratta ovviamente di interrogativi che sono molto oltre la portata di questo contributo. Ci limiteremo a suggerire alcuni nodi concettuali fondamentali del discorso sociologico “del” e “sul” capitalismo facendo riferimento alla letteratura classica e contemporanea sul tema. Il primo passo può essere quello di definire, per quanto possibile, i termini della questione, ovvero i concetti di immaginario e capitalismo. Boltanski e Chiappello, nel libro sopra menzionato, propongono una «formula minima» di capitalismo – ispirandosi al *Geist des Kapitalismus* di Max Weber – «che pone l’accento su “un’esigenza di accumulazione illimitata del capitale attraverso mezzi formalmente pacifici”. È la continua reimmissione del capitale nel circuito

¹ Il lavoro presentato dagli autori è stato scritto a quattro mani e a seguito di riflessioni sviluppate in comune. Convenzionalmente, tuttavia, è possibile attribuire i paragrafi la “1. Premessa”, “2. Il lavoro dell’immaginario e la sua eccedenza” e la seconda parte di “4. Oltre la grotta: il cerchio e la speranza” a Vincenzo Mele, mentre “3. L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità algoritmica: Rembrandt e il suo doppio” e la prima parte di “4. Oltre la grotta: il cerchio e la speranza” sono da attribuire ad Antonio Tramontana.

² Il convegno AIS Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali tenutosi a Salerno nell’ottobre 2018 ha rappresentato una tappa significativa della ripresa di questa riflessione in Italia (cfr. gli atti raccolti nel volume Pendenza M., Romania V., Ricotta G., Iannone R., Susca E. (a cura di) (2019), *Capitalismo e teoria sociologica*, Milano, Franco Angeli).



economico allo scopo di trarne profitto, ovvero di accrescere il capitale che sarà a sua volta reinvestito, che costituisce il tratto principale del capitalismo, e gli conferisce il dinamismo e la forza di trasformazione che hanno affascinato i suoi osservatori, anche i più ostili» (Boltanski, Chiappello, 2014: 65). Rahel Jaeggi, nella sua conversazione con Nancy Fraser, propone un punto di partenza più «ortodossamente» vicino a Marx, postulando almeno tre caratteristiche che definiscono il capitalismo: «(1) la proprietà privata dei mezzi di produzione e la divisione di classe tra proprietari e produttori; (2) l'istituzione di un mercato del lavoro libero; (3) la dinamica dell'accumulazione di capitale basata su un orientamento all'espansione del capitale in contrapposizione al consumo, associato a un orientamento al profitto invece che al soddisfacimento dei bisogni» (Fraser, Jaeggi, 2019: 34). Tuttavia, questa operazione definitoria preliminare non solo si presenta molto complicata ma probabilmente neppure desiderabile. Infatti, per i concetti di «capitalismo» così come per quello di «immaginario» – che affronteremo successivamente – si può dire lo stesso di quanto Adorno osservava a proposito del concetto di «società»: si tratta di quei concetti «in cui «si riassume semioticamente un intero processo» e come tali su di essi dicono di più le loro «leggi di movimento che invarianti astratte e esteriori». La ricerca di una tassonomia di concetti classificatori sarebbe dunque fuorviante e rischierebbe di scambiare «il corrente ideale scientifico di un ordine continuo e gerarchico delle categorie con l'oggetto della conoscenza» (Adorno, 1976: 3-4). Immaginario e capitalismo sono categorie non solo dinamiche ma sistemiche, nel senso che comprendono una serie di fenomeni disparati in maniera unitaria e funzionale. Per cercare di interpretare la relazione controversa del rapporto tra immaginario e capitalismo, viceversa, è necessario attrezzarsi a pensare in maniera complessa, facendo riferimento a modelli di pensiero non tassonomici e riduzionistici fondati sul modello di causa ed effetto. Adorno stesso aveva proposto questo metodo «fisiognomico» (cfr. Mele 2015 e 2017) quando, in *Dialettica negativa*, aveva parlato della «costellazione nella scienza». Adorno aveva intuito che lo stesso Max Weber aveva praticato il metodo della ricerca di costellazioni significative proprio a partire dalla sua opera (postuma) tra le più tassonomiche e che soffre persino di un eccesso di definizioni verbali, ovvero *Economia e società*. A ben vedere, queste definizioni hanno qualcosa in più: «non sono solo fissazioni concettuali, quanto piuttosto tentativi di esprimere, attraverso la raccolta di concetti attorno a quello centrale cercato, ciò a cui esso mira, anziché schematizzarlo per scopi operativi» (Adorno, 2004: 150). Così vale per «il concetto di capitalismo, decisivo sotto ogni riguardo» che viene distinto enfaticamente «da categorie isolate e soggettive come l'istinto di appropriazione e l'avidità di guadagno. La tanto celebrata avidità di guadagno deve orientarsi nel capitalismo in base al principio di redditività, alle *chances* del mercato, deve servirsi del calcolo del capitale; la sua forma di organizzazione è quella del lavoro libero, gestione domestica e impresa sono divise, necessita di una contabilità d'azienda e di un razionale sistema di diritto conformemente al principio di razionalità in generale che domina il capitalismo» (Ivi). Adorno è dell'opinione che «la crescente tendenza all'integrazione del sistema



capitalistico, i cui momenti s'intricano sino a diventare un contesto funzionale sempre più completo», rende sempre più necessaria la ricerca di «costellazioni» piuttosto che di «cause»: «è il corso reale della storia che porta alla ricerca di costellazioni» (Ivi).

Proprio come le costellazioni “rappresentano” una idea complessiva, disegnando relazioni possibili tra le infinite stelle che compongono il cielo, così nel nostro contributo cercheremo di individuare dei nodi concettuali vitali che, a nostro giudizio, possano illuminare il rapporto tra capitalismo e immaginario. Le stelle che popolano l'oscurità del cielo, proprio per la loro infinita distribuzione, raggiungono un certo significato se tra di loro si possono stabilire connessioni capaci di rendere intellegibile il senso della loro distribuzione caotica. Seguendo questa possibile coerenza ci muoveremo allora dalla metafora della grotta di Lascaux, in cui sono comparsi i primi segni dell'opera d'arte, fino a certi modi di utilizzo contemporaneo dell'algoritmo nelle forme di *digital art*. Lo stesso concetto moderno di lavoro entra in asse con l'opera pittorica di Rembrandt, così come certe sottigliezze estetiche che si delineano attorno ai fenomeni trattati nel corso del presente lavoro risultano illuminanti sulle forme con cui il capitalismo e l'immaginario, nella loro reciproca relazione, organizzano la vita collettiva.

Nella prima parte, pertanto, a partire dalle riflessioni di Bataille sulle pitture rupestri presenti nelle grotte di Lascaux, la relazione tra il capitalismo e l'immaginario verrà affrontata a partire da quella che si instaura tra l'attività strumentale (che avviene fuori dalla grotta) e quella espressiva (che avviene al suo interno). Ed è sulla base di queste relazioni che l'attenzione viene rivolta all'analisi storico sociale. Categorie moderne, come ad esempio il lavoro, vengono affrontate sotto forma di possibile contraddizione che si instaura tra l'attività espressive e processi di astrazione della vita sociale. Contraddizioni che, nella seconda parte, attraverso gli strumenti metodologici che provengono dall'opera di Simmel, verranno analizzati a partire dal caso *The Next Rembrandt*, ossia un algoritmo utilizzato da tre imprese capitalistiche (una banca, una azienda di software e un'agenzia pubblicitaria) per realizzare il ritratto di un uomo mai esistito per come lo stesso Rembrandt lo avrebbe dipinto se fosse in vita. Le forme, che la motivazione capitalistica sottende all'esito di questo progetto, sono rivelatrici tuttavia del legame tra la componente simbolica e il capitalismo stesso; e, in ultima analisi, espressive della cultura capitalistica contemporanea. Infine, nell'ultima parte, alla luce dei problemi di carattere tanto estetico quanto culturale che si manifestano con l'impiego dell'algoritmo utilizzato sull'opera di Rembrandt, verranno affrontati i problemi di carattere etico che si determinano a partire dalla relazione tra il capitalismo e l'immaginario.

2. Il lavoro dell'immaginario e la sua eccedenza

Un primo punto della costellazione che cerchiamo di disegnare è dato da Gilbert Durand, che ci aiuta a mettere a fuoco alcune delle questioni principali quando trattiamo il tema dell'immaginario: esso sarebbe "l'inevitabile rappresentazione, la facoltà di simbolizzazione da cui tutte le paure, tutte le speranze e i loro frutti culturali zampillano continuamente dal milione e mezzo d'anni circa che l'*homo erectus* si è innalzato sulla terra" (Durand, 1996: 73). Questa definizione, nella sua apparente semplicità, pone una serie di questioni importanti. Innanzitutto il problema della "rappresentazione", che ha accompagnato il pensiero occidentale fin dalle sue origini, e che si esprime nella facoltà di simbolizzazione: l'uomo è un essere simbolico con la stessa necessità secondo la quale, per Aristotele, era *zoon politicon*, ovvero uomo sociale e politico. Secondo Aristotele, infatti, le sfere del sociale e del politico coincidevano in quanto la politica non era sfera separata dalla vita associata ma coincideva con essa. *Symbolon* vuol dire nella sua etimologia greca "trasferire", "stare al posto di" e indica, pertanto, quella costitutiva facoltà dell'uomo: quella di essere che costruisce simboli, ovvero cose che stanno al posto di altre cose, segni che stanno al posto di cose. In altri termini, l'uomo, diversamente dagli animali è un "essere indiretto", ovvero si rapporta al mondo che lo circonda – naturale, cosmico, etc. – in maniera proiettiva e metaforica. Questo ci conduce subito alla relazione che stiamo investigando: quella con la sfera economica. Se è vero quanto ci suggerisce Durand – e prima di lui Aristotele –, allora anche il rapporto con le cose necessarie della vita, con le «cose rozze e materiali, senza le quali non si danno cose fini e spirituali» (secondo la celebre definizione di Walter Benjamin, 1997: 25) non può che essere di carattere insieme "sociale" e "simbolico". In altri termini: al di là di quanto potrebbe suggerirci un crudo senso comune materialista, anche laddove il rapporto con le cose può apparirci più semplice e trasparente (il cibo che ingurgitiamo, le vesti di cui ci ricopriamo, la caverna in cui ci rifugiamo), in realtà ciò non esclude che le cose, in quanto sono utilizzate, sono in primo luogo rappresentate e simbolizzate "socialmente" (e dunque cooperativamente, direbbe Marx). Su quest'ultimo aspetto della mediazione, che è insieme simbolica e sociale, Durand pone probabilmente – almeno in questa definizione – poca enfasi, ma la approfondiremo subito dopo, in quanto centrale nell'idea di capitalismo su cui vogliamo riflettere.

Vi è un altro elemento su cui Durand pone enfasi nella sua definizione e sul quale vogliamo porre l'attenzione. Si tratta delle "paure e le speranze" che hanno accompagnato l'*Homo herectus* fin dalla sua comparsa sulla terra. A quali paure e speranze si riferisce Durand? Per illustrare questo elemento possiamo riferirci ad un'altra celebre metafora utilizzata in filosofia, quella delle grotte di *Lascaux* (Francia sudoccidentale) e su cui Georges Bataille ha dedicato nel 1955 un famoso e importante saggio. In quel luogo sommerso e in un tempo lontano (che si fa risalire a un'epoca tra il 15.000 e il 13.000 a.C.) Bataille colloca la nascita dell'arte: quelle primissime eppure



estremamente affascinanti figure stilizzate di animali e di caccia testimoniavano il tratto distintivo di una civiltà che nasce grazie alla acquisita capacità di “riprodurre”, e dunque comunicare, ciò che vede, facendo diventare linguaggio ciò che sente e sottraendolo alla contingenza e all’oblio. Questi uomini e donne primordiali avrebbero trovato nella quiete e nella separatezza della grotta dal mondo tanto la possibilità quanto il desiderio di “ripetere” ciò che li aveva impressionati durante la loro attività di caccia finalizzata alla sopravvivenza. Fuori dalla grotta si è svolta la loro “attività strumentale”, fondata sulla ricerca di un rapporto di dominio con la natura e finalizzata alla riproduzione: in una società di caccia e raccolta la caccia per l’appunto rappresenta la ricerca del “cibo”. Dentro la grotta avviene l’elaborazione di questa attività nella rappresentazione artistica e nel sogno: “l’attività espressiva”. È dunque lecito porsi l’interrogativo: che relazione esiste tra il “dentro” e il “fuori” la grotta? Che relazione esiste tra l’attività espressiva e quella strumentale, finalizzata alla sopravvivenza? Ve ne esiste una?

In qualche modo lo stesso Bataille si era posto questo quesito e aveva cercato di darvi una risposta. Il momento espressivo – che possiamo qui considerare la genesi dell’immaginario – nasce in una sfera del tutto distinta dal “lavoro” (inteso come il momento utilitario/strumentale dell’esistenza). Esso è “dispendio” (*dépense*), ossia energia non finalizzata alla mera riproduzione biologica. Si tratta di una vera e propria “eccedenza” vitale non riproduttiva e in quanto tale è un’attività eminentemente “inutile” che si fonda sulla capacità di vedere le cose e percepire la vita attraverso un piano simbolico invece che strumentale. Il dispendio è il momento veramente sociale in quanto rappresenta – durkheimianamente – il luogo dell’origine del sacro (che infatti deriva da *sacer*, “sacrificio”, “spreco”: dispendio appunto). È nel dispendio che si colloca, secondo Bataille, la possibilità per l’uomo di ritrovare la propria “sovranità” e di accedere, attraverso l’esplosione in pura perdita delle passioni, a quella sfera sacra dell’esistenza nella quale giace il segreto della comunicazione tra gli esseri, nella quale si annida la *chance* del legame sociale, ignorato da una visione puramente utilitaristica della società. Bataille non vedeva il rapporto tra attività espressiva e strumentale, tra lavoro e immaginario, in assoluta separazione. Anzi, sosteneva che «la nascita dell’arte deve essere relazionata certamente all’esistenza del lavoro che l’ha preceduta. Non solo l’arte presuppone il possesso di utensili e l’abilità acquisita fabbricandoli o maneggiandoli, ma essa ha, in rapporto all’attività utile, il valore di un’opposizione: è una protesta contro un mondo che esisteva già ma senza il quale la protesta non avrebbe potuto prendere corpo» (Bataille, 2007: 34).

Prende corpo, dunque, una antinomia chiave nel rapporto tra economia ed immaginario. Secondo Bataille l’immaginario si erge contro l’economico e ne costituisce una critica immanente, in quanto da esso non separato ma dipendente³. In

³ È importante notare ciò che Bataille osservava a proposito delle rappresentazioni di Lascaux: «nel sacro momento della rappresentazione artistica, questi uomini sembrano distogliersi da ciò che, nonostante tutto, doveva essere l’atteggiamento umano (ma questo, del resto, fu l’atteggiamento proprio del tempo



un quadro concettuale sicuramente diverso da quello di Bataille – ma con esiti per certi aspetti molto simili – Jürgen Habermas si pone il medesimo problema. Commentando la jenesse *Filosofia dello spirito*, Habermas critica sia Hegel che il Marx dell'*Ideologia tedesca* per avere assolutizzato il paradigma dell'agire strumentale, ovvero per aver ricondotto la sfera simbolica e comunicativa dell'interazione all'attività produttiva. Questa, regolando il ricambio tra la specie umana e la natura, stabilisce con l'ambiente un rapporto eminentemente strumentale con la natura. Tuttavia Habermas complica il quadro, avvicinandosi all'approccio di Bataille per quanto riguarda il problema dell'emancipazione: «la liberazione dalla "fame" e dalla "fatica" non coincide necessariamente con la liberazione dalla "servitù" e dalla "degradazione", perché non c'è rapporto di sviluppo automatico tra i due momenti» (Habermas, 1975: 47). Di seguito, però, pone il problema chiave che anche qui stiamo affrontando: «Però c'è un rapporto fra i due momenti. Né la *Filosofia reale di Jena* né l'*Ideologia tedesca* l'hanno chiarito in maniera soddisfacente; ciononostante ci fanno riflettere sulla sua importanza: dal rapporto tra lavoro e interazione dipende sostanzialmente il processo di formazione dello spirito e anche della specie» (*Ibidem*). Habermas qui riconosce che una relazione tra queste due sfere esiste e deve essere indagata⁴.

La metafora della grotta di Lascaux – che noi abbiamo utilizzato come punto di partenza per la nostra riflessione tra capitalismo e immaginario anche al di là della lettera del pensiero di Bataille –, alla luce del rapporto tra lavoro e interazione così come messo a fuoco dal "primo" Habermas, rischia di apparire troppo "ideologica" se separa troppo la sfera del "capitalismo" da quella dell'"immaginario" e non ci consentirebbe di cogliere quanto siano in realtà compenetrati e interdipendenti tra loro. A questo proposito occorre compiere una prima riflessione sul concetto stesso di agire strumentale o, detto in termini più moderni, di lavoro. Se noi rimanessimo nella metafora batailliana del lavoro di caccia e raccolta, correremmo il rischio di incorrere nella medesima "robinsonata" di cui Marx accusava gli economisti politici borghesi, ovvero di immaginare un uomo isolato e non cooperante come paradigma della società: una pura astrazione storica insomma⁵. In altri termini: non possiamo fondare

profano, del tempo del lavoro)» (2007: 68). Questo aspetto è l'aspetto dell'inversione o, se la vogliamo dire con Marx, della "falsa coscienza" o con Freud della "rimozione".

⁴ Purtuttavia, poi, nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (1982) continua a definire il lavoro come «agire strumentale», attività meramente funzionale e riproduttiva svolta dal soggetto, per questo ininfluenza (o quasi) sulla costituzione e sulla espressione della sua personalità, cosa che invece avviene nella *Lebenswelt* (termine preso in prestito dalla fenomenologia), ovvero il mondo culturale e simbolico della vita quotidiana. Trascura quindi di indagare il nesso tra "lavoro capitalistico" e "interazione" (e pertanto l'immaginario) che si era riproposto di indagare.

⁵ L'isola di Robinson è la famosa metafora utilizzata dall'economia politica classica (Smith e Ricardo) per descrivere il punto di partenza dell'economia politica, ovvero la situazione dell'uomo come «singolo ed isolato cacciatore e pescatore». Marx ne l'*Introduzione del '57* critica queste «immaginazioni prive di fantasia» come astrazioni storiche e concettuali indebite, «le quali non costituiscono affatto, come presumono gli storici della civiltà, semplicemente una reazione alle eccessive raffinatezze e un ritorno a una malintesa vita naturale» (Marx, 1997: 3-4), proiettando invece le categorie della "società borghese"



una riflessione che abbia un minimo di pregnanza sociologica sulla metafora che identifica l'uomo cacciatore con l'uomo lavoratore moderno. Tale immagine risulterebbe semplicistica e non comprenderebbe come l'uomo, nel processo di civilizzazione, stabilisce con la natura un rapporto complesso di mezzi e bisogni. In altri termini, il capitalismo è per sua natura – come i classici hanno bene messo in luce – un concetto sistemico. Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* parte appunto dal «sistema dei bisogni» che dà origine all'oggetto di studio specifico dell'economia politica, la stessa economia politica da cui Marx prenderà le mosse per farne l'oggetto della sua teoria critica. Come sostiene Hegel:

L'animale ha una cerchia limitata di mezzi e modi dell'appagamento dei suoi bisogni in pari modi limitati. L'"uomo" dimostra anche in questa dipendenza in pari tempo il suo andare al di là della medesima e la sua universalità, dapprima attraverso la "moltiplicazione" dei bisogni e mezzi, e poi attraverso la "scomposizione" e "differenziazione" del bisogno concreto in singole parti e lati, che divengono diversi bisogni "particolarizzati", quindi "più astratti" (2005: 160).

Qui Hegel mette in evidenza la "moltiplicazione" dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli, nonché la loro "scomposizione" e "differenziazione". I bisogni concreti ("cibo e vesti") divengono sempre più particolari (bisogno di un particolare cibo e di un particolare vestito, ad esempio) e quindi sempre più "astratti". L'uomo, dunque, a differenza dell'animale, è un essere astratto dai propri bisogni particolari e può soddisfare questa astrattezza solo mediante la socialità che si esprime nella divisione del lavoro. Il concetto di "lavoro" moderno è tutto fuorché una realtà naturale e biologica. Esso è una potente – ancorché instabile – costruzione storica e immaginaria. Dal punto di vista che più ci interessa, è stato Durkheim probabilmente il primo a sottolineare il rapporto esistente tra differenziazione sociale, o divisione del lavoro, e progressiva "individualizzazione". Durkheim è dell'opinione che «lungi dall'essere manomessa dal progresso della specializzazione, la personalità individuale si sviluppa al pari passo con la divisione del lavoro» (1977: 393-394). Nel contesto moderno la natura umana ha la possibilità di svilupparsi in profondità (unilateralmente) piuttosto che espandersi in maniera onnicomprensiva ma superficiale. La vita dell'individuo moderno sarebbe «più specifica, ma più intensa», soprattutto grazie al fatto che, «ci è possibile ritrovare quello che perdiamo mediante l'associazione con altri individui che posseggono ciò che ci manca a noi e che ci completano». Per cui sarebbe pura illusione ritenere che la personalità sia più intera quando la divisione del lavoro non è ancora penetrata in essa. Nella vita di società dove la divisione del lavoro non è ancora sviluppata, la libertà dell'individuo «non è che apparente, e la sua personalità è presa

(*bürgerliche Gesellschaft*, ovvero l'individualismo proprietario possessivo in un mondo fatto di scarsità di risorse) all'origine ipotetica della società. Da qui la critica verso le "robinsonate" dell'economia borghese. L'associazione degli uomini liberi è invece il comunismo.



in prestito». L'attività dell'uomo e dunque la sua personalità «diventa più ricca e più intensa a misura che diventa più specifica».

Indagare il nesso problematico che intercorre tra capitalismo e immaginario, implica pertanto una chiarificazione del concetto moderno di lavoro. Il lavoro, così come lo intendiamo noi moderni, è una "invenzione" relativamente recente difficile da paragonare con quello dell'uomo cacciatore della grotta di Lascaux. Con Gorz potremmo dire che

La caratteristica essenziale del lavoro – quello che noi "abbiamo", "cerchiamo", "offriamo" – è di essere un'attività che si svolge nella sfera pubblica, un'attività richiesta, definita e riconosciuta utile da altri che, per questo, la retribuiscono. È attraverso il lavoro "remunerato" (e in particolare il lavoro salariato) che noi apparteniamo alla sfera pubblica, acquisiamo un'esistenza e un'identità sociale (vale a dire una "professione"), siamo inseriti in una rete di relazioni e di scambi in cui ci misuriamo con gli altri e ci vediamo conferiti diritti su di loro in cambio di doveri verso di loro. Proprio perché il lavoro socialmente remunerato e determinato è il fattore di socializzazione di gran lunga più importante – anche per coloro che lo cercano, vi si preparano o ne sono privi – la società industriale si considera come una 'società di lavoratori' e, in quanto tale, si distingue da tutte quelle che la hanno preceduta (Gorz, 1992: 21-22).

In questa definizione troviamo una serie di elementi importanti caratterizzanti il concetto di lavoro moderno, su cui è utile soffermarsi, sia pure schematicamente: il primo è quello di svolgersi nella sfera pubblica; il secondo elemento riguarda di essere un'attività di riconosciuta utilità, remunerata (generalmente attraverso il salario); il terzo elemento riguarda l'aspetto del conferimento dell'identità sociale, grazie alla quale il lavoro si configura come uno dei fattori – se non "il" fattore – di socializzazione più importante della modernità⁶.

Sfera pubblica, remunerazione attraverso salario monetario, riconoscimento e identità. Queste sono caratteristiche insieme materiali ed immaginarie del lavoro moderno, spesso date per scontate e proiettiamo una forma sociale storicamente determinata (dei nostri tempi moderni) su tutto il processo storico, compiendo un'indebita operazione di assolutizzazione storica. Si tratta di quella forma di "omogeneizzazione delle origini" e che costituisce una operazione fuorviante da un punto di vista della sociologia dell'immaginario in quanto tende da un lato a rimuovere la dimensione storica (che pure esiste nei processi immaginari) e dall'altro

⁶ Un autore contemporaneo come Claus Offe, pur prendendo congedo dal lavoro come «categoria chiave della sociologia», sostiene che se ci chiediamo quale siano i principi organizzatori delle strutture e della dinamica sociale nelle teorie della tradizione sociologica, in quella marxista così come in quella "borghese", «ci troviamo facilmente d'accordo nel rispondere che il lavoro è "il" fatto centrale e che riveste una posizione chiave in queste costruzioni teoriche» (Offe, 1983: 38). Sulla centralità del lavoro salariato nel capitalismo contemporaneo o sulla sua supposta "fine" la letteratura è sterminata. Sulla seconda ipotesi vogliamo menzionare solamente oltre ai già citati Offe e Gorz anche Rifkin (1995) e Kurz (1994). Una rassegna critica di queste posizioni dal punto di vista della persistenza del conflitto capitale lavoro segnaliamo il lucido e ancora attuale contributo di Alberto Burgio (1999).



tende a proiettare un ipotetico immaginario arcaico sul presente, o, viceversa, un immaginario moderno per quanto riguarda le relazioni sociali arcaiche⁷.

Nella teoria di Marx, il lavoro moderno viene definito come lavoro “astratto”, ovvero attività finalizzata alla produzione di valore di scambio, in opposizione al lavoro “concreto”, proprio dei contesti precapitalistici, il cui scopo è principalmente la creazione di valore d’uso. Il lavoro concreto, per intendersi, è quello dell’Abramo di Tolstoj descritto da Max Weber, e in base al quale alla fine del suo percorso di vita può definirsi «vecchio e sazio»⁸. È il lavoro dell’economia di sussistenza dei villaggi, di contesti sociali relativamente autonomi, che producono ciò che consumano e il resto (quel poco che resta) lo scambiamo mediante il commercio con i villaggi vicini. In questo caso lavoro e vita coincidono e i bisogni che esso soddisfa sono quelli fondamentalmente di sussistenza. Nell’economia capitalistica si sviluppa prepotentemente la prima forma di lavoro e ciò avviene, come ha visto Marx, grazie all’affermarsi del capitalismo manifatturiero, vale a dire a partire dal XVIII secolo.

Appare evidente come sia soprattutto nel contesto del lavoro astratto si ponga il problema del rapporto complesso e contraddittorio con l’attività espressiva, con l’arte e con l’immaginario, così come tematizzato da Marx nel noto problema dell’alienazione (Cfr. Marx, 2010). Nel contesto del lavoro concreto essa non può darsi (perlomeno non nei termini “moderni” che ora andremo ad esaminare), poiché il lavoro è in stretto contatto con i bisogni vitali (esso nasce proprio per la loro soddisfazione, in dialettica organica con la natura), il prodotto del lavoro viene generalmente riappropriato dal produttore e, soprattutto, non si pone il problema del suo “senso”: il “perché” lavorare e la “finalità” del lavoro stesso. Al posto dell’operaio-produttore nasce il lavoratore-consumatore: «vale a dire l’individuo sociale che non produce niente di ciò che consuma e non consuma niente di ciò che produce» (Gorz, 1992: 31). La contraddizione tra capitalismo (lavoro capitalista) ed immaginario è, pertanto, un problema squisitamente moderno.

3. L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità algoritmica: Rembrandt e il suo doppio

Se per Marx il lavoro è l’essenza dell’uomo che, ancorché alienata, rimane sempre un fondamento di civiltà ed emancipazione, per Bataille il lavoro fonda l’uomo nella

⁷ È questo il cattivo storicismo contro cui si scaglia Benjamin nelle sue *Tesi sul concetto di Storia*: quello che opera meccanicamente una proiezione del presente sul passato (e sul futuro), annullandone l’“alterità” e la differenza. Sul concetto di “omogenizzazione delle origini” cfr. Iacono (2003).

⁸ Il noto passo di Weber recita: «Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva “vecchio e sazio della vita” perché si trovava nell’ambito della vita organica, perché la sua vita, anche per il suo significato, alla sera della sua giornata gli aveva portato ciò che poteva offrirgli, perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne “abbastanza”» (1991: 20).



sua necessità di subordinarsi in vista della durata, della sopravvivenza e della conservazione. Ma solo nella trasgressione dell'immaginario l'uomo è sovrano. L'uomo dunque si trova secondo Bataille in una situazione paradossale: dal un lato l'umanità si compie e si completa nell'attività estetica, immaginaria, ludica; dall'altra questa attività presuppone il lavoro e le abilità acquisite attraverso di esso. Ma, nel suo movimento intimo, lo contesta. Il pensiero dell'uomo dunque nasce, cresce e si sviluppa nel lavoro e questo fa di lui una creatura teleologica in una prospettiva profondamente distinta da quella animale: il presente viene subordinato al futuro nel quale il lavoro – una volta raggiunto il proprio scopo di trasformazione della natura – sarà terminato e dal quale l'uomo trarrà la sua utilità. L'uomo si riappropria del presente solamente quando le conoscenze, i linguaggi e gli strumenti acquisiti nel lavoro potranno essere dedicate all'attività libera e giocosa dell'arte e dell'immaginario¹⁰.

Tuttavia può essere interessante ri-considerare la costellazione lavoro/immaginario così come è configurata alla luce del dibattito attuale del cosiddetto "capitalismo cognitivo"¹¹. Secondo questa ipotesi interpretativa, la caratteristica fondamentale del capitalismo contemporaneo sarebbe non più la valorizzazione di grandi masse di capitale fisso materiale (terra, macchine) bensì di capitale immateriale, ovvero capitale conoscenza o capitale intelligenza (il cosiddetto *general intellect*, che Marx aveva già identificato a suo tempo come importante forza produttiva). Se questa ipotesi fosse vera, allora la distinzione da cui siamo partiti, ovvero quella tra attività espressiva e attività strumentale, tra *homo ludens* e *homo faber* (il fuori e il dentro la grotta di Bataille) sarebbe saltato. Nella cosiddetta *knowledge society* – la società dell'intelligenza e della conoscenza – il sapere, unito all'immaginazione, diventa il primo capitale da valorizzare. In un certo senso, il capitalismo attuale diverrebbe un "capitalismo immaginario". Se così fosse, ci sarebbero diverse conseguenze sia dal punto di vista dell'organizzazione del lavoro e della soggettività individuale, sia per quanto riguarda il mondo della cultura e dell'arte, ovvero dell'immaginario stesso. Per riflettere criticamente su questa ipotesi alternativa, ci concentreremo su un *case study* analizzando un prodotto dell'arte e della cultura del nuovo capitalismo cognitivo.

Intorno ai primi giorni di Aprile del 2016 l'ING Bank (un colosso bancario mondiale con sede in Olanda), Microsoft (la celebre azienda informatica americana) e la Wunderman Thompson (un'agenzia di comunicazione e di marketing globale con sede

¹⁰ Come è noto, Bataille contrappone Huizinga (*Homo ludens*) a Hegel (la *Fenomenologia dello spirito* come fenomenologia della coscienza che si forma attraverso il lavoro). A sua volta, egli fonda la sua concezione su una particolare interpretazione della dialettica servo-signore ricavata dalla lettura "mitologica" di Hegel operata da Alexandre Kojève. Senza poter discutere nel dettaglio questa interpretazione, osserviamo che appare problematico questo confinamento del lavoro nel regno dell'utile e del servile (operata anche nello schema habermasiano) e la sua totale esclusione dalla *Bildung* pratico-emancipativa del soggetto. Per una discussione più approfondita su questo tema rimandiamo a Mele (2019).

¹¹ Il capitalismo cognitivo è un'ipotesi di ricerca formulata originariamente, sul finire degli anni novanta, dal gruppo di ricercatori del Laboratorio MATISSE-ISYS Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne coordinati da Bernard Paulré. Su questo concetto cfr. Gorz (2003); Moulier Boutang (2007); Fumagalli (2007); Vercellone (2006).



a New York), in collaborazione con l'University of Technology Delft e il museo Mauritshuis, presentarono il risultato di un progetto condotto da una team di esperti ingegneri informatici considerato rivoluzionario: *The Next Rembrandt* (d'ora in poi NR). La sua realizzazione si basava su un'idea tanto semplice quanto innovativa: utilizzare lo stile di Rembrandt per creare digitalmente *ex novo* il dipinto di un uomo (mai esistito realmente). Con l'ausilio di algoritmi basati sul *deep learning* e tecniche di riconoscimento facciali, è stata scandagliata l'opera di Rembrandt. Scansionando i suoi dipinti e digitalizzandoli è stata isolata la sua produzione ritrattistica dal resto della sua opera. Sono state poi analizzate le caratteristiche demografiche, le posture, le espressioni e gli indumenti, che ricorrono con maggior frequenza per poi stabilire alla fine il soggetto conclusivo: «a Caucasian male with facial hair, between the ages of thirty and forty, wearing black clothes with a white collar and a hat, facing to the right»¹². Una volta ottenuto il file con le caratteristiche tipiche della ritrattistica maschile di Rembrandt, utilizzando la stampa 3D, sono state riprodotte le scanalature tipiche delle pennellate e messo in rilievo così gli strati di vernice che compongono l'immagine¹⁴.

¹² www.nextrembrandt.com.

¹⁴ La ricerca che segue è stata condotta a partire dal materiale empirico presente su www.nextrembrandt.com. In alcuni casi abbiamo fatto uso del materiale presente sul sito dei soggetti coinvolti nella realizzazione dell'opera qui studiata (nello specifico, nel caso di Microsoft e di Wunderman Thompson). In tutti i casi abbiamo fatto uso del materiale sia testuale che iconico. In tutti questi casi si tratta con ogni evidenza di materiale che parla il linguaggio del *marketing* volto a promuovere un prodotto commerciale. Tuttavia, abbiamo ritenuto che l'analisi andava condotta sulle intenzionalità della rappresentazione del prodotto commerciale. Quanto è stato messo in scena ha costituito, qui, la superficie della profondità di nietzschiana memoria (Vozza, 1988) e, in sintonia con l'opera di Georg Simmel, abbiamo ritenuto l'espressività di tale materiale empirico potesse essere altamente indicativo di come tra l'immaginario e il capitalismo vi sia una causazione reciproca e che questa relazione avvenisse nelle profondità del materiale simbolico. Si vedrà infatti emergere oltre alle pulsioni commerciali, quelle immaginarie; e, affiancate a un certo grado di volontarietà, emergerà una componente simbolica aintenzionale (Benjamin, 2002), e come tale, rivelativo di quel grado di profondità che non per questo disdegna il vaglio critico della logica capitalistica (Cfr. Tramontana, 2019).



Figura 1 - L'esposizione di "The Next Rembrandt"

Il risultato è sorprendente. Nello sguardo di quell'uomo mai esistito e rappresentato secondo lo stile del famoso pittore olandese vi è qualcosa che cattura la vita psichica e la fa convergere proprio verso quegli occhi al tempo stesso anonimi ed enigmatici. Lo sguardo, nel propendere verso quel volto, porta con sé tutta la tragica vicenda della modernità che, per Simmel, consisteva nel fatto che «i problemi più profondi della vita moderna scaturiscono dalla pretesa dell'individuo di preservare l'indipendenza e la particolarità del suo essere determinato di fronte alle forze preponderanti della società, dell'eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica» (Simmel, 1995: 35). L'originalità e l'importanza di Simmel consiste proprio nell'aver messo a tema il processo di individuazione in tutte le sue forme espressive, sociologiche ed estetiche. Tra le grandi personalità artistiche cui ha dedicato mirabili saggi e monografie – Michelangelo, Goethe, Shakespeare, Rodin – Rembrandt è quello che ha dato rappresentazione visiva all'individualità moderna mediante la forma artistica del ritratto. È stata proprio questa straordinaria sensibilità psicologica, secondo Simmel, a



fare di Rembrandt uno dei più grandi innovatori della pittura del Seicento, insieme a Caravaggio e Velázquez (Simmel, 1985). L'impulso vitale nei ritratti di Rembrandt si fa istantaneamente segno e rappresentazione del movimento psichico. Diversamente dai pittori classici e rinascimentali, Rembrandt non estrae i personaggi dal flusso del tempo per renderli eterni o idealizzarli. «Nella sfera del corpo umano la modernità privilegia il viso, l'antichità il corpo intero, perché il primo mostra l'uomo nel flusso della sua vita interiore, il secondo privilegia la sua sostanza permanente» (Simmel, 1985: 155). Il viso è lo specchio del flusso interiore dell'individuo, ma allo stesso tempo «in esso è depositato ciò che del suo passato è disceso nel fondamento della sua vita ed è diventato in lui un insieme di tratti permanenti» (Ivi). Dalla straordinaria serie di ritratti che Rembrandt ci ha lasciato traspare l'individualità e l'identità dei soggetti, colti in un particolare stato d'animo momentaneo. Così se dagli autoritratti giovanili di Rembrandt traspare la timidezza di chi si affaccia alla vita, si arriva poi alle tele che ne ritraggono la ricchezza matura del vissuto nel suo volto con tonalità più dense e scure.

In NR sembra esserci, tuttavia, qualcosa che invalida il processo creativo di Rembrandt. Rispetto alle tensioni dell'individualità, che emergono dal fluire continuo della vita, e che purtuttavia mantengono nel ritratto tutta la verità psichica dei soggetti rappresentati; vi è nel procedimento algoritmico qualcosa che nega la straordinaria ricchezza espressiva del pittore olandese. È noto che, per Simmel, il dominio della facoltà logico-combinatoria sulle altre facoltà era una risposta caratteristica dell'individuo metropolitano all'intensificazione della vita nervosa moderna (Simmel, 2011: 37). È significativo, però qui, il fatto che per lui l'intelletto trovasse la sua perfetta corrispondenza con il denaro (Simmel, 2004a: 607-630), svelando l'esistenza di una rete di causazioni reciproche tra fenomeni differenti. Proprio come l'economia monetaria, l'intellettualismo è refrattario a qualsiasi qualità individuale. L'azione logico-combinatoria, infatti, avviene sulla base di un presupposto fondamentale: che tutto debba apparire «uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze» (Simmel, 2011: 43). Allo stesso modo funziona il denaro. Come «il più terribile livellatore, svuota senza scampo il nocciolo delle cose, la loro particolarità, il loro valore individuale, la loro imparagonabilità. Le cose galleggiano con lo stesso peso specifico nell'inarrestabile corrente del denaro» (p. 43). Il denaro e l'intelletto, dunque, hanno la capacità di ridurre le qualità specifiche in un unico e uniforme insieme e mediante il principio di astrazione il peso specifico di ogni frammento viene piegato dal gioco calcolatore delle equivalenze. Lo stesso andamento coinvolge tutta l'opera di Rembrandt non appena viene processata dall'algoritmo. Nel considerare, infatti, l'algoritmo come «un insieme di istruzioni, una sequenza di attività per svolgere un calcolo o ottenere un risultato» (Finn, 2018: 5), alla base di questo procedimento puramente strategico nell'affrontare un problema, la soluzione è di natura puramente logica (Bolter, 1985: 63). Ogni pennellata o raffinatezza dei tratti espressivi, le posture e gli indumenti, l'impressionante gioco di luci e ombre; in definitiva tutta la ricchezza estetica che caratterizza l'opera di Rembrandt viene convertita in 168.263 frammenti diversi che si combinano tra di loro e, come un puzzle, ognuno di essi costituisce l'insieme dei 148



milioni di pixels²³ da assemblare in una nuova unità significativa. La qualità di un'intonazione diventa una grandezza numerica che si relaziona con la massa totale e indifferenziata di dati e rispetto a tale massa l'algoritmo regola il flusso di informazione, assegnando loro un certo grado di significatività (Gillespie, 2014: 167) esercitando così un controllo (Goffey, 2008: 16) sulla caotica selva di informazione. Nel livellare, dunque, ogni frammento in un pixel e nell'attribuire un certo grado di significatività a ognuno di essi, la creazione algoritmica riunisce le differenti qualità espressive in un unico *database* con il quale poter compiere connessioni al suo interno sulla base del procedimento logico. Tutta l'opera di Rembrandt, nell'essere sottoposta a questa grande conversione digitale, incomincia a parlare la lingua dell'algoritmo. Nel preciso momento in cui è sottoposta alla logica binaria, la sequenza di 0 e 1 è la stessa con cui l'algoritmo agisce sul mondo. Tra i dati che provengono dal mondo dell'arte e quelli che compongono l'algoritmo stesso non vi è alcuna discrepanza logica (Bolter, 1985: 49), ma solo una sequenza di simboli da manipolare sulla base delle istruzioni e delle sequenze incorporate dell'algoritmo.

Tutto il mondo interiore del pittore che si riversa sulla tela, le sfumature emotive intrappolate in ogni sguardo o, ancora, la specificità dell'opera d'arte che si può vivere nel contemplare un qualsiasi quadro di Rembrandt, sono il materiale dell'elaborazione algoritmica che, come il solvente universale (Finn, 2018: 12), riunisce attorno a sé tutte le qualità singolari entro una stessa sequenza lineare. C'è però una caratteristica specifica che rende questa grande astrazione un procedimento che piega l'opera di Rembrandt all'intellettualismo così come inteso da Simmel. Come sostiene Finn, infatti, «il concetto di calcolabilità universale contiene in sé un concetto intuitivo di "effettivo": realizzabile in un numero finito di passi e in grado di raggiungere un qualche tipo di risultato desiderato. Fin dall'inizio, dunque, gli algoritmi hanno codificato un particolare tipo di astrazione, l'astrazione del desiderio di una risposta» (Finn, 2018: 14). Il mondo della continuità che caratterizza la sfera psicologica e simbolica con l'algoritmo si incanala verso un procedimento di frammentazione il cui fine ultimo consiste nel rendere l'infinito mondo della significazione simbolica un prodotto finito e incasellato dal desiderio di giungere a un dato output.

Da questa angolatura, la razionalità algoritmica, così, non è che un affioramento della componente simbolica che abbraccia tutte quelle pratiche che mirano a rendere puro il materiale empirico. Come ha potuto constatare lo stesso Durand, «il fatto di privilegiare, cioè di valutare, è già purificatore. (...) La purezza confina con la nettezza, con la separazione ben tagliata» (Durand, 1972: 168). In NR vige la stessa voglia che anima i riti di taglio e le pratiche come la depilazione, l'ablazione dei capelli e le mutilazioni dentarie. Tutto questo repertorio etnografico – e NR è compreso al suo interno – risponde alla grande esigenza di purificare il più possibile la continuità con cui la vita si esprime al fine di poter dare un ordine procedurale alla massa così

²³ <https://thenextrembrandt.pr.co/125449-can-technology-and-data-bring-back-to-life-one-of-the-greatest-painters-of-all-time>

scomposta della realtà sociale. L'algoritmo, così, è una nuova forma simbolica della società capitalistica che, con lo scopo di produrre valore, imprime tagli, recide il continuo, allinea l'unicità in un'unica sequenza lineare. Ma più in profondità, se come sostiene Durand «ogni sforzo assiologico è dapprima una catarsi» (p. 168), allora la sovrapposizione di linee e cerchi, oppure di rombi e triangoli, sulle immagini iconiche di Rembrandt, è l'espressione non tanto di quel grado di funzionalità o utilità con cui spesso trattiamo gli algoritmi, quanto piuttosto la risposta tutta contemporanea di vivere le angosce e le paura di una realtà sociale che ci sfugge di mano e che dobbiamo dominare in maniera più fitta e capillare possibile – anche a costo di trattare algebricamente l'opera di Rembrandt.



Figura 2 – Alcune fasi di lavorazione rappresentate nel video “The Next Rembrandt” (Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=IuygOYZ1Ngo>)

Si potrebbe a questo punto risalire ai principi tratteggiati pionieristicamente da Simmel nell’*Estetica sociologica* per vedere che se «è nelle strutture simmetriche che il razionalismo acquista forma evidente», è perché nell’«armonizzare tra loro le parti del tutto, ordinarle intorno a un punto centrale» vi è riposto l’anelito a «superare



l'accettazione della mancanza di senso nelle cose» (Simmel, 2004b: 182). Le linee e i cerchi che si stagliano sui volti dipinti da Rembrandt allora rispondono allo stesso principio che ha spinto a imprimere il significato della caccia sulle pareti della grotta di Lascaux. In essi è simbolizzata esteticamente la forma con cui la collettività si organizza, estraendo valore capitalistico. Tuttavia, proprio nel senso che se ne ricava dell'organizzazione simmetrica delle parti che si riuniscono attorno a NR, vige il principio di causazione reciproca tra il capitalismo e l'immaginario. Nella possibilità che si possa rilevare come «interessi in apparenza estetici vengano suscitati da una finalità materiale e viceversa motivi estetici influiscano in quel che apparentemente segue la pura utilità» (Simmel, 2004b: 183) è contenuto il senso ultimo di questa reciproca compenetrazione: ed essa affiora con l'organizzazione algoritmica dei tratti che caratterizzano l'opera di Rembrandt. NR è l'espressione di come il capitalismo cognitivo contemporaneo organizza le forze produttive immateriali per estrarne il valore. Ma in esso sobbalza, al contempo, la profondità del senso attribuito al materiale empirico che ci circonda nel contesto contemporaneo. L'organizzazione algoritmica del materiale empirico è un fondamentale tratto del capitalismo inteso come cultura e l'immaginario costituisce quell'insieme di processi di significazione a partire dal quale poter attribuire un senso alla vita.

4. Oltre la grotta: il cerchio e la speranza

Fin qui il confronto con l'algoritmo che sta alla base di NR ci ha consentito di cogliere, per dirla con Jameson, alcuni tratti della «logica culturale» del capitalismo contemporaneo, ottenendo il calco della «forma formata» di una collettività il cui scopo è edificare la propria realtà sociale (Berger, Luckmann, 2007; Marzo, 2015). Pur oscillando continuamente tra le cose rozze e materiali e le cose fini e spirituali, all'avanzare dell'andamento altalenante emerge la sensazione crescente che questa realtà sociale sia un luogo spettrale e che, con la pluralità dei fenomeni con cui circondiamo quotidianamente, viviamo in un ambiente claustrofobico. Potrebbe essere proprio questa la sensazione che sobbalza dalle linee e dai cerchi presenti sui ritratti di Rembrandt? Ne *Lo stile germanico e lo stile classico-romano*, Simmel mette a confronto due stili – e con essi due epoche artistiche differenti –, ricavando da essi due principi opposti con cui si stabilisce il rapporto costitutivamente conflittuale tra la vita e le forme. Da una parte, il concepimento dell'arte classica – e il Rinascimento è l'espressione più chiara di tale principio estetico – è animato dalla ricerca della «forma nel fenomeno della vita» (Simmel, 1970: 58) e, sulla base di tale principio, per lo stile classico la forma «può riempirsi di molti e svariati elementi vitali, ma ne costituisce sempre l'elemento generale» (p. 59). La creazione di una forma secondo tale principio sfocia in un «rapporto legale delle superfici» ed è, appunto, grazie alla forma che se ne prescrive, «il contorno dell'essere rappresentato» (p. 58). La vita, così, diventa il



pretesto «per realizzare questa Forma» (p. 58). La forma classica è espressione, dunque, di un tutto astratto rispetto allo specifico motivo che proviene dalla vita e, infatti, per via di questo procedimento astratto, «dopo che ha portato la vita, come crescita, movimento interiore, destino, ad una determinata configurazione, questa configurazione viene arrestata ed astratta, strutturata secondo un'immagine» (p. 59). L'arte germanica e, dunque, quella di Rembrandt, si muove su un piano rovesciato. Per il fatto che «è la vita a determinare la rappresentazione, la vita che è sempre vita dell'uomo singolo, e che in ogni caso soltanto attraverso quest'uomo singolo può scorrere» (p. 59); questa stessa vita «rifiuta ogni generalizzazione» (p. 59). Il risultato è che «ogni immagine ha soltanto la sua forma, per la quale non potrebbe venire inserito un altro contenuto. È proprio in rapporto a questo contenuto individuale, essa può sussistere; come forma generale non ha alcun senso» (p. 59).

Rispetto a questi due principi, potremmo affermare che l'algoritmo condivide con l'arte classica il fatto che la forma «è sottratta al movimento, all'intero concetto del mutamento» (p. 60). Per entrambi «(la forma) ha validità al di là della vita che vi scorre; essa ha un carattere di sovraindividualità» (p. 60). Questo propendere verso una generalizzazione dei contenuti della vita – che è d'altra parte connaturato in qualsiasi algoritmo – assume una configurazione estetica emergendo proprio dalle linee e dai cerchi che si sovrappongono ai dipinti di Rembrandt. Quei tratti fondamentali, cioè quelle linee del tutto minimali, che sovrastano la singolare espressività di ogni tratto caratteristico impresso in ogni singolo dipinto, sono il segno di una grande astrazione compiuta sugli impulsi che provengono dalla vita; ed è proprio in quei segni che è impressa una tendenza “neoclassica” (Tramontana, 2020: 298-300) del capitalismo contemporaneo.

Sulla base del principio neoclassico, quelle linee e quei cerchi circoscrivono l'espressività caratteristica dei ritratti di Rembrandt e operano una vera e propria “chiusura” rispetto alla varietà del mondo della vita. Così, quelle linee bianche che avvolgono i ritratti di Rembrandt, se da una parte simbolizzano la forma con cui abitiamo il mondo, allo stesso tempo sono rivelatori del senso di asfissia a cui abbiamo fatto riferimento poc'anzi. Se con Simmel possiamo dire che «simmetria significa, dal punto di vista estetico, dipendenza del singolo elemento dalla compenetrazione di tutti gli altri» (Simmel, 2004b: 186), allora l'algoritmo, nel riunire il magmatico materiale empirico, conferisce un significato ultimo alle cose. Ma proprio quel significato, che si annida nella linearità geometrica, è un cerchio che circoscrive in maniera netta il senso. La produttività e la potenzialità dell'algoritmo, come un centro gravitazionale, attirano attorno a sé il magmatico mondo della vita – magari lasciando fuori dal perimetro tutto ciò che la funzionalità, inscritta nel codice di programmazione, non prevede di computare. Sempre con Simmel, dunque, possiamo affermare che simmetrico significa anche e «nello stesso tempo la chiusura del cerchio così delineato» (p. 186); ed è posizionandosi all'interno del cerchio che matura la sensazione di chiusura rispetto alla ricchezza della vita.



Le conseguenze culturali di questa vera e propria metamorfosi che subisce l'arte di Rembrandt e, simbolicamente, la stessa collettività che agisce e vive entro i perimetri prescritti dagli algoritmi del capitale, sono notevoli e ben argomentati sia da Fredric Jameson ne *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo* che da Mark Fisher in *Realismo capitalista*. Secondo Jameson le caratteristiche costitutive della logica culturale del tardo capitalismo sarebbero: una nuova mancanza di profondità; un conseguente indebolimento della storicità, sia in relazione alla Storia pubblica che alle forme della nostra temporalità privata; un nuovo tipo di tonalità affettiva – definibile come «intensità»; infine, il rapporto profondo e costitutivo di tutto ciò con la nuova tecnologia del sistema economico mondiale (1989: 17-18).

La prima caratteristica è evidente in NR. Se i ritratti di Rembrandt erano le forme espressive attraverso le quali l'individuo borghese veniva rappresentato nella sintesi del suo volto, in NR si ha una simulazione di tale espressività. «Lo stesso concetto di espressione presuppone infatti una scissione all'interno e all'esterno, la muta sofferenza all'interno della "monade" e il momento in cui questa "emozione", spesso in modo catartico, viene proiettata fuori ed esternalizzata come gesto o grido, comunicazione disperata e drammatizzazione esteriore di un sentimento interiore» (p. 27). NR esprime ed induce emozioni, ma queste – essendo il soggetto rappresentato da una riproduzione algoritmica – sono sempre del tutto impersonali. Alle psicopatologie della monade borghese, espresse nel precipitato della sua storicità rappresentato dal ritratto, NR sostituisce la sua riproduzione digitale. Il che non comporta semplicemente un «declino dell'affetto e della sentimentalità in generale», ma una specifica «intensità» emotiva di sentimenti impersonali, che fluttuano liberamente in una dimensione sincronico-spaziale piuttosto che diacronico-storica.

Potremmo considerare dunque NR un *pastiche*: «l'imitazione – giunta a dei livelli di precisione che Jameson, quando ha scritto il saggio, non riusciva neanche ad immaginare – di una particolare maschera – quella dello stile e dei ritratti di Rembrandt –, un discorso in una lingua morta» (o almeno non storica nel senso pieno del termine: recupero contestuale di una tradizione culturale nella sua profondità espressiva). «Il *pastiche* è dunque una parodia bianca, una statua con le orbite vuote» (p. 37). Lo sguardo dei ritratti di NR è infatti la perfetta simulazione della vita e della storicità grazie ad una tecnologia che riesce a riprodurle in maniera matematica. NR sarebbe dunque un esempio di quello che Jameson definisce uno «storicismo che cancella la storia» (p. 38), ovvero un attingere al passato come a una collezione di modelli mai esistiti. «È ad oggetti di questo tipo che vorremmo riservare la concezione platonica del "simulacro" – copia identica di un originale mai esistito» (Ivi). «Si può dire che la cultura del simulacro prenda "vita" in una società in cui il valore di scambio si è talmente generalizzato da cancellare la stessa memoria del valore d'uso, una società in cui, come ha osservato Guy Debord con una frase straordinaria, «l'immagine è diventata la forma finale della reificazione» (cit. in Jameson, 1989: 38-39). La produzione culturale pertanto «non può più mirare direttamente a un preteso mondo reale, a una qualche ricostruzione del passato storico, che fu a suo tempo un presente;



piuttosto, come nella caverna platonica, deve tracciare le nostre immagini mentali del passato sulla parte tra cui è rinchiusa. Se qui resta un qualche realismo è un “realismo” inteso come derivante dallo shock di aver compreso il proprio stato di reclusione» (p. 51).

Accanto alla formazione di un’opera mediante il *pastiche* occorre considerare da vicino la sensazione di chiusura prodotta dalla circolarità con la quale viene simbolizzata l’organizzazione simmetrica della vita. Proprio “nella” circolarità, dal punto di vista culturale, si diffonde la sensazione «che non solo il capitalismo sia l’unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginare un’alternativa coerente» (Fisher, 2017: 26). Fino a Jameson «la logica culturale del tardo capitalismo» si caratterizza per il fatto che le società globalizzate esprimevano, meglio di quanto si era fatto lungo il corso della modernità, le esigenze intrinseche al capitalismo (Jameson, 1989). Rispetto alle forme culturali descritte in *Postmodernismo*, tuttavia, secondo Fisher, la cultura oggi si esprime a partire dalla consapevolezza che non vi siano possibili alternative (Fisher, 2017: 35); che le istanze innovatrici che provenivano dal modernismo, seppur gestite da élites, oggi si sono del tutto liquefatte e distribuite lungo tutto il tessuto sociale, rendendo nulle le istanze trasformative (p. 36); e, soprattutto, non si tratta più di dover porsi il problema di come assorbire energie che provengono dall’esterno: non c’è più un fuori (p. 37) e, come tale, quello che è un vero e proprio finale di partita si gioca tutto al suo interno.

Rispetto a questa deprimente e inquietante «atmosfera (...) che agisce come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l’azione» (p. 50), la proposta di Fisher sembra toccare da vicino la stretta relazione tra capitalismo e immaginario. Si tratta infatti di «distruggere l’apparente “ordine naturale”» e puntare sul fatto che «quello che ci viene presentato come necessario e inevitabile altro non è che una contingenza» (p. 51). In altre parole, Fisher propone di dilatare il cerchio della simmetria e di intravedere in quella deformazione un’eccedenza rispetto alla “forma formata”. Al manifestarsi della parte istituita della società capitalistica egli propone di convogliare le energie verso la componente istitutrice.

Se il capitalismo, per come lo abbiamo inteso fin qui, non è altro che istituzionalizzazione di un simbolismo che trova nella distinzione e nella purezza, nella potenza e nel dominio, la matrice di senso attorno a cui si irradiano le azioni collettive, la manifestazione estetica che ne deriva – di cui l’algoritmo NR ne costituisce l’emblema – è l’espressione chiara e tangibile di un sentimento di chiusura che avvolge le vite di ognuno di noi. Così, se l’assenza di alternative è la sensazione percepita all’interno della circolarità simmetrica, per ritornare all’indicazione di Fisher occorre puntare l’attenzione sulla contingenza e sulla possibilità di deformare il cerchio. A partire da questa indicazione, la relazione con l’immaginario si fa fruttuosa. Con Castoriadis, infatti, possiamo dire che l’immaginario non è tanto «immagine *di*», quanto piuttosto «creazione incessante ed essenzialmente indeterminata (sociale-storica e psichica) di figure/forme/immagini, a partire da cui soltanto si può parlare *di* “qualche cosa”» (Castoriadis, 1995: XXXVIII) e come tale «la posizione di figure sensate o



di senso raffigurato» si fonda sempre sull'«essere-così del soggetto in quanto vivente, e si trova sempre (...) in una relazione di ricezione/alterazione rispetto a ciò che era stato già rappresentato dalla psiche e per essa» (pp. 269-270). Il cerchio della simmetria, così, nel simbolizzare la componente istituita della cultura capitalistica, in quanto forma formata conferisce un senso specifico all'azione collettiva. Ma rispetto al cerchio chiuso c'è la vita che pullula e l'essere-così del vivente che si esprime nella contingenza, nell'incessante procedere della creazione, costeggia con la propria carica istituyente il cerchio della simmetria. Accanto alla forma formata è necessario pensare alla "forma formante" quale deformità del cerchio e quale possibile apertura rispetto a quella sensazione claustrofobica descritta da Fisher.

Lo scarto possibile risiede forse proprio tra le pieghe della simmetria algoritmica che circonda, con il suo cerchio, l'opera di Rembrandt. È proprio la cifra caratteristica dei ritratti di Rembrandt, che pur caratterizzandosi per l'assenza di «trasparenza logica» (Simmel, 1985: 146); pur nel fatto che la vita appaia «più aggrovigliata, ricca di elementi, apparentemente meno chiara» (p. 146); da quei volti risalta qualcosa di «molto più aperto, illuminato a fondo, un essere che ci è comprensibilmente familiare» (p. 146) rispetto a quanto invece non riusciva a fare l'arte rinascimentale. Quest'ultima – che con l'algoritmo è legata da un'intima analogia –, fondandosi sulla capacità di astrarre un momento singolare della vita, si eleva come la parte fissata di un movimento psico-fisico continuo; e per via di questa astrazione «la forma ha un carattere compiuto» (p. 144). È dentro questa compiutezza rigidamente circoscritta dal formalismo simmetrico e razionalizzante, per quanto le particolarità sono riunite con la massima chiarezza, che si percepisce qualcosa che sfugge alla conoscenza, ossia «qualcosa di enigmatico e chiuso» (p. 144). L'arte rinascimentale e il neoclassicismo dell'algoritmo, con la loro simmetrica propensione al razionalismo, ricadono nell'inquietante sensazione che un alone di mistero possa compromettere la linearità del cerchio, deformandone la quasi perfetta propensione dei raggi a toccare ogni lato della circonferenza. Un mistero, dunque, aleggia sull'agghiacciante chiusura del cerchio della simmetria e, come un sovrappiù che eccede la rigidità della forma formata, si percepisce nell'inquietante sguardo di quella figura prodotta dall'algoritmo (Tramontana, 2018: 146-147). Quel vuoto prodotto, malgrado tutto il razionalismo, apre un varco alla carica istituyente. Nell'immaginario è certamente riposta la capacità di circoscrivere il perimetro della vita associata e di forgiare su di essa il proprio marchio. Quello sguardo, dunque, è rivelatore di un'eccedenza istituyente. Quello che manca è una forma per potersi dire collettiva. Isolati dentro il perimetro della cornice in cui sono incastonati, gli occhi di NR non possono bastare a cambiare le sorti di una collettività intera e a stravolgere gli esiti di una vicenda che attanaglia soggetti tra i più diversi tra loro. Ma l'isola, come le stelle, possono essere riunite dallo sguardo di chi sa pensare la riunione e come le costellazioni, anche gli arcipelaghi, se opportunamente riuniti, possono dare un senso nuovo alla semplice manifestazione empirica del mondo. Nel 1936 Walter Benjamin terminava il suo saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* con un appello finale alla "politicizzazione dell'arte" (2000:



48). Le creazioni culturali della nuova arte digitale come NR possono essere considerate «come nuove forme peculiari di realismo (o almeno di mimesi della realtà), nello stesso momento in cui possono parimenti essere analizzati come altrettanti tentativi di distrarci e sviarci da quella stessa realtà o di camuffarne le contraddizioni per risolverle nella maschera di varie mistificazioni formali» (1989: 93-94). Si tratterebbe di delineare una nuova estetica che riesca a rappresentare “simbolicamente” l’esperienza del nuovo capitalismo cognitivo e la sua “verità” in maniera tale che «noi possiamo cominciare ad afferrare nuovamente il nostro porci come soggetti individuali e collettivi e a riguadagnare una capacità di agire e lottare, che al presente è neutralizzata dalla nostra confusione spaziale e sociale» (pp. 102-103).

Bibliografia

- Adorno T. W. (1976), *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi.
- Adorno T. W. (2004), *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi.
- Bataille G. (2007), *Lascaux. La nascita dell’arte*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Benjamin, W. (1997), *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W. (2000), *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi.
- Benjamin W. (2002), *I «passages» di Parigi*, Torino, Einaudi.
- Berger P., Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Boltanski L., Chiappello È. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis.
- Bolter J. D. (1985), *L’uomo di Turing. La cultura occidentale nell’età del computer*, Parma, Società Produzioni Editoriali.
- Burgio A. (1999), *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, Roma, DeriveApprodi.
- Castoriadis C. (1995), *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Durand G. (1972), *Le strutture antropologiche dell’immaginario*, Bari, Dedalo.

- Durand G. (1996), *L'immaginario*, Como, Red.
- Durkheim E. (1977), *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Finn E. (2018), *Che cosa vogliono gli algoritmi. L'immaginazione nell'era del computer*, Torino, Einaudi.
- Fisher M. (2017), *Realismo capitalista*, Roma, Nero.
- Fraser N. (2019), *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Milano, Mimesis.
- Fumagalli A. (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo, Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Roma Carocci Editore
- Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.
- Gillespie T. (2014), *The Relevance of Algorithms*», in Gillespie T., Boczkowski P. J., Foot K. A. (eds.), *Media Technologies. Essays on Communication, Materiality, and Society*, pp. 167-193, Cambridge-London, MIT Press.
- Goffey A. (2008), *Algorithm*, in M. Fuller (Ed.), *Software Studies. A Lexicon*, pp. 15-20, Cambridge-London, MIT Press.
- Gorz A. (1992), *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gorz A. (2003), *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri
- Habermas J. (1975), *Lavoro e interazione*, Milano, Feltrinelli.
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino.
- Hegel, (2005), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, La Terza.
- Iacono A. M. (2003), *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Pisa, ETS.
- Jameson F. (1989), *Il postmodernismo o la logica culturale del capitalismo*, Milano, Garzanti.



Kurz R. (1994), *L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità*, Roma, manifestolibri.

Marfil Carmona R., Álvarez Rodríguez M. D. (2018), El software creativo en la educación artística: Reflexiones y posibilidades en torno a «The next Rembrandt», *Revista Communiars*, n. 1: 21-28.

Marx K. (1997), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Scandicci, La Nuova Italia Editrici.

Marx K. (2010), *L'alienazione*, Roma, Donzelli.

Marzo P. L. (2015), L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale, *Quaderni di Teoria Sociale*, n. 2: 97-114.

Mele V. (2015), "At the Crossroads of Magic and Positivism". The Roots of a Conjectural Paradigm Though Benjamin and Adorno, *Journal of Classical Sociology*, Vol. 15, n. 2: 139-153.

Mele V. (2017), Immagini, sintomi, tracce. La fisiognomica tra storia e sociologia, *Quaderni di teoria sociale*, vol. 1, n. 20: 159-181.

Mele V. (2019), Il materiale e l'immaginario, in Marzo P. L., Mori, L. *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano, Mimesis.

Moulier Boutang Y. (2007), *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*, Paris, Éd. Amsterdam,

Offe C. (1983), Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?, in Matthes J. (a cura di), *Krise der Arbetisgesellschaft*, Frankfurt a. M.

Pendenza M., Romania V., Ricotta G., Iannone R., Susca E. (a cura di) (2019), *Capitalismo e teoria sociologica*, Milano, Franco Angeli.

Rifkin J. (1995), *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Milano, Baldini & Castoldi.

Simmel G. (1970), Stile germanico e stile classico-romano, in Simmel G., *Saggi di estetica*, pp. 55-64, Padova, Liviana editrice.

Simmel G. (1985), Rembrandt, in Simmel G., *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, pp. 137-196, Bologna, il Mulino.

- Simmel G. (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando.
- Simmel G. (1997), *Intuizioni della vita. Quattro capitoli metafisici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità.
- Simmel G. (2004), *Filosofia del denaro*, Torino, UTET.
- Simmel G. (2004) Estetica sociologica, in De Simone A. (Ed.), *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici*, pp. 178-200, Urbino, Edizioni Quattroventi.
- Simmel G. (2007), *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, Milano, Abscondita.
- Simmel G. (2011), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando.
- Tramontana A. (2018), Interazione, in Tirino M., Tramontana A., *I riflessi di Black Mirror. Glossario su immaginari, culture e media della società digitale*, Roma, Rogas.
- Tramontana A. (2019), L'anse du smartphone et la surface du conflit contemporain, *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n. 144: 47-56.
- Tramontana A. (2020), La forma degli smartphone e la vita quotidiana. Una prospettiva simmeliana, in D'Andrea F., Federici C. (a cura di), *L'ultimo Simmel. Esiti e aperture di un percorso intellettuale*, Milano, Meltemi.
- Vercellone C. (2006), *Capitalismo Cognitivo*, Roma, manifestolibri.
- Vozza M. (1988), *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Liguori, Napoli.
- Weber M. (1991), La scienza come professione, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi.

ICT (Immaginario, Capitalismo e Tecnologia)

Authors Giacomo Pezzano

giacomo.pezzano@unito.it

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione | Università degli Studi di Torino

Abstract *ICT (Imaginary, Capitalism, and Technology)*. The paper defends the use of the concept of social imaginary as a tool of analysis of contemporary capitalism, using a philosophical approach. Firstly, I claim that such a concept is more useful than the traditional concept of ideology, because the idea of unmasking or undressing an ideology produces a structural *impasse* (§ 1.1), and because “social imaginary” grasps the features of a society populated by digital images in a better way. In doing this, I insist that if the logic of ideology is textual and referential, the logic of social imaginary is imaginal and non-referential (§ 1.2). Secondly, I focus on the imaginary horizon of *digital* contemporary capitalism: I present the “immaterial” nature of post-Fordist capitalism (§ 2.1), I describe the “cerebral” work of information machines that animate it (§ 2.2), and I thematize the *informatization of the imaginary*, arguing that the age of technological reproducibility of the relationship engages us to imagine a world at the center of which we have not things, but interrelations or interactions (§ 2.3).

Keywords Ideology | Image | Brain's Objectivation | Relation | Information





Capitalismus sive natura?¹

Non è raro sentir dire che una delle più grandi vittorie del capitalismo starebbe nel fatto che si è smesso – perlomeno fino alla crisi globale del 2007-2009 – di parlare di esso, preferendo termini più neutri, cioè già in partenza privi di connotazione critica, come società di mercato, libero mercato, libero scambio, libera impresa, società di impresa, e via discorrendo (cfr. anche Fraser 2019: 41). Che si smetta di nominare esplicitamente il capitalismo sarebbe la testimonianza più chiara del fatto che esso sarebbe diventato compiutamente naturale, ossia ovvio e scontato – inquestionabile.

D'altro canto, anche nell'analisi critico-sociale il concetto di "capitalismo" è stato via via sostituito principalmente da quello di "neoliberismo/neoliberalismo", il che – sul piano dei riferimenti filosofici e a volerla mettere in maniera stilizzata – segna il passaggio dal paradigma critico marxiano al paradigma critico foucaultiano, o più nel complesso testimonia la transizione del pensiero critico dalla *German Philosophy* alla *French Theory* (secondo la comunque discutibile ricostruzione di Esposito 2016). Non intendo discutere la natura di questo passaggio, né analizzare le differenze di fondo tra questi due atteggiamenti critici, né – ancora – prendere parola sulla correlata *querelle* del postmoderno, né – infine – indagare la carica risolutiva in termini socio-politici di qualcosa come l'*Italian Thought*.

Piuttosto, con un approccio marcatamente filosofico, mi soffermo innanzitutto su un aspetto che ritengo connesso a questo insieme di slittamenti: il superamento della portata euristico-critica del concetto di *ideologia*. Sosterrò così che parlare di immaginario sociale può risultare più incisivo nella critica al capitalismo contemporaneo, sia perché l'idea di dover smascherare o denudare un'ideologia produce un'*impasse* strutturale (§ 1.1), sia perché il concetto di immaginario sociale coglie meglio le dinamiche della cosiddetta "civiltà delle immagini", prese nel loro carattere digitale. Nel far ciò, insisto particolarmente sul fatto che se la logica dell'ideologia è testuale e referenziale, la logica dell'immaginario sociale è immaginale e non-referenziale (§ 1.2).

Successivamente, discuto l'orizzonte immaginario del capitalismo contemporaneo, facendo soprattutto leva sulle conseguenze della rivoluzione informatico-digitale e della diffusione delle ICT. Dopo aver presentato brevemente la natura "immateriale" del capitalismo post-fordista (§ 2.1) e aver spiegato la natura del lavoro "cerebrale" delle macchine dell'informazione che lo anima (§ 2.2), sollevo la questione del correlato processo di informatizzazione dell'immaginario, spiegando che l'ingresso nell'epoca della riproducibilità tecnica della relazione impegna prima di ogni cosa a immaginare uno scenario al cui centro si trovano non soggetti e oggetti, vale a dire "cose", bensì interrelazioni o interazioni (§ 2.3).

¹ Il presente contributo è pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca "LIFE: automi cellulari e autopoiesi del vivente", con finanziamento MIUR Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022, per il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino.



1. I dilemmi della critica: decostruire o (ri)costruire?²

1.1. *Vite in maschera*

Alla base del concetto di ideologia che ha animato la teoria critica post-marxiana c'è la convinzione per cui all'interno di una società si dà una classe dominante che elabora esplicitamente un sistema di idee e credenze in grado di garantire la stabilità sociale, da diffondere manipolando le masse o le altre classi inermi e inconsapevoli. In quest'ottica, un individuo è un semplice passivo «portatore» delle strutture dei dominanti, all'interno di un processo che si svolge nella canonica «camera oscura» in cui si produce un vero e proprio «capovolgimento» della realtà, volto a celare i reali rapporti di produzione che attraversano la società. In altri termini, l'ideologia consiste in una rappresentazione deformata e rovesciata della realtà, che porta allo sviluppo di una «falsa coscienza», dietro la quale le classi dominanti possono nascondere le loro vere intenzioni e legittimare il loro potere.

Questo modo di vedere i rapporti sociali ha diverse conseguenze rilevanti. Intanto, esso sembra postulare una coscienza assolutamente trasparente (quella dei dominanti) che governa quasi dall'esterno le dinamiche della società: il problema è che – per così dire – tanto i dominanti quanto i dominati condividono non soltanto determinate condizioni economico-produttive, ma anche una data atmosfera passionale, affettiva e desiderativa (una certa disposizione *immaginario*), risultando conformati da ciò a cui al contempo danno forma e viceversa. Con un'immagine certo triviale, l'unico modo in cui in questa cornice si può spiegare il motivo per cui tanto il “padrone” quanto il “lavoratore” desiderino la ricchezza è ritenere o che il primo ha deciso che così deve essere (poco verosimile) o che il desiderio del secondo si modella prendendo a riferimento quello del primo – per ragioni e in modalità non molto chiare.

Soprattutto, è il secondo elemento fondamentale, se si pensa in termini di ideologia, un'illusione equivale a qualcosa di *falso*: è la nota logica dello smascheramento, per cui da una parte si mostra la falsità di qualcosa che si pretendeva fosse vero e dall'altra parte questo qualcosa deve essere sostituito con una rappresentazione della società *veramente vera* – fino ad arrivare alla trasformazione della società sulla base di quella rappresentazione vera. Ragionando *sub specie ideologiae*, la società mostra un carattere corrotto o perverso rispetto a una condizione primigenia perfetta e compiuta, che viene appunto ricoperta da un velo distorsivo di cui ci si deve liberare per tornare a una situazione paradisiaca: secondo «la linea Rousseau-Marx» (Ferraris 2015: 107), grazie

² Alcuni tra i temi toccati nel §1 sono sviluppati in maniera più estesa e con maggiori riferimenti bibliografici in Pezzano 2018, dove in particolare vengono discussi la natura degli immaginari sociali e il processo di immersione/disimmersione rispetto a essi, nell'ottica dell'antropologia filosofica e della filosofia critica.



all'uscita dalla caverna, si passa da una condizione ideologica a una finalmente priva di incrostazioni ideologiche.

Questo tipo di logica genera un paradosso: se un'ideologia riflette gli interessi esclusivi di una classe sociale e perciò sarebbe falsa, lo sguardo "an-ideologico" dovrebbe allora riflettere un "al di là" di ogni interesse di classe (cioè, al più, un interesse umano universale), altrimenti ricadrebbe nel medesimo gioco di distorsione prospettica e non si potrebbe rivelare più valido, più vero. Soltanto che – in un circolo vizioso – ogni ideologia che si rispetti si presenta esattamente come se non fosse ideologica, come cioè se fosse neutra, al di là di ogni parzialità (cfr. Watzlawick, 2006). L'aspirazione a una verità assoluta e trasparente è il *retro* di un foglio il cui *fronte* è l'intenzione di smascherare e demistificare, perché la "grammatura" del foglio è legata all'esigenza di trovare la verità definitiva, la realtà ultima della società, la vera natura dei rapporti sociali, al di là di ogni forma di velatura. È l'impasse della logica "corrispondentista" (testuale, come si vedrà) applicata alla vita sociale.

Per essere chiari e anche provocatori, qualsiasi attitudine complottista si nutre di questo modo di vedere le cose: esiste una "realtà vera" della società, che sarebbe visibile e accessibile a tutti, se non fosse ricoperta e manipolata da chi detiene il potere e domina, cioè da quella classe che vede lucidamente e in maniera trasparente quella stessa realtà che si sforza di tenere nascosta agli occhi altrui.

Bene, il concetto di *immaginario sociale* consente di articolare una prospettiva della vita sociale che prescinde o intende prescindere da simili derive – il che non equivale a dire che risolve tutti i problemi: *ne pone di altri*. Di per sé, si può anche ritenere che il piano dell'immaginario sociale operi una trasposizione o dislocazione di antagonismi socio-economici o interessi materiali, ma questo perché l'esperienza umana si costituisce mediante una simile dislocazione. Ciò che intendo dire è che la vita sociale è sempre perlomeno tanto simbolica quanto materiale: come la seconda dimensione certamente influenza la prima, altrettanto questa contribuisce a determinare e semantizzare quella.

Un fedele marxiano potrebbe notare – non senza qualche ragione – che questa è una sorta di caricatura che, nel migliore dei casi, intercetta la variante *marxista* dell'ideologia, al punto che – risalendo la matrice hegeliana di Marx – l'ideologia potrebbe intendersi come "vestito di idee" in senso espressivo: il modo "simbolico" di presentarsi di un certo contenuto "materiale", la sua forma, non è altro che il movimento dell'apparire di quel contenuto, cioè il suo concreto determinarsi. Per esempio, un esponente certo "esuberante" della tradizione marxista insiste esattamente sul fatto che «l'ideologia non ha niente a che vedere con l'illusione», con una rappresentazione errata e distorta del contenuto sociale», perché – con Lacan – «la verità» (sociale, aggiungerei) «ha la struttura di una finzione» (Žižek, 2014: 295). Qui, il senso dell'ideologia-finzione «ruota attorno al fatto che essa "significa qualcosa" per le persone»: si tratta di un'entità che «"è" solo in quanto i soggetti credono (nella credenza dell'altro) nella sua esistenza» e che perciò non ha senso decostruire alla stregua di un «costrutto discorsivo contingente» (Žižek, 2014: 259-260).



Questa finzione – come stiamo per vedere – non è dunque «fabbricata» dalla mia mente», non è qualcosa di «ingannevole», ma è uno strumento «per produrre una serie di effetti “reali”»; al limite, si deve piuttosto parlare di «illusione trascendentale»: esiste una «cornice fantasmatica della realtà» tale per cui «il soggetto non può mai trovarsi nella posizione neutrale che gli consentirebbe di eliminare definitivamente la realtà fantasmatica allucinatoria» (Žižek, 2014: 113-116). Tuttavia, è significativo che per “salvare l’ideologia” si debba qui ricorrere a un impianto lessicale e concettuale del tutto estraneo a quello marxiano: il termine ideologia finisce così per essere sostituito da quello di *simbolico*, che – com’è noto – per Lacan si distingue anche dall’immaginario, legato alle fantasie arbitrarie e auto-centrate del singolo.

Analogamente, è vero che – come per esempio avviene in Gramsci – il termine ideologia può assumere un’accezione più positiva, connotando una specie di funzione psicologica o gnoseologica persino indispensabile alla vita sociale. Eppure, anche qui non si può non notare che l’impalcatura terminologica e analitica dei tentativi più sistematici di sviluppare il problema dell’egemonia finisce per fuoriuscire dalla tradizione marxiana, nuovamente ibridandosi con la psicoanalisi lacaniana (penso ovviamente soprattutto a E. Laclau). Sempre in quest’ottica, è indicativo che anche un autore che ha tenuto a rimarcare come in Marx l’ideologia abbia un carattere espressivo oltre che mistificatorio, come C. Lefort, abbia via via maturato un *symbolic turn* che lo ha portato a distanziarsi dall’idea per cui si potrebbe conquistare un punto di osservazione esterno privilegiato per arrivare a colmare lo scarto tra realtà e ideologia, ripristinando così una società indivisa, innanzitutto rispetto a se stessa (cfr. Esposito, 2020: 176-179).

Non si tratta allora di negare le ragioni di un dibattito interno serrato (cfr. p.e. Eagleton, 1994; Žižek, 1995), ma penso sia opportuno fare i conti con il fatto che “ideologia” ha finito per assumere il significato di sistema di pensiero, valori e atteggiamenti spirituali prodotti da un dato gruppo sociale, vale a dire di sistema di idee creato artificialmente (cfr. Watzlawick, 2006: 177) nel senso di *artificialmente*. Stante ciò, il concetto di immaginario sociale consente proprio di problematizzare l’idea per cui ciò che “tiene insieme” la società a livello simbolico debba essere considerato qualcosa di “posticcio” e meramente irreale, alla stregua di un difetto da correggere, di un errore prospettico frutto di una qualche manipolazione: una società è piuttosto attraversata da una sorta di sistema di attese condiviso che la costituisce in quanto tale, senza renderla distorta rispetto a una qualche realtà sottostante più essenziale, o a una realtà data sul cui modello tale società dovrà presto o tardi configurarsi.

Parlare di immaginario sociale consente quindi di non considerare la società nei termini binari del vero/falso: con esso si ragiona dinamicamente in termini di *performatività*, non di rappresentatività (vale a dire in maniera *non testuale*, come emergerà). Se considerare ideologica una data configurazione sociale presuppone una contrapposizione tra “apparenza” ed “essenza”, tale per cui la prima cela la seconda, puntare l’attenzione sul tessuto immaginario che intreccia un legame sociale significa

invece considerare che ogni “apparizione” manifesta pur sempre un “senso”. Dal primo versante ci si pone, magari malgrado gli intenti, in una prospettiva sostanzialista o denotativa, mentre dal secondo versante ci si colloca in una prospettiva in senso ampio fenomenologica o espressiva (rielaboro una distinzione di Matteucci, 2019): si tratta del piano del *partage* del registro sensibile-sensitivo, ossia al contempo di condivisione e articolazione della sfera latamente estetica (cfr. Rancière, 2016).

1.2. *Vite immaginate*

1.2.1. *Fake it until you make it*

“Immaginario” non equivale a “immaginifico”: l’immaginazione chiamata in causa con l’immaginario sociale non è qualcosa di protetto da alterazioni culturali o indipendente dal principio di realtà, né tantomeno è contrapposta alla realtà; al contempo, non si tratta nemmeno una forza la cui potenza va finalmente liberata in maniera radicale per raggiungere la compiuta emancipazione della società o dell’umanità intera (“l’immaginazione al potere!” à *la Marcuse*). Piuttosto, l’immaginazione – a livello individuale come sociale – è un’*interfaccia* con la realtà: un luogo di interazione e interscambio con essa, un modo di significarla, simbolizzarla, viverla, e così via – dunque di *configurare l’esperienza che di essa si fa*.

L’immaginario sociale riguarda l’*epito-timia*, cioè l’iscrizione e la diffusione del desiderio in un campo sociale, tale per cui «le strutture sociali hanno il loro immaginario specifico in quanto espressione di configurazione di desideri e affetti» (Lordon, 2015: 71-73): è in gioco la mobilitazione di energie di una data società, la sua sfera “timotica” (Sloterdijk, 2019), le sue “atmosfere” (nel senso di Griffero, 2010). Presa di per sé, questa componente “immaginale” non può essere considerata vera o falsa nel senso dell’*adaequatio*: piuttosto che richiedere un esplicito consenso o assenso, la sua dinamica genera un acconsentire o cosentire, che non è vero o falso, ma *performa o effettua*. Ciò può certo avvenire in modi diversi, più o meno soddisfacenti, ma mai semplicemente “falsi”: qui, la finzione è intesa analogamente alla *factio juris*, che configura qualcosa di effettivo o effettuale (sfera dei *pragmata*), un che di concreto che sollecita ed è sollecitato da investimenti “psichico-affettivi”. Se fosse sufficiente mostrare alle persone che esse sono socialmente in errore, perché non hanno visto le “cose sociali” per come davvero stanno, la liberazione finale non tarderebbe a venire – anzi, sarebbe già giunta. Il registro dell’immaginario non è depurabile dall’azione della retorica, della suggestione, persino ormai della seduzione (cfr. Lipovetsky, 2019), ma prima di essere un elemento da condannare (o celebrare), questo è un dato antropologico le cui sfide peculiari vanno circoscritte e affrontate. Detta diversamente, la sfera pubblica non può essere concepita in termini esclusivamente dialogico-argomentativi à *la Habermas*, perché essa è percorsa da istanze simbolico-espressive che hanno – volendo – i loro registri *diversamente argomentativi* (cfr. Lingua, 2012).



Prendiamo un esempio. Esiste la cosiddetta teoria della «montagna di merda» (*sic!*)³, il cui “assioma” fondamentale è che l’opera del *debunker* è infinitamente più gravosa di quella dell’ideatore e/o diffusore di *fake news* (per non parlare ora dei *deep fake*): quest’ultimo è in grado di produrre più deiezioni di quante il primo non possa spalarne. Come a dire che si fa presto a mettere in giro una cattiva voce totalmente falsa su qualcuno e si fa molto meno presto a smentirla.

Recentemente, questa “teoria” è stata ripresa per evidenziare che la battaglia politica non si gioca tanto sul ripristino della verità, anche perché non è raro che il processo di emersione di una *fake news* consista più in una serie di “slittamenti selettivi”, che non in una vera e propria invenzione dal nulla (cfr. Baricco, 2018: 280-290) – un po’ come per ogni traduzione del tipo “passaparola”. Posto dunque che in questa «uberizzazione della verità» diventa pressoché impossibile smentire qualsiasi sorta di pseudo-informazione o pseudo-verità, la “lotta” dovrebbe piuttosto svolgersi sul piano “immaginale”, vale a dire andando alla ricerca di un racconto efficace, più efficace o diversamente efficace (cfr. Ventura 2019). Anziché sforzarsi di spiegare in senso stretto, occorrerebbe allora dedicarsi a operazioni di divulgazione (lato scienza) e narrazione (lato politica) da parte di esperti e competenti, provando così a raccontare una storia diversa, capace di unire una certa fedeltà ai dati reali (di qualunque natura essi siano) all’attenzione ai modi in cui la realtà può essere percepita, vissuta e interpretata – *immaginata*.

Per chi è ancora affezionato al concetto canonico di ideologia, simile slittamento facilmente è un sintomo del generale abbandono delle ragioni del lavoro in favore di questioni simbolico-identitarie, come quelle dei diritti civili: spostando la contesa sul piano della narrazione, si perderebbe di vista la vera realtà delle cose – quella economico-produttiva. Come che sia, resta che le “contese simboliche” non sono semplicemente un riflesso distorto di verità più profonde: rappresentano invece una componente decisiva dell’esistenza umana, dunque anche della vita associata⁴.

1.2.2. Contenuti espliciti

Un immaginario sociale è infatti espressione di una certa “forma di vita” (concetto-ponte tra la *Sittlichkeit* hegeliana e la *Lebensform* wittgensteiniana), che tra le sue varie

³ Originariamente illustrata in un blog poi andato off-line (<https://www.keinpfusch.net>), ma che comunque ha continuato a circolare su diversi portali.

⁴ Rende perfettamente l’idea un episodio de *La catacomba molussica* di G. Anders «nel periodo degli omicidi di massa Itt, il capo dei lavoratori che sapeva troppo su Burru, riuscì a fuggire da Molussia. Burru lo fece subito seguire da un agente in borghese che doveva ucciderlo. L’agente si trovava in incognito sullo stesso veliero su cui si era imbarcato Itt quando, la terza notte, scoppiò una tempesta che spaccò la prua della imbarcazione. Quando l’agente capì che la nave e tutti i passeggeri erano spacciati, irruppe senza chiedere permesso nella cabina di Itt. “Ti piacerebbe sfuggirmi così!” gli gridò per farsi sentire nel fragore della burrasca, tenendosi saldamente alla cornice della porta. “Di che cosa sei geloso?” gli chiese Itt tranquillamente. Per lui i modi di morire erano tutti uguali. “Che tu muoia per mano della concorrenza”, rispose urlando l’agente, si gettò su Itt e lo uccise» (Anders, 2008: 161).



dimensioni ha *anche* l'economia, la quale dunque è *una delle* pratiche sociali, non un ambito separato e di natura "fondativa". Da questo segue non tanto che l'economia andrebbe reinserita nella società (*l'embeddedness* à la Polanyi), quanto piuttosto che l'economia è *in quanto tale* già parte di un tessuto socio-culturale di cui non può rivendicare il ruolo di struttura primaria. Né, d'altro canto, le sfere culturale, sociale o personale possono o devono essere protette dalla contaminazione con la sfera economica: la dinamica sociale coinvolge diversi processi, tra di loro interrelati in modi diversi e ogni volta da individuare con operazioni di critica immanente. Se certamente gli uomini producono le condizioni della loro esistenza, è anche vero che gli uomini *immaginano* le condizioni della loro esistenza. Certo, la seconda operazione non è libera e indipendente dalla prima, ma vale anche l'inverso: la produzione risponde anche sempre a esigenze e a solleciti normativi di carattere simbolico, immaginario-immaginale. Lavora qui una teoria sociale monistica, per la quale gli ambiti della vita associata non sono compartimenti stagni, "regioni": essi sono momenti – processi o tendenze – diversi ma integrati nell'espressione di una struttura complessiva, nel farsi del suo dinamismo (vedi, anche per quanto segue, Jaeggi, 2014; 2016).

Stante ciò, l'intento di demistificare, dunque di *rovesciare il rovesciamento del vero con il falso*, perde di consistenza: si dà vita a una critica *immanente*, che si concentra sulle crisi delle forme di vita e che non si avvale di valori già condivisi ed esteriori rispetto a quella forma di vita stessa, ma insiste sui momenti di stallo e fallimento inerenti alle sue dinamiche. Tale critica non si presenta esclusivamente né come funzionalista, né come morale, né come etica: il capitalismo (una società in generale) non è in quanto tale né incline alla crisi (disfunzionale), né sbagliato (ingiusto), né generatore di una vita malvagia, impoverita e insensata (alienata). Una critica immanente mira viceversa a tenere in rapporto queste dimensioni, guardando a un determinato insieme di pratiche umane, che sono *al contempo* economiche, sociali, culturali e personali, e unendo l'analisi alla critica senza dedicarsi a costruzioni di teorie normative indipendenti e generali. "Capitalismo" diventa quindi il nome di una data configurazione o disposizione umana, che interconnette in un certo modo le dimensioni sociale, economica e culturale, secondo dei criteri normativi di appropriatezza e riuscita del tutto peculiari. In altre parole, il capitalismo va valutato rispetto alla sua capacità di risolvere determinati problemi e di attivare determinati processi di apprendimento ed esperienza: è così che, per esempio, si può capire in che misura esso sia incapace di raggiungere gli standard attraverso cui pur si autodefinisce.

Senza soffermarmi ulteriormente su questo tipo di postura critica (cfr. comunque Pezzano, 2019a), mi preme ora evidenziare che simile attitudine ben si sposa con alcune caratteristiche del concetto di immaginario sociale, il quale si rivela così potenzialmente fecondo per la teoria critica. Infatti, nel momento in cui l'immaginario sociale attraversa trasversalmente tutti i campi di una "forma di vita" senza essere una semplice illusione da dissipare, mostrarne le coordinate immanenti equivale a compiere un'operazione di *esplicitazione*: esplicitare significa portare in luce elementi fino a prima inspiegati e compressi ma ovvi (impliciti appunto), che venivano fatti



lavorare in maniera meccanica e irriflessa (cfr. Sloterdijk, 2018b: 56-79, 195-215). In questo modo, si ottiene un rapporto tematico con ciò che è stato esplicitato, dando vita a un incremento di consapevolezza pratica, nel senso che ciò che ora è esplicito è “praticabile” alla stregua di un campo reso ripercorribile e disponibile a nuovi interventi. Esplicitando, si fa emergere non semplicemente la rete dentro cui ci si muove (*network*), bensì lo sfondo a partire da cui ci si muove (*background*): un conto è chiarire il motivo per cui si sceglie un libro piuttosto che un altro, un altro è rendersi conto che si dà per scontato che un libro presenti caratteri leggibili (l'esempio è tratto da Searle, 2000: 114-115). Quando un immaginario sociale diviene esplicito, in altre parole, esso diventa *un tema* anche nel senso scolastico: un compito aperto, *un problema*, oggetto di un interrogativo diretto.

Con categorie del pensiero più tradizionali, ciò che accade è che si rende tematico l'essere degli enti o si rende fenomenico il trascendentale (storico); tuttavia, questo non vuol dire demistificare, come se dagli immaginari si uscisse una volta per tutte, come se ci si liberasse *da* e *di* essi. Se si vuole mantenere la canonica immagine della caverna, bisogna anche ricordare che al suo interno gli esseri umani trovano non soltanto riparo, ma anche spazio di azione ed espressione: quale sarebbe il guadagno di un radicale “denudamento”, cioè di una totale finale fuoriuscita da ogni forma di caverna? Anche se non consente di conquistare un “fuori” finale e definitivo, il *boost* di “appercezione” conseguente all'esplicitazione non è affatto irrilevante: come «la polvere da sparo nell'acqua non agisce nello stesso modo della polvere da sparo vicina a una fiamma», così «un fatto conosciuto non opera nello stesso modo di un fatto inavvertito», tanto che tale avvertimento implica non «conformità e acquiescenza» alle cose come sono, bensì l'apertura di un processo volto a «renderle differenti» (Dewey, 1958: 316-317; cfr. anche Pezzano, 2017: 109-114). In termini più politici, «*sussiste una correlazione positiva tra l'ovvietà, l'oblio e le dimensioni del potere*», tale per cui «dove il potere è soggetto di discussione», lì «comincia il suo declino» (Beck, 2010: 74): sotto questo riguardo, è vero che l'esplicitazione di un immaginario sociale sembra promettere meno dello smascheramento delle ideologie, ma è anche vero che se nel XX secolo «i filosofi hanno cercato di cambiare il mondo», il fatto che nel XXI il compito sembra diventato quello di «interpretarlo in modo diverso» potrebbe persino rappresentare una «reazione salutare» contro il tentativo ingegneristico di «configurare la pratica politica in accordo con la teoria sociale» (Castells, 1998: 358-359).

In definitiva, una critica dell'ideologia sembra fare perno sulla trascendenza, nella misura in cui postula che al di fuori del falso mondo ideologizzato vi sia un vero mondo de-ideologizzato, mentre una critica dell'immaginario sociale è immanente in quanto intende “mostrare” qualcosa che è costitutivo dell'esperienza sociale: qualcosa che al contempo la rende possibile e può finire per renderla impossibile, o – con meno enfasi – difficile. Tra le cose normalmente “inconcepibili” e “inimmaginabili” si trovano innanzitutto le *condizioni stesse della nostra concepibilità o immaginabilità*: ecco allora che l'esplicitazione rappresenta – rispetto all'immaginario – un *supplemento di immaginazione*, che lavora per rendere immaginabili persino le condizioni del proprio



attuale immaginare. Pensando alla distinzione hegeliana tra *kennen* ed *erkennen*, possiamo dire che qualcosa può essere noto senza essere saputo, può essere non segreto senza essere dato: l'esplicitazione di un immaginario sociale lavora proprio su questo margine, senza mirare mai a una definitiva liberazione da immagini distorsive di una qualche realtà più essenziale. Essa mira infatti a capacitare o ricapacitare, cioè a "(ri)capacitarsi di", un po' come in un processo di riabilitazione.

1.2.3. *Al di fuori del testo*

Inoltre, lo spettro semantico a cui il concetto di "immaginario sociale" si riferisce lo rende più efficace nel catturare alcuni tratti salienti della nostra società contemporanea rispetto a quello di ideologia. "Immaginario sociale" è insomma un concetto maggiormente in linea con lo *Zeitgeist* attuale (ciò agli occhi di un marxista ortodosso lo rende facilmente *ideologico*): non a caso, il suo utilizzo ha cominciato a diffondersi soprattutto a partire dalla seconda metà del Novecento (cfr. Neri, 2016), per diventare addirittura di uso quotidiano negli ultimi anni.

Ora, le società avanzate, complesse o globalizzate (o come le si preferisce connotare) si caratterizzano per almeno due aspetti di fondo.

Il primo è che esse si alimentano strutturalmente di interscambi, influenze reciproche, interrelazioni aperte e così via: vivono di scambio e commercio intesi in senso ampio, prima ancora che in quello economico, governato dal rapporto/scontro tra classi. Il concetto di immaginario sociale sembra riuscire a cogliere tale insieme di dinamiche di condizionamento reciproco, di influssi aperti, e via scorrendo, che configura e struttura una società: difatti, con le ormai canoniche categorie foucaultiane, la trama dell'immaginario sociale è intrinsecamente «microfisica» e così sfugge alla dialettica "dominante/dominato", tipica di una società incentrata sulla «sovranità» o sulla «disciplina», ma sempre meno calzante in una società «biopolitica», o «del controllo» (Deleuze, 2000: 234-241), o «psicopolitica» (Han, 2016). Evidentemente, non è che il potere sia scomparso; piuttosto, esso è ormai qualcosa di diverso alla coercizione diretta e unidirezionale, per presentarsi innanzitutto come relazione di influenza reciproca (cfr. Han, 2019), peraltro sempre più localizzata in spazi digitali o immateriali – *immaginali*.

In una simile società, secondo aspetto, lo scambio diventa sempre più un «commercio degli sguardi» (Mondzain, 2011) di natura «iconomica» (Szendy, 2017), cioè consiste nella circolazione e distribuzione di immagini, dai toni persino "furiosi": «come se fossero spinte dall'enorme energia di un acceleratore di particelle», le immagini si propagano «a velocità vertiginosa», dismettono «il ruolo passivo di illustrazioni» e diventano «attive, furiose, pericolose» (Fontcuberta, 2018: 3). Questa condizione segna l'ingresso in una «cultura visuale», che ha al centro esattamente l'immagine: sotto questo riguardo, le "svolte" dei vari *Pictorial Turn* o *ikonische Wende* al cuore degli studi sulla visualità (cfr. Pinotti, Somaini, 2016; Purgar, 2020) sono prima di tutto svolte in senso analogo della società stessa. «Piaccia o meno, la società globale



emergente è visuale»: la rete globale ospita naviganti intenti a «creare, mandare e vedere immagini di tutti i tipi» (Mirzoeff, 2015: 6).

Ma di quale tipo di immagini si tratta? Si è insistito sul fatto che l'immagine al centro della cultura contemporanea è una forza vitale, un atto generatore di senso, che implica un'interazione produttivo-performativa con il "fruitore": sono non immagini come dipinti e fotografie a stampa, osservabili a debita distanza, ma come gif e videostreaming, che generano – nel lessico del marketing – *engagement*. Per cogliere la peculiarità di queste immagini si è rivendicata l'esigenza di porsi in un'ottica "post-linguistica", cioè senza partire dal discorso e dal linguaggio, che in quanto tali farebbero perno sulla denotazione, cioè sul riferimento (corretto o scorretto) a di un che di dato. Le immagini che ormai quotidianamente «ci guardano» (Bredekamp, 2015) o «vogliono qualcosa» (Mitchell, 2004) sarebbero infatti non immagini-di, rappresentativo-mimetiche, ma simulacri, che si disseminano senza sosta e "macchinano" senso in ossequio al principio dell'asignificanza, nei termini del pensiero della differenza francese (non a caso tacciato da diversi autori legati alla teoria critica tradizionale di rappresentare l'*ideologia* del tardo capitalismo: cfr. Pezzano, 2019a).

Parlare di "immaginario sociale" permette di comprendere l'immagine proprio in questa accezione "neo-barocca" (vedi Pezzano, 2021), perché in tale concetto l'immaginario è un principio interattivo e osmotico di configurazione effettiva della vita sociale, senza il bisogno di un rimando (più o meno fedele) a un sostrato *veramente reale*, come quello economico-materiale. Sotto questo riguardo, la critica dell'ideologia sembra invece aderire a un paradigma ermeneutico in cui ci si dedica all'esegesi e all'interpretazione di testi, cioè a scoprire il significato autentico e a smascherare ogni interpretazione inautentica *di parole*⁵, impegnandosi quindi a congiuntamente ritrovare

⁵ Un revisore anonimo della prima versione di questo paper ha rimarcato, tra le altre cose, che simile affermazione «non è vera, perché in Marx l'ideologia è anzi tutto fantasmagoria e non ha nulla a che vedere con l'interpretazione dei testi» e che «c'è un errore teorico: un testo non è riconducibile a "parole" (l'autore dovrebbe prendere in considerazione l'apporto della linguistica strutturale nello sviluppo del paradigma ermeneutico)». Prese di per sé, le due osservazioni sono ovviamente corrette, ma per me – come prima cosa – il punto è un altro (come appunto Galloway mi sembra abbia ben rilevato): l'intento di denunciare una fantasmagoria intesa come rovesciamento della realtà che ne distorce la vera forma, ossia come immagine mistificante, è l'esito dell'applicazione alla società dell'idea per cui criticare equivale a indicare quale sia il *significato reale* di un testo, cioè a togliere di mezzo ogni immagine, spiegandola compiutamente attraverso riferimenti diretti a "cose" (economiche, nella fattispecie). Flusser (2006: 8-10) ritiene addirittura che il marxismo radicalizzi un simile slancio "iconoclasta" al punto da finire per fare dei testi stessi (di Marx, va da sé) qualcosa di irrepresentabile e impossibile da fissare in immagini: esso sarebbe un esempio eminente di quella «"testolatria"» che spinge a vivere, conoscere e valutare il mondo «in funzione dei testi». Poi, seconda cosa (banale ma rilevante), i testi tradizionalmente da interpretare si compongono non di immagini bensì di parole. Certo, è vero che lo strutturalismo ha contribuito a mettere in questione – in breve – un certo primato della referenzialità, probabilmente proprio perché ha insistito non sugli elementi atomici rappresentati dalle parole, bensì sul "tessuto differenziale" in cui esse stesse vengono a stagliarsi (lo discuto peraltro in Pezzano, 2019b); tuttavia, ritengo significativo che lo strutturalismo, pur essendo di per sé sempre espressione del *Linguistic Turn* in senso ampio, possa essere



una natura originaria e denaturalizzare un'incrostazione artificiosa: la società si presenta qui come un testo da leggere e decifrare correttamente (cfr. Galloway, 2013: 36-40, 53-56) – come un libro, non come uno schermo. In termini più sfumati, si potrebbe rilevare che la critica all'ideologia aderisce a un paradigma in cui la parola è cognitiva e apofantica, mentre l'esplicitazione dell'immaginario sociale si pone lungo il solco dell'attenzione ai modi di dire espressivi e non-apofantici, nei quali si tratta di *fare cose con le parole*.

Il fatto che oggi si vedano sempre più le immagini performare (cfr. Beegan, 2008; Grau, 2011) rende evidente – *socialmente saliente* – che in certa misura da sempre con le immagini si fanno cose, piuttosto che semplicemente rappresentare la realtà data: con le immagini *si fa la società*, la si è sempre fatta. Certo, questo “bombardamento” di immagini sembra andare verso la generazione di fenomeni immersivi (vedi Purgar, 2019), da TikTok ai visori VR (in attesa forse di scenari come quelli dipinti dalla puntata di Black Mirror intitolata *15 Millions of Merits* – S1, E2): essi consistono in forme di esperienza che si presentano come prive di mediazioni, cioè come trasparenti rispetto al loro carattere mediale (vedi Lingua, 2017), riproponendo la questione per certi versi tradizionale del carattere “fusionale” dell'immagine (cfr. perlomeno Bettetini, 2006; Lingua, 2006). Eppure, le immagini contemporanee invitano a prendere sul serio il carattere interattivo della loro forza performativa e ad andare fino in fondo nel vederle non come oggetti, cioè come un che di fisso e statico: occorre concentrarsi sul loro *dinamismo* e sulla loro veste *disposizionale*, tali per cui più che oggetto di lettura o dispositivo di incantamento, le immagini contemporanee sono *zone di interazione* – interfacce. In tal senso, le immagini digitali che popolano la società contemporanea sono innanzitutto «sistema» (Galloway, 2013: 56-62), nella misura in cui esse non solo agiscono, ma agiscono in rete, ossia *interagiscono*.

Insomma, questa condizione dall'alto coefficiente di immaginalità richiede di essere analizzata e ricostruita attraverso concetti che sappiano individuarne le specificità: “immaginario sociale” sembra poter assolvere a tale compito in maniera più funzionale rispetto a “ideologia”. Stante tutto ciò, è ora possibile concentrarsi sulla ricostruzione di alcuni tratti peculiari del paesaggio immaginario o immaginale del capitalismo contemporaneo, tenendo particolarmente conto proprio del suo carattere digitale.

ritrovato come ingrediente di fondo *allo stesso tempo* del superamento della tradizione critica marxiana, del ripensamento della semiotica in ottica extra-linguistica, dei vari pensieri “estetizzanti” del figurale, del simulacro e del finzionale, e – da ultimo – della svolta iconica. Ciò che intendo è che se c'è un apporto fondamentale della linguistica strutturale nello sviluppo del paradigma ermeneutico, esso potrebbe innanzitutto consistere nell'aver rivelato che l'intera tradizione ermeneutica si è costruita prendendo a modello la lettura di testi, ossia il linguaggio verbale (preso innanzitutto nella sua funzione ostensiva), tralasciando altri tipi di linguaggi, cioè trascurando forme espressive diverse da quella linguistiche e che non potevano nemmeno essere considerate propriamente linguaggi. Insomma, è anche allo strutturalismo che dobbiamo la consapevolezza che il campo dell'espressione è ben più ampio di quello dell'espressione linguistica, potendo esso includere persino l'espressione “visuale”, e che lo smascheramento dell'ideologia è un'operazione che è parte integrante del paradigma ermeneutico tradizionale. A ogni modo, ringrazio il revisore per l'insieme delle sue osservazioni e dei suoi suggerimenti.



2. La relazione nell'epoca della sua riproducibilità tecnica

2.1. Rapporti al lavoro

Uno dei filoni più originali e fecondi del marxismo contemporaneo si basa sulla ripresa del concetto di *General Intellect* e in esso si sostiene che l'intelletto generale occupa il cuore delle attività produttive contemporanee: la produzione capitalistica avrebbe ormai mobilitato, cioè «messo al lavoro» quell'insieme di «qualità più comuni, più pubbliche (più "informali") della forza-lavoro» che si apprendono nel «linguaggio», ossia nell'«agire comunicativo-relazionale» (Marazzi, 2002: 25). Saremmo così nel vivo di un passaggio tale per cui se nell'industria tradizionale o fordista lavoro e linguaggio, cioè interazione, erano separati, in quella contemporanea o post-fordista i due poli si saldano: si lavora parlando (interagendo) e parlando (interagendo) si lavora (vedi già Virno, 2001).

Mi spiego con un esempio. Ormai, è persino moneta comune osservare che qualsiasi individuo, al di là del lavoro effettivo da svolgere, deve essere prima di tutto imprenditore di se stesso: tra le altre cose, chiunque è così chiamato a compiti di *public relation*, *networking* e analoghi, ossia a dedicarsi innanzitutto a interagire e a curare la qualità delle proprie interazioni. Questo per qualsiasi imprenditore autonomo è cosa persino ovvia, ma lo è meno per chi non era abituato a concepirsi, sentirsi, considerarsi, percepirsi e immaginarsi come "soggetto d'impresa". D'altronde, non c'è annuncio di lavoro che non ponga l'accento sulle cosiddette *soft skills*: un qualsiasi *promoter* chiamato a lavorare per una giornata o mezza giornata deve possedere il requisito di una spiccata «intelligenza situazionale» (*sic!*). Non sembra così lontano il giorno in cui anche a un tecnico del telefono o a un idraulico saranno richieste simili competenze.

Prima di rimpiangere i bei tempi che furono, bisogna comprendere le dinamiche in atto. Guardando quindi la cosa in termini più ampi, il «capitalismo cognitivo» (cfr. perlomeno Fumagalli, 2007; Vercellone, 2006), o il «capitalismo dello spirito» (Mazzeo, 2019: 162), o ancora – con espressione più neutra – l'«economia della conoscenza» (vedi perlomeno Rullani, 2004) si contraddistinguono per il fatto che la produzione (nonché l'accumulazione, in termini marxiani) è da un lato distribuita e diffusa e dall'altro lato incentrata su facoltà "intellettuali". Perciò, il lavoro al centro delle società contemporanee, o – sempre in ottica marxiana – il lavoro che produrrebbe effettivo valore o surplus, è di natura genericamente immateriale (vedi già Gorz, 2003): esso sollecita creatività, innovazione, comunicazione, marketing, conoscenza, espressività, apprendimento, intelligenza, immaginazione e così via. In sintesi, l'uomo diventa capitale fisso della produzione.

Un caso emblematico – ormai discretamente diffuso anche in Italia – è quello dello *streamer*, che da una parte produce sfruttando creatività, capacità comunicativa, socialità, *knowledge*, empatia e annessi, e dall'altra parte vende il proprio *merchandising*



attraverso servizi on-line che permettono di creare “valore aggiunto” a prodotti anche di bassa fattura (lavorati da manodopera di paesi ancora ampiamente “fordisti”) semplicemente facendoci stampare sopra il proprio *brand* (un logo, un disegno, una firma, uno slogan, ecc.). Tutto questo lavoro, si può ben dire, è di natura *immaginale*, ma non perciò irreale o meno reale: non solo perché comporta fatiche di varia natura (come fanno per esempio anche i vari *graphic designer*), ma anche perché *produce qualcosa*, cioè ha effetti reali. Questo lo si vede anche in quella che potrebbe essere considerata la “produzione reale”: nel momento in cui, poniamo, fare il pane diventa un’abilità “standard”, persino un panettiere si trova a dover aggiungere un surplus di creatività culinaria e commerciale per differenziare il proprio prodotto e trovarsi la propria “fetta di mercato” – d’altronde, il cuoco come mestiere creativo è uno dei trend degli ultimi anni: si mangiano esperienze.

Con tutto questo lavoro immateriale, in fondo, si producono e scambiano rapporti, prima ancora o a fianco di oggetti: la merce non è più una cosa, bensì è una relazione; dai rapporti di lavoro si passa – per essere icastici – ai rapporti al lavoro. Tutto questo dipende dall’esistenza prima e dalla diffusione poi di macchine in grado di produrre tecnicamente interazioni: oggi, per lavorare, spesso *basta un PC*. Da questo punto di vista, l’espressione *smart working* – che con la pandemia del Covid-19 è diventata comune persino in Italia – sembra condensare bene questa unione tra lavoro cognitivo-immateriale o intellettuale-creativo (*smart* nel senso di “intelligente”) e lavoro telematico-informatico.

Senza dubbio, quando si parla di capitalismo si parla di rapporti di produzione, dunque economici, dipendenti da una certa forma di organizzazione sociale (la divisione in classi), che rende possibile lo sfruttamento e l’accumulazione. Eppure, l’elemento veramente dirompente della contemporaneità è la natura radicalmente nuova dei mezzi di produzione: il capitalismo cognitivo, immateriale, simbolico, ... è innanzitutto un «capitalismo digitale» (cfr. Wilkie, 2011: 50-121; Zukerfeld, 2017), in cui le macchine produttive fondamentali (non certo le uniche *tout court*) sono le macchine *informatiche*. Il regime produttivo di tipo post-industriale è insomma incentrato su forme di produzione immateriali e incorporee che si “aggrumano” in prodotti finali che hanno non la forma di oggetti materiali, bensì quella di entità immateriali come informazioni e programmi: è una produzione “psichica” piuttosto che “somatica”. Per comprendere la peculiarità della produzione contemporanea, occorre allora soffermarsi su alcune caratteristiche salienti delle ICT.

Usando i canonici termini di Marcuse, tecnica e tecnologia certo non sono concetti coestensivi: una cosa è la *techne* quale apparato strumentale e un’altra è il suo *logos* inteso come maniera di configurarlo e disporlo socialmente. Al contempo, però, alle trasformazioni tecnologiche *si associano* sempre mutamenti di natura non solo socio-economica, ma anche – aspetto che qui mi interessa maggiormente – culturale,



immaginale e financo ontologica⁶. Se i rapporti possono essere messi al lavoro, è perché esistono macchine che consentono anzi richiedono questo, e tale condizione comporta un ripensamento del modo stesso in cui si considera se stessi, la società e il mondo: del modo in cui si immagina socialmente. Non intendo declinare in chiave “tecno-centrica” il rapporto struttura-sovrastuttura, come se la tecnologia fosse il fattore-guida delle dinamiche sociali; piuttosto, voglio insistere sul fatto che la tecnologia – compresa dunque quella informatico-digitale – ha inevitabilmente un impatto “sociogonico” e persino “antropogonico”. In tal senso, in un capitalismo digitale si immaginerà “digitalmente” – come sto per spiegare.

Due libri su una scrivania sono oggetti con un confine ben definito e riconoscibile, come se ci fosse un muro a separarli; due smartphone su quella stessa scrivania sono apparentemente simili ai libri, ma tra di essi sembra piuttosto esserci una membrana porosa: essi comunicano, si connettono e concatenano, si scambiano informazioni – interagiscono. Il fatto è banale, ma non sono banali i suoi effetti sulla nostra intera esistenza, dunque anche sul modo in cui guardiamo a essa, in cui la immaginiamo.

2.2. *Macchine che pensano*⁷

Partiamo dall’idea tanto semplice quanto rivoluzionaria espressa dalla teoria dell’informazione: l’informazione non è né materia, né energia, ma è qualcosa di autonomo e misurabile, al di là di quale oggetto, cosa od organismo essa riguardi. Esattamente come si è preso a commisurare il peso di entità diverse (libri, tessuti adiposi, verdure, ossa, persone, ecc.: *1kg è sempre 1kg!*), così si comincia a poter commisurare l’informazione di entità diverse: elettroni, fotoni, segnali stradali, segnali di fumo, chip, campi magnetici, cervelli, ecc. (*1 bit è sempre 1 bit!*). In tal modo, i comportamenti di un cristallo, di un pollo o di un broker diventano commensurabili: pomodori, giraffe, umani, alveari, colonie di batteri, foreste, città, ecc. sono comunque tutti traducibili in flussi ordinati di dati, indipendentemente dalla loro complessità.

Gli organismi si presentano così come *infor*g (organismi informazionali): sistemi informativi che compiono – nei modi più svariati – le operazioni fondamentali e universali di ricevere, generare, immagazzinare e processare informazioni. In questa prospettiva “infocentrica”, qualsiasi cosa può, data una certa scala, essere raffigurata

⁶ Già la metafisica platonica, matrice di ogni rappresentazione astratta di una realtà di ordine superiore e separata dalle cose, sarebbe influenzata da due modelli tecnologici: “la proiezione taumaturgica di ombre dritte e la proiezione colorata e rovesciata in camera nera”, accomunate dal fatto che “l’informazione proiettata è degradata, l’imitazione è sempre inferiore al modello”. Ai tempi di Platone, “le tecniche impiegate per modulare e amplificare comportavano un’enorme perdita di informazione”, così che “la teoria dell’imitazione è stata influenzata dagli esempi della modulazione artificiale di cui egli era a conoscenza”. Questo esemplificherebbe “l’importanza degli schemi tecnologici sul pensiero filosofico” (Simondon 2010: 193-194): perché oggi non dovrebbe valere altrettanto?

⁷ Alcuni dei punti toccati in questo e nel successivo sottoparagrafo sono stati discussi in Pezzano 2019b; 2020a; 2020b, a cui rimando per più diffusi riferimenti.



come un sistema informativo: da un edificio a un vulcano, da una foresta a una cena, dal cervello a una società, da una stella a una pietra, da un libro a un quadro, da un individuo a una cultura. «La mano invisibile dell'informazione è la grande artefice del mondo naturale e sociale» (Marijuan, 2004: 15)⁸, al punto che – emblematico il caso di Hayek, non a caso attento studioso della cibernetica – le stesse dinamiche di mercato possono essere rilette in termini informazionali: ecco che, per esempio, il prezzo cessa di essere l'indice del valore di lavoro/surplus e diventa il segno informativo delle aspettative degli agenti economici.

Come sempre capita, alla scienza si accompagna la tecnica e viceversa: alla scienza dell'informazione si affiancano le macchine dell'informazione, che sono – in estrema sintesi – *macchine della memoria* (si pensi a penne USB, schede SD, hard disk, e così via). In un'automobile troviamo qualcosa come un motore a scoppio, cioè un certo numero di “cavalli” che muovono i propri corpi per spostare il corpo dell'autovettura; in un PC troviamo qualcosa come una scheda madre o un microprocessore, cioè una certa capacità di memoria o una certa potenza di calcolo. Da un lato si esprime una forza “corporea”, dall'altro lato si esprime una forza “mentale”: lì si genera movimento, qui si gestisce informazione.

Se un motore a vapore converte energia chimica in energia meccanica e un motore elettrico converte energia elettrica in energia meccanica e viceversa, una macchina dell'informazione, dal canto proprio, non converte una forma di energia in un'altra, bensì un'informazione di un dato tipo in un'informazione di un altro tipo. Il telefono trasporta la voce trasformando onde sonore in variazioni di corrente elettrica, poi in onde elettromagnetiche e viceversa, ma lo fa conservando l'informazione, che appunto viaggia da un punto a un altro. O, ancora, un transistor non lavora attraverso un movimento delle sue parti, a differenza del motore di una macchina a vapore (macchina termodinamica), o dell'orologio (macchina meccanica), né sposta un oggetto; eppure esso *sta lavorando*: sta svolgendo – con un dispendio minimo di energia, rispetto per esempio a una macchina a vapore – un compito “spirituale”, “cibernetico”, che consiste in operazioni di controllo, supervisione, monitoraggio, computazione e così via, come testimoniano le varie centraline elettroniche dei mezzi di trasporto – sino ad arrivare alla *driverless car*.

Nell'inverno del 1950, dopo il settimo convegno dei cibernetici svoltosi in primavera, il Times titolava in copertina *The Thinking Machine*, riferendosi ai primi computer, ma i cibernetici si mostrarono perplessi: dire che «queste macchine sono cervelli e che i nostri cervelli non sono altro che macchine calcolatrici» equivarrebbe a dire che «il telescopio è un occhio o un bulldozer è un muscolo». Avevano ragione, perché non è che un computer è un cervello o un telescopio è un occhio: il fatto è

⁸ A p. 8 possiamo leggere: «l'esistenza vivente è informazionale. La comprensione della “mano invisibile” dell'informazione non dovrebbe basarsi esclusivamente su un vasto catalogo di processi computazionali e modelli che si rivolgono agli eventi fisico-molecolari, ma anche sul dare un senso integrato ai modi di esistenza differenziati che un sistema vivente mette in atto».



piuttosto che le macchine che lavorano “fisicamente” *esternalizzano* le nostre forze “dure”, ossia le capacità corporee in senso ampio, mentre le macchine che lavorano “spiritualmente” *esternalizzano* le nostre facoltà “molli”, ossia le capacità cognitive e volitive in senso ampio, che richiedono innanzitutto memoria. Dall’oggettivazione, estroflessione o esteriorizzazione della mano (del corpo), si passa allora a quelle del cervello (dell’anima): non a caso, “la rete” viene ormai comunemente dipinta come un’estensione del sistema nervoso, cioè come un’oggettivazione di qualcosa che prima sarebbe stato esclusivamente interiore – *almeno in apparenza*: com’è ormai noto, tra le “cerebrotecniche” della storia si possono annoverare anche la scrittura e il suo “upload” tramite la stampa.

Alla luce di ciò, una prima conseguenza fondamentale delle ICT è che esse generano una nuova ferita al narcisismo umano: dopo essere stati spodestati dal centro dell’universo da Copernico, dal centro della natura da Darwin e dal centro dell’autocoscienza da Freud, Turing ci avrebbe infine (*a oggi*) deposto dalla posizione privilegiata ed esclusiva che avevamo nel regno del ragionamento logico, della capacità di processare informazioni e di agire in modo intelligente (cfr. Floridi, 2012: 10-11; 2017: 99-106; in chiave letteraria, McEwan, 2019: 76; ma vedi altresì Sloterdijk, 2001: 267-291).

Pertanto, muta il modo in cui immaginiamo noi stessi e il rapporto con gli altri, umani come non-umani: muta la maniera stessa in cui consideriamo l’umano. Ma c’è ancora dell’altro: si è evidenziato il paradosso per cui il tentativo di comprendere in maniera adeguata un concetto che è ormai parte integrante della scienza standard (appunto quello di informazione) sembra esigere un riesame persino dell’intera struttura filosofica della conoscenza umana sino a oggi trasmessa (cfr. Wu, Brenner, 2013; 2014), sì che un modo di pensare incentrato su di esso si candida «per la forza suggestiva e il grande effetto d’attualità, al ruolo di teoria-guida del panorama culturale che si sta aprendo» (Longo, 2020). Saremmo insomma nel pieno di una vera e propria «informatizzazione della visione del mondo» (De Mul, 1999), che ha la medesima portata della meccanizzazione della visione del mondo che ha accompagnato lo sviluppo della scienza moderna (la fisica newtoniana): inevitabilmente, tutto questo investe anche il nostro immaginario.

2.3. *L’informatizzazione dell’immaginario*

Le ICT esigono dunque una trasformazione radicale della comprensione di noi stessi come della realtà, ossia una *riontologizzazione* del mondo, capace di far lasciare alle spalle una visione del mondo e una concezione della natura ultima della realtà di tipo moderno-newtoniano, in cui il catalogo della natura ospita *cose* come automobili, edifici, mobili, abiti, martelli, pietre, orologi, cristalli, corpi, ecc. Simili enti non interagiscono: non comunicano, non apprendono o non memorizzano. Invece, in un mondo interpretato in termini conformi alle ICT, cioè propriamente informazionali, *ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale*: le entità perdono la propria



connotazione fisica in senso materiale e il criterio di esistenza è non più l'essere immutabile e stabile o l'essere percepibile e rappresentabile, bensì l'essere potenzialmente soggetto a interazione e oggetto di interazione, ossia l'*interagibilità* o *interattività* (cfr. Floridi, 2012: 13-15, 19-22; 2017: 44-59).

In breve, grazie alle ICT «le interazioni diventano sempre più fondamentali delle cose»: dalla centralità del *being*, degli enti e delle cose, si passa alla centralità dell'*-ing*, delle relazioni e dei processi, appunto delle interazioni (Floridi 2017: 210). Bisogna dunque riconoscere che «la telecomunicazione rappresenta un concetto di spessore ontologico»: essa afferma – tanto teoricamente quanto praticamente – la centralità di «affari a distanza, aiuti a distanza, obblighi a distanza, conflitti a distanza», ossia dell'*«actio in distans»* (Sloterdijk, 2006: 230), dunque delle interazioni, che sono immateriali eppure assolutamente reali, ancorché in maniera diversa rispetto agli oggetti (cfr. anche Watzlawick, 2018: 13).

Le ICT segnano così la fine dei «prodotti unilaterali», nella misura in cui «tutto è ormai incluso in forme di pensiero e azioni post-unilaterali», entro cui «la risonanza» si configura come «un fenomeno più profondo» rispetto all'*«originarietà»* e alla «monocausalità» (Sloterdijk, 2006: 244). Osservare questo comporta il riconoscimento della dissoluzione della «metafisica del mittente forte» (cfr. Sloterdijk, 2018a: 613-727), la quale – in prima battuta – determina il «primato di chi prende» (Sloterdijk 2018d: 291-292), ma – in seconda battuta e più profondamente – porta con sé anche la fine della metafisica del ricevente forte. In definitiva, viene meno «il primato del mittente e del ricevente» (Galloway, 2013: 30) e può cominciare una vera e propria metafisica delle interazioni (cfr. Candiotti, Pezzano, 2019): si può così iniziare a immaginare *sub specie interactii*, ospitando un mittente e un ricevente «indeboliti» perché per così dire «incrinati» da ciò che sta dinamicamente *tra* di loro.

A insistere su questo processo di «indebolimento della cosa» era già stato notoriamente il cosiddetto «pensiero debole», nella cui ottica – fatto non sufficientemente considerato nel dibattito – simile processo era stato esplicitamente correlato con l'andamento della «quarta rivoluzione». Da questo punto di vista, l'idea che il pensiero debole, politicamente incapace di andare oltre a una sterile decostruzione (vedi Esposito, 2016: 147; 2018: 131), abbia finito per tradire il proprio desiderio di farsi «puro da ogni ideologia» e per figurare così come «il portatore d'acqua alla metafisica del capitalismo avanzante» (Mazzeo, 2019: 6) coglie un punto nevralgico – al netto del consueto tono demistificatorio di chi adotta il lessico dell'ideologia.

Infatti, il punto di partenza del pensiero debole era il bisogno di un'*«ontologia dell'attualità»* capace di interpretare un'epoca, ossia di «mettere in forma un sentire diffuso circa il senso dell'esistenza attuale in una certa società e in un certo mondo storico» (Vattimo, 2003: 93). Oggi la società sarebbe definita proprio dalle «tecnologie della comunicazione», macchine che raccolgono e trasmettono informazioni, e dalla correlata «mediatizzazione» dell'esistenza: ne seguono «trasformazioni molto radicali del modo di vivere la soggettività» unite a «vere e proprie svolte nel "senso



dell'essere"» (Vattimo, 2000: 24, 3). Quando la «tecnologia socialmente egemone» è quella «elettronica», avviene infatti l'«indebolimento» del principio di realtà» (Vattimo, 2003: 27), che si presenta «con caratteri più molli e fluidi» (Vattimo, 2000: 82-83; cfr. 2012: 46): viene intaccata l'«identificazione metafisica dell'essere con l'oggetto, con la stabilità strutturale del "dato"», con la «presenza» (Vattimo, 2000: 99-100).

Tale «derealizzazione» (Vattimo, 2000: 116-117) sfocia in una «rirealizzazione», che produce un modo differente di essere reale: le interazioni diventano parte costitutiva dell'orizzonte di presenza. Il «significato ontologico» – immaginario o immaginale, possiamo qui dire – delle ICT è allora «l'alleggerimento dell'essere»: al centro si trova «un processo di rimandi» che non si rifà alla «struttura dell'oggetto» (Vattimo, 2000: 97-98), ma si dipana in una rete senza un unico centro, una «realtà interattiva» (Vattimo, 2000: 103-104; cfr. 1999: 55). In essa, l'essere si dissolve nel «valore di scambio», inteso ermeneuticamente come «trasmissione e interpretazione di messaggi» (Vattimo, 1999: 29, 35-36; cfr. 2001: 31-32, 183), ossia come *interazione*, posta la «radicalizzazione dell'ermeneutica» in una «teoria della comunicazione generalizzata» (Vattimo, 2001: 168-170). Se si resta «fedeli al mondo mediatico» accogliendone le implicazioni ontologiche (Vattimo, 2000: 109; cfr. 1999: 17-20, 187-189; 2012: 67-74), la realtà smette di essere fatta di *cose*, «ciò che è stabile, fisso, permanente» (Vattimo, 2000: 19): liberi della convinzione che non ci sono altro che «presenze misurabili, manipolabili, sostituibili», si smette di credere all'esistenza di un «dato oggettivo che sta al di sotto, al di là» della mediazione, dell'«incrociarsi» e «contaminarsi» (Vattimo, 2000: 14-16; cfr. 2003: 18).

La «dissoluzione dell'oggettività degli oggetti» (Vattimo, 2012: 132) scardina l'essere come presenza «irrigidita nell'oggettività» (Vattimo, 2001: 129), superando lo schema base della metafisica, «la relazione oppositiva tra soggetto e oggetto» (Vattimo, 2012: 131; cfr. 2001: 189-193): quando dunque a fare epoca è la tecnologia della comunicazione, che «raccolge, organizza e distribuisce informazioni» (Vattimo, 2012: 132; 1999: 22) e non più la tecnologia «meccanica del motore», che va «unidirezionale dal centro alla periferia», si intravede la dissoluzione della «rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto» (Vattimo, 2003: 26).

Il pensiero debole aveva dunque già ben colto che l'esistenza di una «una macchina al di qua del confine tra "oggetto" e "soggetto"» (McEwan, 2019: 251) apre uno scenario in cui «ogni soggetto diviene oggetto; ogni oggetto diviene soggetto», così che «la vecchia divisione soggetto-oggetto non tiene più» (Serres, 2010: 71). Il pensiero debole, ancora, aveva già compreso che «ciò che vi è di fondamentalmente nuovo nella cibernetica è proprio il fatto che essa non analizza le proprietà di elementi isolati, bensì le interazioni tra queste componenti», così che «il punto di osservazione si sposta dall'individuo al *rapporto* tra individui come fenomeno *sui generis*»: con le ICT, diventa *materialmente possibile* passare «dal monadico al campo dell'interazione tra monadi», cosa tutt'altro che banale, in quanto verrebbe persino a traballare quel «fondamento monadico» su cui «poggia la tradizione del pensiero occidentale», che «divide il mondo in soggetto e oggetti» e «si riflette nella struttura delle lingue indoeuropee»,



tanto da essere «a partire da Aristotele, lo schema base della logica classica» (Watzlawick, 2018: 10, 12, 15).

Le ICT segnano allora il momento in cui per la relazione comincia «l'epoca della sua riproducibilità tecnica»: ne segue che «il relazionismo caratterizza le condizioni di oggi e di domani sul piano logico e pragmatico» (Sloterdijk, 2018c: 409). Ecco dunque che il nostro immaginario è sollecitato e incalzato dall'urgenza di mettere al centro la relazione, che in maniera oggi sorprendente Duns Scoto descriveva come *ens debilissimum* (cfr. Agamben, 2012: 217, 342): in senso oggettuale, essa è persino un non-ente, ma si rivela al contempo un "ente fortissimo", se concepito e immaginato *iuxta propria principia*. In definitiva, potremmo dire che l'"interrelazionalismo" o "interazionismo" sembra caratterizzare le condizioni di oggi e domani anche sul piano immaginale, che in questa corsa al *mind the gap!* può forse essere in vantaggio rispetto ad altri piani della nostra esperienza (come quelli strettamente concettuale, etico, politico, ecc.): in fondo, l'immaginario è per sua stessa struttura quel "luogo virtuale" nel quale soggetti e oggetti fanno posto a interscambi e interazioni, in cui il dentro e il fuori si scambiano di posizione, in cui individuo e società si compenetrano attivamente. In fondo, la *phantasia* ha per sua stessa natura la veste dell'interfaccia, se vero che essa è al contempo il luogo del libero gioco dell'interiorità, «un posto dove ci piove dentro» e «una specie di macchina elettronica che tiene conto di tutte le combinazioni possibili» (Calvino, 2002: 91, 102).

Bibliografia

- Agamben G. (2014), *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, Vicenza, Neri Pozza.
- Anders G. (2008), *La catacomba molussica*, Milano, Lupetti.
- Baricco A. (2018), *The Game*, Torino, Einaudi.
- Beck U. (2010), *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza.
- Beegan G. (2008), *The Mass Image*, New York, Palgrave.
- Bettetini M. (2006), *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari, Laterza.
- Bredenkamp H. (2015), *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Milano, Cortina.
- Calvino I. (2002), *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Bruno Mondadori.



Candiotto L., Pezzano G. (2019), *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Genova, il nuovo melangolo.

Castells M. (1998), *The Information Age: Economy, Society and Culture. III. The End of the Millennium*, Oxford, Blackwell.

De Mul J. (1999), *The Informatization of the Worldview, Information, Communication & Society*, II (1): 69-94.

Deleuze G. (2000), *Pourparler*, Macerata, Quodlibet.

Dewey J. (1958), *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale*, Firenze, La Nuova Italia.

Eagleton T. (1994), *Ideology*, London, Verso.

Esposito R. (2016), *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi.

Esposito R. (2018), *Termini della politica. II. Politica e pensiero*, Milano-Udine, Mimesis.

Esposito R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.

Ferraris, M. (2015), *Mobilitazione totale*, Laterza, Roma-Bari.

Floridi L. (2012), *La rivoluzione dell'informazione*, Torino, Codice.

Floridi L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, Cortina.

Flusser V. (2006), *Per una filosofia della fotografia*, Milano, Bruno Mondadori.

Fontcuberta J. (2018), *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia*, Torino, Einaudi.

Fraser N. (2019), *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Roma, Meltemi.

Fumagalli A. (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Roma, Carocci.

Galloway A.R. (2013), *Love of the Middle*, in A.R. Galloway, E. Thacker, M. Wark, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, 25-76, Chicago, University of Chicago Press.

Gorz A. (2003), *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri.



- Grau O., ed. (2011), *Imagery in the 21st Century*, Cambridge, MIT Press.
- Griffero, T. (2010), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari, Laterza.
- Han B.-C. (2016), *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Roma, Nottetempo.
- Han B.-C. (2019), *Che cos'è il potere?*, Roma, Nottetempo.
- Jaeggi R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp.
- Jaeggi R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Lingua G. (2006), *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Milano, Medusa.
- Lingua G. (2012), *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa, ETS.
- Lingua G. (2017), *Immagini e parole. Per una critica del ruolo del visuale nella società contemporanea*, R. Trinchero, A. Parola (a cura di), *Educare ai processi e ai linguaggi dell'apprendimento*, 238-250, Milano, Franco Angeli.
- Lipovetsky G. (2019), *Piacere e colpire. La società della seduzione*, Milano, Cortina.
- Longo G.O. (2020), *L'informazione principio primo? Lineamenti di filosofia digitale*, L. Taddio, G. Giacomini (a cura di), *Filosofia del digitale*, Milano-Udine, Mimesis.
- Lordon F. (2015), *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi.
- Marazzi C. (2010). *Il comunismo del capitale. Biopolitica, finanziarizzazione dell'economia e appropriazioni del comune*, Verona, Ombre Corte.
- Marijuan P.C. (2004), *Information and life: Towards a Biological Understanding of Informational Phenomena*, *Triple7-c*, II (1): 6-19.
- Matteucci, G. (2019), *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Roma, Carocci.
- Mazzeo M. (2019), *Capitalismo linguistico e natura umana. Per una storia naturale*, Roma, DeriveApprodi.



- McEwan I. (2019), *Macchine come me e persone come voi*, Torino, Einaudi.
- Mirzoeff N. (2015), *How to See the World*, London, Penguin.
- Mitchell W.J.T. (2004), *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mondzain M.J. (2011), *Il commercio degli sguardi*, Milano, Medusa.
- Neri V. (2016), *Etica dell'immaginario sociale. Paradigmi a confronto*, Pisa, ETS.
- Pezzano G. (2017), *Divenire. Piccolo lessico filosofico della trasformazione, Thaumazein*, 4: 67-124.
- Pezzano G. (2018), *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, Pisa, ETS.
- Pezzano G. (2019a), "Immanenza": una buzzword filosofica? Tra critica all'immanenza e critica immanente, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 2: 107-125.
- Pezzano G. (2019b), "I" come isola, informazione, interazione. Gli arcipelaghi come segno della realtà, *Lexia. Rivista di semiotica*, 35-36: 125-140.
- Pezzano G. (2020a), Un morto in discreta salute. Verso una nuova immagine dell'umano, C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo (a cura di), *Trasformazioni del concetto di umanità*, 247-275, Roma, Inschibboleth.
- Pezzano G. (2020b), L'ontologia nell'epoca della riproducibilità tecnica del pensiero e della relazione, *Mechane. International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology*, 1 (in pubblicazione).
- Pezzano G. (2021), Régime scopique et régime synesthésique. La culture visuelle moderne et hypermoderne, G. Lingua, A. De Cesaris (eds.), *Technologies de la visibilité. De l'image ancienne à l'image hypermoderne*, Milan, Mimesis International (in pubblicazione).
- Pinotti A., Somaini A. (2016), *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino, Einaudi.
- Purgar K. (2019), *Pictorial Appearing: Image Theory After Representation*, Bielefeld, Transcript.



Purgar K. (2020), *Iconologia e cultura visuale. W.J.T. Mitchell, storia e metodo dei visual studies*, Roma, Carocci.

Rancière J. (2016), *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, Roma, DeriveApprodi.

Rullani E. (2004), *Economia della conoscenza*, Roma, Carocci.

Searle J. (2000), *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Milano, Cortina.

Serres M. (2010), *Tempo di crisi*, Torino, Bollati Boringhieri.

Simondon G. (2010), *Communication et information. Cours et conférences*, Chatou, Les Éditions de la Transparence.

Sloterdijk P. (2001), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Milano, Bompiani.

Sloterdijk P. (2006), *Il mondo dentro il capitale*, Roma, Meltemi.

Sloterdijk P. (2018a), *Sfere II. Globi*, Milano, Cortina.

Sloterdijk P. (2018b), *Sfere III. Schiume*, Milano, Cortina.

Sloterdijk P. (2018c), *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'età moderna*, Milano-Udine, Mimesis.

Sloterdijk P. (2018d), *Dopo Dio*, Milano, Cortina.

Sloterdijk P. (2019), *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Venezia, Marsilio.

Szendy P. (2017), *Le Supermarché du visible. Essai d'iconomie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Vattimo G. (1999), *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.

Vattimo G. (2000), *La società trasparente*, Milano, Garzanti.

Vattimo G. (2001), *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, Garzanti.

Vattimo G. (2003), *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti.



- Vattimo G. (2012), *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti.
- Ventura R.A. (2019), *La guerra di tutti. Populismo, terrore e crisi della società liberale*, Roma, Minimum fax.
- Vercellone C. (2006), *Capitalismo cognitivo*, Roma, manifestolibri.
- Virno P. (2001), *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi.
- Watzlawick P. (2006), Componenti di "realtà" ideologiche, P. Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, 177-210, Milano, Feltrinelli.
- Watzlawick P. (2018), *Il codice del Barone di Münchhausen. Ovvero: psicoterapia e "realtà"*, Milano, Feltrinelli.
- Wilkie R. (2011), *The Digital Condition: Class and Culture in the Information Network*, New York, Fordham University Press.
- Wu K., Brenner J.E. (2013), The informational stance. Philosophy and Logic. I. The basic theories, *Logic and Logical Philosophy*, 22: 453-493.
- Wu K., Brenner J.E. (2014), The informational stance. Philosophy and Logic. II. From physics to society, *Logic and Logical Philosophy*, 23: 81-108.
- Žižek S., ed. (1995), *Mapping Ideology*, London, Verso.
- Žižek S. (2014), *Fare i conti con il negativo. Kant, Hegel e la critica dell'ideologia*, Genova, il melangolo.
- Zukerfeld M. (2017), *Knowledge in the Age of Digital Capitalism: An Introduction to Cognitive Materialism*, London, University of Westminster Press.

Lo spirito del capitalismo. Un concetto ancora attuale? Spunti di riflessione a partire dall'analisi di Werner Sombart

Authors Ilaria Iannuzzi

ilaria.iannuzzi@uniroma1.it

Dipartimento di Scienze Politiche | Sapienza Università di Roma

Abstract *The spirit of capitalism. A still useful concept? Suggestions from Werner Sombart's analysis.* The paper aims to investigate, from a theoretical point of view, the usefulness of the concept of "spirit of capitalism" and its connections with the social imaginary in the sociological debate, using, as starting point basis for critical reflection, the conceptualization elaborated by the German sociologist Werner Sombart. Is it still possible to find a spiritual dimension in today's capitalism? And what about the capitalistic spirit of the first capitalism? The paper aims to understand if and how the classical sociological reflection may provide valid answers to these questions.

Keywords Werner Sombart | spirit | capitalism | classical sociology | bioeconomy





1. Premesse introduttive

Le riflessioni che tale elaborato si propone di condividere ruotano intorno al concetto di “spirito del capitalismo”, alla sua utilità e alla sua attualità nel panorama sociale contemporaneo. Punto di partenza della presente analisi è la disamina del sociologo tedesco Werner Sombart. L’obiettivo che ci si prefigge consiste nel tentativo di tracciare dei possibili percorsi teorici e avviare delle suggestioni, non prima, però, di aver messo al sicuro una premessa, che è poi anche una consapevolezza, a dir poco doverosa, sulla categoria dello spirito: e cioè che si tratti, come noto, di una categoria concettuale particolarmente esplorata nel corso del XIX e del XX secolo e che le acquisizioni alle quali si è giunti nel corso del tempo potranno essere qui solo sommariamente riassunte, ma tutte il più possibile temperate.

Ci basti ricordare la centralità del concetto di spirito negli impianti teorici hegeliano e kantiano¹, i rilevanti influssi neoplatonici e quelli derivanti dalla filosofia dei valori e dall’idealismo italiano, o ancora l’enorme influenza che il dibattito sul metodo tra scienze dello spirito e scienze della natura ebbe su Sombart e che lo condusse a schierarsi senza esitazione dalla parte delle scienze dello spirito (Izzo, 1974), le uniche, secondo l’Autore, in grado di permettere al soggetto di intendere i significati specifici della realtà storico-sociale che egli vive, sia pure in maniera solo in parte coincidente con il suo amico e collega Max Weber².

Impostare, dunque, l’analisi del fenomeno del capitalismo a partire dall’idea di spirito significa soffermarsi sulla dimensione del comprendere cosa sia lo spirito del capitalismo, ovvero di cosa sia fatto, da dove derivi e come si traduca in

¹ Da Kant, ad esempio, l’Autore riprende l’idea dello spirito come “requisito proprio dell’uomo in quanto tale, della sua capacità dell’anima” (Iannone, 2013: 177), formulata nel concetto di spirito soggettivo. Pur non considerando lo spirito come un sinonimo di ragione, manifesto è il riferimento all’idea kantiana dello spirito come potere produttivo e originalità creativa della ragione. A Hegel si deve, come noto, la distinzione tra spirito soggettivo e spirito oggettivo che Sombart riprenderà nel suo tentativo di delucidazione del particolare significato da egli attribuito al concetto di spirito (Gehlen, 1961). Di derivazione hegeliana appaiono anche l’idea di uno spirito sovraperonale e quella dell’opposizione alla necessità – dunque della libertà – come caratteristica che differenzia lo spirito dalla materia (Kenny, 2013). Dall’approccio hegeliano sembra derivare altresì la sensibilità sombartiana per i “fenomena” che, nell’impianto dell’Autore, divengono i “fatti” attraverso i quali poter afferrare lo spirito che dietro a essi si cela (Iannone, 2013). In tal senso, manifesto è il peso della fenomenologia di Husserl all’interno dell’impostazione sombartiana (Cavalli, 1969; Paci, 1961; 1974).

² La riflessione di Werner Sombart sul concetto di spirito trae, come noto, rilevante ispirazione dall’intensa ondata spiritualista che si sviluppò agli inizi del ventesimo secolo e che trovò nella Germania dell’epoca un fertile terreno di dibattito, permeando numerosi e differenti ambiti del sapere, passando per la teologia e la filosofia, sino a giungere all’arte, alla medicina e alla neurologia (Iannone, 2013). La trattazione operata dall’Autore relativamente alla categoria dello spirito trova inevitabilmente spunto e linfa vitale dall’impianto filosofico dello spiritualismo, in particolare di matrice francese, che si affermò nel corso dell’Ottocento per opera, tra gli altri, di Maine de Biran (1803), Bergson (1896) e Blondel (1893).



comportamenti concreti. Analizzare lo spirito significa, in questo senso, anche cogliere la natura simbolica del sistema economico capitalistico, ovvero cogliere non tanto e non soltanto la dimensione puramente materiale del capitalismo, ma anche e soprattutto la sua natura costituita da narrazioni, rappresentazioni, credenze, che rimandano alla sfera dell'immaginario sociale. Una natura, in altri termini, disconosciuta laddove si reputi il mercato come il mero luogo dello sterile incontro tra domanda e offerta mediato dalla moneta.

È a partire dalle dinamiche in questione che si articolano queste brevi riflessioni, attraverso le quali ci si domanda se – e in che termini – sia possibile scorgere ancora, all'interno del capitalismo dei nostri giorni, quella stessa matrice spirituale dalla quale tale sistema economico ha avuto principio e quali siano i cambiamenti in atto.

2. Lo spirito nella riflessione sombartiana

Per procedere in tale direzione, è inevitabile, in prima battuta, tentare di definire cosa si intende, più nello specifico, nella concezione sombartiana con il concetto di *spirito del capitalismo* e, prima ancora, di *spirito tout court*. Come estremamente complesso e insufficiente risulta il tentativo di racchiudere all'interno di un'unica enunciazione le innumerevoli sfumature e i molteplici significati che il concetto di spirito in quanto tale ha assunto nei secoli – come testimonia la pluralità di interpretazioni che nel tempo sono state elaborate –, allo stesso modo, qualsiasi definizione univoca che si tentasse di fornire della categoria dello spirito in Sombart, risulterebbe inevitabilmente riduttiva. Ciò che emerge come costante sembra essere la connessione tra lo spirito e la dimensione dei valori, del senso e del significato che l'essere umano attribuisce alla realtà che lo circonda. È attraverso lo spirito – in quanto caratteristica esclusivamente umana – che i “fatti” da insensati diventano significativi.

Lo spirito rappresenta, a detta dell'Autore, “ciò che rende l'uomo umano”, ovvero ciò che gli permette di essere tale e che lo distingue dall'animale. Lo spirito, da questo punto di vista, non è un semplice sinonimo di quelle caratteristiche che la letteratura filosofica e sociologica avevano sino a quel momento considerato tipicamente umane – ovvero la “ragione”, l’“intelligenza”, l’“intenzionalità”, l’“attività del pensare” –, ma è ciò che, a monte, fa sì che esse possano esistere. È, potremmo dire, quella capacità in potentia, propria dell'essere umano, di attribuire senso e significato al mondo, di problematizzare il mondo e se stesso, ponendosi non soltanto come soggetto, ma anche come oggetto di riflessione. Lo spirito, cioè, è in grado di esercitare un vero e proprio “travestimento” o “dissolvenza della vita” (Sombart, 1956: 223): si libera dalle relazioni causali naturali, oggettivando se stesso e le cose. Appare, a tutti gli effetti, come la sede della capacità immaginativa, in grado di agire attivamente nel mondo reale, operando mutamenti concreti. L’“uomo spirituale” (Sombart, 1956: 311), infatti, è un soggetto riflessivo, intellettuale, che vive in maniera disarmonica, opponendosi al mondo e in



tensione costante con esso, confrontandosi perennemente con contraddizioni, diversamente dall'animale che, non essendo inserito nella natura, ma derivando direttamente da essa, non è in grado di scindere se stesso dal resto della natura e di opporsi alle leggi di quest'ultima.

Ciononostante, secondo questa prospettiva, l'uomo non è un "essere spirituale", ma un "essere vivente" (Sombart, 1956: 181), ossia fatto di sangue e di carne, storicamente e culturalmente situato all'interno di un preciso contesto. Le qualità spirituali presenti nell'uomo non implicano automaticamente l'autosufficienza dello spirito ai fini della sua esistenza, giacché egli per poter vivere necessita non soltanto dell'elemento spirituale, ma altresì di quello "naturale", costituito dalla struttura fisica del suo organismo che traduce in concretezza il suo spirito, il suo pensiero e la sua volontà. L'immagine dell'organismo umano ricorre, nel pensiero dell'Autore, anche in occasione della Sua analisi sulla vita dei sistemi economici, come si vedrà, in particolare, in riferimento al sistema economico capitalistico.

La dimensione definita come "vita", ossia come processo temporalmente limitato, diviene lo strumento attraverso cui poter tradurre in azioni concrete le capacità potenziali del livello spirituale. Si tratta di una dimensione, quella della vita, composta da corpo e anima. Per quanto categoria concettuale scomoda alla sociologia, quale scienza sociale empirica, l'anima non è qui intesa come costrutto religioso o etico, ma come la sede delle attività psichiche e mentali del soggetto. È la vita che distingue nettamente la condizione umana da quella dello spirito, il quale "ha un'esistenza indipendente senza essere vivente" (Sombart, 1916: 791).

È possibile notare come il ragionamento sullo spirito proprio del capitalismo sembri prendere forma attraverso il medesimo schema: il capitalismo possiede una sua dimensione spirituale, data dall'insieme di norme, istituzioni, valori, cultura, rappresentazioni e narrazioni attraverso cui attribuire senso e significato al sistema nel suo insieme, ma per potersi sviluppare è necessaria anche la presenza delle condizioni cosiddette materiali e della mediazione antropologica, ovvero della presenza della soggettività. Un'interpretazione alternativa, dunque, sia al materialismo, sia allo spiritualismo puro e che lega le sorti dell'efficacia della sfera spirituale alla soggettività – ovvero all'"uomo vivo con le sue aspirazioni, le sue mete, la sua volontà, con i suoi pensieri e le sue passioni" (Sombart, 1916: 498) –, rendendo lo spirito l'elemento ponte tra la sfera individuale e quella collettiva.

Sebbene, dunque, a un primo sguardo possa sembrare che alla "dialettica della materia" di derivazione marxiana si sostituisca semplicemente una "dialettica dello spirito" sombartiana (Rogin, 1941), a ben vedere non è possibile parlare di una vera e propria dialettica spirituale, poiché, secondo l'Autore, non vi è necessariamente un nesso tra lo spirito di un determinato sistema economico e il successivo, quest'ultimo non nasce dalle contraddizioni insite nei sistemi che lo precedono – non è, quindi, uno "spirito 'per definizione' negatore" dello spirito precedente (Cavalli, 1967: 26) – né il divenire del capitalismo dipende da un processo evolutivo del suo spirito (Iannone, 2006). Non essendovi una linea di sviluppo procedente da spirito a spirito e, dunque,



da sistema a sistema, ne deriva che ogni spirito economico è un fenomeno unico, che nella sua specificità si realizza una sola volta nella storia (Parsons, 1928).

A tratti, tuttavia, la forza dello spirito può apparire talmente determinante da impedire all'individuo di cambiarlo, concedendogli soltanto la possibilità di esprimerlo attraverso i propri pensieri e le proprie azioni, come rileva, in tal senso, Parsons (1928) parlando di un rigido determinismo al pari di quello marxiano, ma, a ben vedere, il soggetto resta sempre connotato dalla possibilità di volontarismo e, dunque, di azione libera e spontanea.

La manifestazione dello "slancio vitale" dei soggetti attraverso "inclinazioni soggettive in grado di tradursi in regolarità comportamentali di rilievo sociale" (Bevilacqua e Borrelli, 2015: 15), libera il campo dell'analisi dall'utilizzo di variabili meramente psicologiche, per fare posto a un'indagine che, mediante la descrizione di tipi bio-socio-psichici, si apre all'antropologia sociale. Lontana dalla fredda spiegazione economica delle teorie o dei modelli produttivi, la comprensione dei processi – tra cui quelli economici, nello specifico – si lega alla volontà umana (Allodi, 2015), alle rappresentazioni dei fenomeni e ai molteplici universi valoriali che si pongono alla base dell'immaginazione del capitalismo, prima ancora che alle fondamenta della realizzazione materiale di quest'ultimo.

A ragione, la lettura sombartiana è stata, perciò, definita anche come *interpretazione bioeconomica* della genesi del capitalismo (Bevilacqua e Borrelli, 2015: 15), in quanto ricollega lo sviluppo di determinati fenomeni – tra i quali la nascita del capitalismo – a variabili connesse al *bíos*.

Se ci chiedessimo all'interno di quale dimensione sia possibile scorgere la fonte dello spirito capitalistico, la risposta sombartiana ci indirizzerebbe verso una molteplicità di fattori che, per motivi di inevitabile sintesi, non è possibile ripercorrere nella loro profondità. Ricordiamo, ad esempio, il legame con la sfera del lusso (1913c), della guerra (1913b) o, per effettuare un parallelo con il coevo Max Weber (1904-1905), il legame con la sfera dell'ethos religioso (1911), seppur individuato non nell'etica protestante, ma in quella ebraica.

Lo sforzo conoscitivo dell'Autore che qui si intende sottolineare come Sua specificità è rappresentato dall'intento, costante all'interno del Suo pensiero, di coniugare tra loro dimensioni opposte, ma tutte nel complesso costitutive della società, ponendole come poli di un unico continuum, nella convinzione che non sia mai possibile comprendere il sociale assolutizzando un'unica prospettiva, adottando un unico punto di vista portato sino all'estremo. L'analisi oscilla costantemente da un piano all'altro, mostrando singolo e società come entità evidentemente differenti, ma con cui dover fare i conti congiuntamente, poiché si tratta di realtà che si compenetrano a vicenda e che non è possibile considerare isolatamente l'una dall'altra.

Conseguentemente, se, da un lato, la pluralità composita di radici individuata come base dell'oggetto di studio evidenzia un notevole sforzo nella direzione dell'allontanamento da un positivismo che si traduce in un inadatto materialismo e da un soggettivismo che mira a "convogliare la conoscenza del mondo verso una unica e



relativissima visuale di questo” (Bertolino, 1950: 365), dall’altro, essa mette in luce l’estrema difficoltà di assurgere a un’interpretazione della realtà che riesca a essere effettivamente universale, unitaria e comprensiva come si propone. Il rischio, in altri termini, è che tale processo conoscitivo sfoci in una somma di elementi, un insieme di fattori associati tra loro, ma che faticano ad amalgamarsi.

Ciononostante, l’apporto sombartiano alla costruzione metodologica non si risolve in una semplice aggiunta di elementi non considerati prima da altri studiosi, ma in un’interpretazione del sociale che deve fare i conti prima di tutto con la dimensione dello spirito e che non può considerare valide quelle posizioni teoriche che frammentano la realtà in segmenti sconnessi tra loro, senza sforzarsi di riconnetterli in un quadro che, seppur non in grado di unificarli e portarli a sintesi, quantomeno li ricomprenda tutti al suo interno. Un luogo metodologico, quindi, quello sombartiano, molto più contorto e, conseguentemente, anche ricco di incoerenze, contraddizioni e discrepanze, ma proprio per questo, un luogo probabilmente più verosimilmente somigliante alla complessità del sociale.

Si tratta, dunque, di uno sguardo capace di cogliere la portata di ciò che sembra sfuggire alla sfera della pura razionalità: ciò che, cioè, è in grado di trasformare il reale a partire da una dimensione che, poiché non materialmente tangibile, può risultare, a un occhio disattento, irrilevante e ininfluyente. Il concetto di spirito in Sombart mette, invece, in luce quanto la dimensione generalmente ricondotta all’immaginario sia determinante ai fini di una specifica interpretazione del reale e come da tale interpretazione derivino conseguenze ed effetti operanti all’interno del mondo reale.

L’interdipendenza tra le sfere diviene, così, centrale e permette di evidenziare l’intreccio tra cultura e struttura che si riscontra nel sistema economico capitalistico, quella “grammatica combinatoria tra individuo e sistema, tra psiche e materialità” (Gherardi e Magatti, 2014: 18).

Il concetto di spirito del capitalismo pur richiamando, nella visione sombartiana, la nozione di *cultura* del capitalismo, ossia l’insieme dei valori, delle idee, delle norme, dei simboli “racchiusi negli immaginari e nei discorsi correlati alle pratiche economiche” (Gherardi e Magatti, 2014: 18), ha una portata di significato in realtà molto più specifica rispetto alla sfera della cultura in quanto tale. Con l’espressione “spirito del capitalismo” intendiamo, infatti, alludere non alla cultura in sé, quanto, piuttosto, alle rappresentazioni collettive in grado di trasformare il mondo reale.

Tale assunto assume una valenza peculiare, dunque, anche a livello metodologico, laddove lo spirito è inteso, appunto, nella sua declinazione di dimensione alludente a narrazioni e sistemi di rappresentazione e di valore che vanno al di là della mera manifestazione di bisogni naturali e che prendono forma mediante immagini, segni, simboli.

È questa, quindi, la specifica accezione del concetto di spirito che si intende mettere in luce, in termini di immaginario sociale, come l’elemento cardine del discorso, per via della sua forza trasformatrice e performativa della realtà sociale. Se lo spirito richiama la presenza di un’idea che si situa a monte di determinati fenomeni, come quello



capitalistico, non è l'idea in quanto tale che rileva, ma il suo potenziale creativo. La ratio delle istituzioni economiche, in tal senso, può essere colta soltanto rivolgendo lo sguardo a quelle "forze profonde" che hanno inteso generarle (Fransoni, 1982), riconducibili alla sfera dell'immaginario.

Non a caso, la metodologia sombartiana è stata indicata anche con il nome di "scienza per immagini" (Alvi, 1989: 27), ovvero una scienza volta a mettere in luce come a ogni epoca corrisponda una differente immagine adatta a rappresentarla, un'immagine che allude al diverso spirito rinvenibile all'interno delle varie epoche economiche, il quale costruisce la realtà sociale performandone i differenti elementi. Ecco, quindi, che la conoscenza, in tal senso, non può passare attraverso l'utilizzo di modelli meccanici. Piuttosto, essa può servirsi di collezioni di "immagini viventi e diversissime" (Alvi, 1989: 27), come è possibile effettuare soltanto nelle scienze dello spirito.

A partire da tali considerazioni, ci si chiede, dunque, quale sia la rilevanza dello spirito del capitalismo oggi. Qual è il destino di quell'"istanza di senso esterna" che lungamente ha operato come "fonte motivazionale" (Donaggio, 2009: 67-8) conferente senso e significato alla vita economica capitalistica? È forse possibile pensare a un capitalismo che, sorto per opera dello spirito, disconosca le sue radici spirituali?

3. Spirito del capitalismo: ieri e oggi

Per tentare di rispondere alle domande appena formulate, si ritiene opportuno procedere attraverso alcuni snodi che appaiono come i punti chiave del ragionamento.

1. Il primo cambiamento riguarda la persistenza dello spirito: se tutto ciò che costituiva l'essenza originaria del capitalismo sembra essere svanito nel tempo, potremmo essere portati a ritenere che il capitalismo attuale appaia privo dell'elemento dello spirito. Più che di una vera e propria scomparsa dello spirito capitalistico, ci si chiede, quindi, se non sia più opportuno porre la questione nei termini di un *mutamento* dello spirito stesso: la dimensione spirituale non viene meno (anzi, forse, si rafforza, come avviene per la componente ideologica), ma cambia volto. La relazione tra capitalismo e spiritualità passa, quindi, attraverso l'identificazione di un determinato spirito del capitalismo, inteso come *habitus*, come "disposizione psichica dell'individuo che si manifesta nelle sue linee guida comportamentali, nei criteri con i quali organizza la sua vita" (Hernández i Marti, 2014: 163). Se è all'interno della religiosità – pensiamo alle origini religiose ebraiche, secondo Sombart, e protestanti, secondo M. Weber – che un certo *ethos*, al quale si ispira lo spirito capitalistico, ha avuto origine, non può non stupire che la dimensione economica capitalistica attuale sembri aver perso lungo la via quello stesso *ethos* che pure gli aveva dato i natali.



Lo spirito inteso nella sua declinazione performativa e trasformatrice del reale continua ad esistere pur richiamandosi, quindi, a immaginari sociali differenti dallo spirito del capitalismo delle origini.

2. Il secondo cambiamento è relativo alle istanze di senso originariamente ricercate al di fuori del capitalismo e che all'esterno ritornavano – cioè ritrovavano il proprio fine nel soddisfacimento del sistema dei bisogni della collettività –, che invece ora sono rintracciate internamente ad esso. Attraverso una sorta di processo di secolarizzazione, il capitalismo respinge qualsiasi fondamento che lo trascende, qualunque principio che si trovi al di fuori di se stesso e della propria autoreferenzialità, nella convinzione di una piena e totale autonomia di funzionamento (Hernández i Marti, 2014). Il sistema capitalistico appare, pertanto, privo dello spirito di un tempo. Legando, ad esempio, il significato di “spirito del capitalismo” al concetto di “ideologia che giustifica l’impegno nel capitalismo” – riprendendo quanto affermato da Boltanski e Chiapello (2014: 68) –, emerge l’impossibilità, da parte del capitalismo, di disfarsi del suo spirito. Può, infatti, cambiare la sostanza dell’ideologia attraverso la quale giustificare la partecipazione al sistema, ma non può venir meno l’ideologia in quanto tale, a meno di non far precipitare l’intera struttura. Muterebbero, quindi, le fonti motivazionali a cui fare appello – pensiamo all’idea dei benefici individuali o collettivi – e muterebbero le narrazioni, le immagini, i simboli, le espressioni dello spirito, ma quest’ultimo continuerebbe ad esistere sotto una forma diversa.

Posto che, come gli esperti di psicologia del lavoro hanno evidenziato, l’incentivo di tipo materiale e la pura costrizione da soli non sono sufficienti a generare quella disposizione d’animo favorevole alla partecipazione al sistema capitalistico con coinvolgimento e passione, le uniche fonti cui fare appello per trarne le motivazioni di ordine per aderire al capitalismo possono essere rintracciate all’interno di quei discorsi e di quelle rappresentazioni collettive che sottolineano non soltanto “i benefici di carattere individuale che possono scaturire dalla partecipazione ai processi capitalistici” (Boltanski e Chiapello, 2014), ma anche i vantaggi collettivi – definibili, in particolare, in termini di bene comune – che tale coinvolgimento contribuisce a produrre per la collettività.

Ciononostante, come noto, non sempre i benefici collettivi sono in grado di motivare sufficientemente le persone alla partecipazione all’interno del sistema capitalistico. Per tale ragione, “le espressioni dello spirito” (Boltanski e Chiapello, 2014: 76) volte a sensibilizzare i soggetti alla causa capitalista devono riuscire ad “andare incontro alla loro esperienza morale della vita quotidiana” (Boltanski e Chiapello, 2014: 76-7) e proporre, contemporaneamente, modelli comportamentali e un atteggiamento verso il mondo che possano riconoscere come propri.

Lo spirito del capitalismo, quindi, ricomprende, in quest’accezione, sia le giustificazioni del singolo, cioè le motivazioni mediante le quali il soggetto si impegna nell’impresa capitalista, sia le giustificazioni generali, ossia quelle che mettono in luce quanto l’azione dell’impresa capitalista sia produttiva di bene comune. Se il sistema capitalistico è sopravvissuto nonostante le previsioni del suo crollo e si è rafforzato



sempre più, probabilmente lo si deve alla sua capacità di generare rappresentazioni “capaci di guidare l’azione” e “giustificazioni condivise” (Boltanski e Chiapello, 2014: 71), che lo rendono non soltanto un ordine plausibile, ma persino auspicabile.

Auspicabile giacché si impegnerebbe nella realizzazione di alcune specifiche promesse, di diverso tipo: garanzia di libertà, di sicurezza, di felicità, di utilità e persino di miglioramento di quegli aspetti del carattere umano che contribuiscono a sgretolare il tessuto sociale (Hirschman, 1979). Le promesse di libertà, in particolare, si legano all’idea di una definitiva liberazione dell’uomo dal bisogno – attraverso una produzione di merci e servizi illimitata e l’offerta di un consumo di massa – e dal suo stesso Io – come assicurazione di un’autorealizzazione di tipo individualistico (Gherardi e Magatti, 2014). Fondandosi su tali promesse, il capitalismo rinforza il proprio “immaginario di liberazione” (Gherardi e Magatti, 2014: 31), il quale viene costantemente rinnovato, offrendo garanzie di libertà, da un lato, e generando nuovi vincoli per il soggetto, dall’altro. Un vero e proprio “immaginario salvifico” che contribuisce, in questo senso, ad alimentare le gerarchie simboliche proprie del capitalismo.

3. Il terzo cambiamento è ciò che rappresenta il punto nodale della questione: il processo di “spiritualizzazione” che Sombart individua come tipico della fase matura del capitalismo. Quel processo, cioè, che conduce al distacco dell’impresa dalle componenti psichiche umane, all’oggettivazione, alla reificazione, alla spersonalizzazione e che trasforma l’impresa “da una comunità di uomini viventi legati l’un l’altro da relazioni personali in un sistema di mansioni lavorative artificialmente integrate le une alle altre, eseguite da elementi intercambiabili in forma di uomini” (Sombart, 1916: 810). È il portato di ciò che Sombart identifica con i termini di “oggettivazione dell’impulso al profitto” (Sombart, 1916: 530), il processo in base al quale la dimensione del profitto si distacca dagli scopi soggettivi dell’imprenditore e si oggettiva nell’impresa. L’imprenditore si separa dall’impresa, la quale diviene sempre più un “organismo economico autonomo che si eleva sopra i singoli soggetti economici” (Sombart, 1916: 529).

La problematicità della questione non si lega alla ricerca smisurata del profitto o al profitto in quanto tale – elementi già presenti nell’epoca del primo capitalismo – quanto, piuttosto, all’oggettivazione dell’impulso al profitto, che è tipica, secondo Sombart, dell’epoca del capitalismo maturo. Nel capitalismo delle origini, infatti, l’impresa capitalistica si presenta ancora in forma embrionale, poiché lo spirito che informa il capitalismo appare alla fase iniziale del suo sviluppo, il quale risente ancora enormemente delle influenze dei fattori extraeconomici, in particolare dell’etica religiosa, come mostra l’influsso derivante dalla dottrina tomista che pervade e organizza l’intero assetto sociale. Con la successiva affermazione dello spirito capitalistico borghese e l’ingrandimento dell’impresa capitalistica – derivanti, in particolare, dalla progressiva produzione di procedure economicamente razionali, frutto della crescente esperienza – si prepara il terreno che conduce alla concretizzazione del meccanismo oggettivante. Si tratta, in ogni caso, di



un'oggettivazione da non intendere come mero portato inevitabile del gigantismo industriale, ma come un processo che non è privo di responsabilità di tipo politico o culturale.

Se nell'epoca del primo capitalismo, inoltre, è lo spirito d'impresa – ovvero lo spirito che vuole conquistare, avanzare, rischiare – a guidare l'avanzata dello spirito del capitalismo, nell'epoca del capitalismo maturo l'equilibrio cambia e la bilancia viene a pendere a favore dello spirito borghese – ossia lo spirito che intende moderare, ponderare, valutare –, per opera del processo di razionalizzazione a quest'ultimo connesso, che conduce alla progressiva atrofizzazione dello spirito imprenditoriale, per far posto alla realizzazione di procedure oggettivamente adeguate allo scopo profittuale dell'impresa.

La ricerca del profitto come fine e non più come mezzo si pone dinanzi all'imprenditore come una forza "oggettivamente coattiva" (Sombart, 1913a: 444), come elemento costringente che espelle le sfere della libertà e della volontà, come la "gabbia d'acciaio" di weberiana memoria. Elementi, questi, che rientrano all'interno di un più ampio processo tipico della fase del tardo capitalismo e che possiamo ricondurre sotto l'ombrello della deumanizzazione. È "l'orientamento verso dei fini dotati di senso" (Sombart, 1916: 346), potremmo dire in sintesi, che cede il passo all'*orientamento verso il profitto e per il profitto*.

Si tratta, in altri termini, della progressiva perdita di rilevanza della dimensione legata alle capacità immaginative autonome, ovvero quelle capacità rappresentative non ricondotte forzatamente all'interno della logica oggettivante del capitalismo maturo, il quale si sforza in tutti i modi di ridurre il più possibile, fino ad annientare, il pluriverso di contenuti immaginativi e simbolici che aveva caratterizzato il capitalismo delle origini.

A ben vedere, dunque, è all'eccesso di spiritualizzazione che occorre prestare attenzione: non allo spirito in sé, ma alla sua relazione con la dimensione che abbiamo identificato come "anima", ovvero quella sfera strettamente legata alla persona³, alle facoltà immaginative e all'ambito vitale. A tali dinamiche si lega il quarto cambiamento in atto:

4. rilevante, oggi, appare il richiamo a diverse forme dello spirito. Si tratta, in ogni caso, di una dimensione spirituale che appare molto diversa da quella del capitalismo delle origini, così come intesa dalla letteratura sociologica classica. Si pensi, ad esempio, alle richieste di affermazione, anche in campo economico, di una spiritualità di tipo olistico e trasversale, volta a realizzare un processo di "reincantamento del mondo" (Maffesoli, 2009), o a quei movimenti sociali che puntano all'inveramento di una ulteriore fase del capitalismo, quella di uno "spirito oltre il capitalismo"

³ Il termine "persona" è qui utilizzato volontariamente, poiché, secondo Sombart, vi è una totale equivalenza tra il concetto di "uomo" e quello di "persona". La "persona", infatti, rappresenta l'"essere umano dotato di spirito" (Sombart, 1956: 156). Se lo spirito è ciò che rende l'uomo tale e il senso dell'umano è rintracciabile nella persona, allora spirito e persona sono intrinsecamente legati.



(Hernández i Marti, 2014: 171-2), ossia di una dimensione spirituale di livello planetario che rimette in questione la legittimità sociale della lettura del mondo propria del capitalismo.

Lo spirito è qui inteso come elemento che torna prepotentemente contro il sistema stesso, come immaginario sociale in grado di rappresentare un momento di cesura e di opposizione alle strutture simboliche capitalistiche imperanti, minando il capitalismo alle sue fondamenta e promuovendo una trasformazione della coscienza collettiva in grado di impedirne la riproduzione culturale. Tutto ciò avviene contemporaneamente al processo di progressiva deistituzionalizzazione della religione che sfocia in una ricerca personale del sacro e nel desiderio di “credere senza appartenere” (Hernández i Marti, 2014: 169; Davie, 1994).

La componente dello spirito riemerge, inoltre, anche attraverso la categoria del cosiddetto “capitalismo spirituale”, in cui lo spirito – nel senso lato di una spiritualità di tipo esperienziale ed emozionale – diviene l’oggetto della produzione capitalistica, la merce finale di scambio. Siamo giunti a demandare al capitalismo il soddisfacimento del nostro bisogno di sicurezza e persino quello del nostro bisogno di senso⁴.

4. Considerazioni conclusive

Alla luce delle riflessioni sin qui effettuate, la dimensione spirituale, seppur in maniera differente, sembra continuare a possedere un ruolo rilevante per quanto concerne l’esistenza e lo sviluppo della sfera economica capitalistica. “Solo un cieco”, afferma Novak, “potrebbe non vedere l’importanza che ricopre lo spirito umano negli affari del mondo” (1994: 13). Ciò si rende ben evidente se si pensa che, al giorno d’oggi, il termine “capitale” non indica più, in prima battuta, la dimensione materiale delle condizioni economiche, come i mezzi di produzione, ma rimanda immediatamente al concetto di “capitale umano”, rivolgendosi, dunque, alla sfera della mente umana, delle abilità, delle conoscenze, del know-how, dell’inventiva, della predisposizione alla collaborazione, etc.

Resta da indagare, però, in che termini ciò significhi un reale recupero dell’elemento spirituale o, al contrario, non implichi, piuttosto, un suo utilizzo perlopiù strumentale. Non a caso l’attuale domanda di liberazione che viene rivolta al sistema capitalistico sembra passare attraverso la richiesta di un affrancamento non più *dell’Io*, ma *dall’Io*, un’emancipazione da quelle conseguenze individualistiche prodotte dal sistema economico capitalistico (Gherardi e Magatti, 2014). Una libertà, dunque, non *da*, ma *con*, volta al riconoscimento della socialità, della condivisione, del legame e indirizzata verso la ricerca di un senso da attribuire all’economico che provenga dall’esterno

⁴ Illuminante, da questo punto di vista, l’analisi di Sennett nella sua opera *La cultura del nuovo capitalismo* (2006).



dell'economia, "dagli altri ambiti dell'esperienza umana" (Gherardi e Magatti, 2014: 67-8), che non si autofondi e che recuperi la componente più propriamente umana.

Ciò che, dunque, viene da chiedersi è se sia sufficiente tornare a includere la dimensione soggettiva in ambito economico senza riflettere sulla natura dell'utilizzo delle risorse connesse alla soggettività. Se sia sufficiente, cioè, sostenere che si è nell'epoca del "ritorno del soggetto" (Boltanski e Chiapello, 2014: 573) se poi il soggetto al quale si fa riferimento è l'homo oeconomicus, l'agente individuale come classicamente concepito dall'economia e non il soggetto inteso come uomo e come persona, come simbolo del legame tra spirito e anima, tra oggettività e soggettività.

Riprendendo gli interrogativi iniziali, ci si chiede, dunque, se sia ancora possibile parlare di spirito del capitalismo. E perché parlare proprio di spirito e non, piuttosto, di cultura o di valori?

Gli interrogativi relativi all'avvenire del sistema capitalistico viaggiano congiuntamente alle problematiche legate al futuro del suo spirito. Ancora oggi, a distanza di riflessioni e studi su questo sistema economico che così profondamente ha sconvolto la vita economica – e non soltanto economica – dei soggetti, non è possibile prevedere con certezza se esso andrà incontro a un'autolimitazione o a un'ulteriore espansione senza controllo. Se, però, si riconosce come primaria l'influenza di uno spirito all'interno del capitalismo, allora la risposta a tali quesiti non può non passare attraverso quei soggetti che rendono realtà concreta lo spirito presente a monte del sistema. Non può prescindere, cioè, dall'azione di coloro che ne sono coinvolti, derivante dall'esercizio di facoltà narrative, rappresentative e simboliche.

Appare, quindi, plausibile ritenere che sia possibile parlare, ancora oggi, di spirito, purché se ne rispettino le concezioni originarie e purché lo *spirito del capitalismo* non venga confuso con un *capitalismo dello spirito*. Ovvero con un capitalismo che produce dal suo interno lo spirito di cui necessita, ritrovando in se stesso le istanze di senso dapprima ricercate esternamente, e che mette lo spirito al servizio del capitalismo, trattandolo al pari di una merce di scambio.

La categoria dello spirito appare, quindi, in grado di restituire un quadro interpretativo ancora utile, che contempla non la cultura del capitalismo in sé, ma la cultura che diviene comportamento concreto, che trasferendosi in una mentalità, si traduce in azione trasformativa e performativa, attraverso credenze, rappresentazioni collettive, cogliendo, così, aspetti che le sole dimensioni della cultura o dei valori non riescono ad abbracciare.

In conclusione, pur non potendo scientificamente effettuare alcuna previsione sul futuro del capitalismo e del suo spirito, è possibile affermare che il contributo di uno dei classici della riflessione sociologica, quale è Werner Sombart, su aspetti specifici, nei termini che si è provato ad esplicitare, può ancora fornire risposte valide a interrogativi attuali e aiutare a "smontare il congegno" (Rimbotti, 2002: 14) capitalista per coglierne le potenzialità e le contraddizioni. E può ancora fornire risposte nello specifico nella sua veste tipica sombartiana, ossia la veste non solo di fattore attraverso il quale poter cogliere le dinamiche costitutive del capitalismo – dunque, di una sola e



ben precisa sfera del sociale – ma anche e, potremmo dire, soprattutto – ed è questa la peculiarità che si desidera qui evidenziare – la veste di elemento mediante cui poter intendere quell'irriducibile dialettica tra il tutto e la parte che rappresenta il principio di funzionamento della società.

Una vera e propria chiave, dunque, per la lettura complessiva dell'ordine sociale e delle sue possibilità di sviluppo, radicata nella dimensione dello spirito e in un'interpretazione antropologica del sociale, che afferma la centralità del soggetto, ma all'interno di un contesto storicamente determinato.

Bibliografia

- Allodi L. (2015), *Saggi sociologici. Werner Sombart*, Ariccia, Aracne.
- Alvi G. (1989), *Le seduzioni economiche di Faust*, Milano, Adelphi.
- Bergson H. (1896), *Matière et mémoire*, Paris, Félix Alcan Editeur.
- Bertolino A. (1950), *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, Firenze, La Nuova Italia.
- Bevilacqua E. e Borrelli D. (2015), Vita ed economia nell'analisi sombartiana del capitalismo. Appunti per una interpretazione bioeconomica di Werner Sombart, *DadA. Rivista di Antropologia post-globale*, 1: 15-27.
- Blondel M. (1893), *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Félix Alcan Editeur.
- Boltanski L. e Chiapello È. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Cavalli A. (1967), Introduzione a Sombart W. (1967), *Il capitalismo moderno*, Torino, UTET.
- Cavalli A. (1969), *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, Pavia, Università di Pavia, Istituto di sociologia.
- Donaggio E. (2009), Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema, *Quaderni di Teoria sociale*, 9: 67-99.
- Fransoni F. (1982), *Processo al capitalismo. Werner Sombart*, Padova, Editrice il Corallo.



- Gehlen A. (1961), *Prospettive antropologiche*, Bologna, il Mulino.
- Gherardi L. e Magatti M. (2014), *Una nuova prosperità: Quattro vie per una crescita integrale*, Milano, Feltrinelli.
- Hernández i Marti G-M. (2014), Del espíritu del capitalismo al capitalismo espiritual, *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, 44: 162-173.
- Hirschman A.O. (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli.
- Iannone R. (2006), L'analisi rimossa: capitalismo ed economia del futuro in Werner Sombart, in E. Antonini (a cura di), *Testimonianze sul capitalismo*, Roma, 67-81, Bulzoni Editore, Roma.
- Iannone R. (2013), *Umano, ancora umano: per un'analisi dell'opera Sull'uomo di Werner Sombart*, Roma, Bonanno Editore.
- Izzo A. (a cura di) (1974), *Storia del pensiero sociologico. I. Le origini*, Bologna, il Mulino.
- Kenny A. (2013), *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, Torino, Einaudi editore.
- Maffesoli M. (2009), *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Buenos Aires, Dedalus.
- Maine de Biran (1803), *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs.
- Novak M. (1994), *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Paci E. (1961), *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Roma-Bari, Laterza.
- Paci E. (1974), *Fenomenologia e dialettica*, Milano, Feltrinelli.
- Parsons T. (1928), Capitalism in recent german literature: Sombart and Weber, *The Journal of Political Economy*, 6: 641-661.
- Rimbotti L. (a cura di) (2002), *L'avvenire del capitalismo. Scritti di Max Scheler e Werner Sombart*, Roma, Settimo sigillo.



Rogin L. (1941), Werner Sombart and the Uses of Transcendentalism, *The American Economic Review*, 31, 3: 493-511.

Sennett R. (2006), *La cultura del nuovo capitalismo*, Bologna, il Mulino.

Sombart W. (1911), *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Duncker & Humblot.

Sombart W. (1913a), *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München & Leipzig, Duncker & Humblot; tr. it. 2017, *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*, Roma, Aracne.

Sombart W. (1913b), *Krieg und Kapitalismus*, München und Leipzig, Duncker & Humblot.

Sombart W. (1913c), *Luxus und Kapitalismus*, München, Duncker & Humblot.

Sombart W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, Duncker & Humblot; tr. it. 1967, *Il capitalismo moderno*, Torino, UTET.

Sombart W. (1956), *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, Duncker & Humblot; tr. it. 2013, *Saggio sull'uomo. Un tentativo di intendere l'antropologia come scienza dello spirito*, Acireale-Roma, Bonanno Editore.

Weber M. (1904-1905), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, XX, XXI.

Quando l'imperatore è nudo: Castoriadis e l'immaginario capitalista

Authors Emanuele Profumi

emanuele.profumi@unitus.it
Università di Pisa

Abstract *When the Emperor is naked: Castoriadis and the capitalist imaginary.* In his original elaboration of a "Philosophy of human creation", the concept of "Social Imaginary" assumes a decisive theoretical meaning for Cornelius Castoriadis. His critical perspective on the Contemporary society, for this reason, is deeply linked to a specific idea of what he called "Capitalist Imaginary". In order to understand it, it is necessary to underline what he considers at the same time its most dangerous and disturbing aspect and its most apparently invisible one: its intimate totalitarian tendency.

Keywords Cornelius Castoriadis | Social Imaginary | Capitalism | Totalitarianism | Creation of Politics





L'umanità, come unità, non è un'idea regolatrice della ragione, ma una significazione immaginaria politica che anima un progetto politico.

Cornelius Castoriadis (2016)

Immaginazione", "Creazione", "Sociale-storico", "Psiche", "Società", "Significazione", "Istituzione", costituiscono le principali parole chiave per arrivare ad una comprensione dell'antropologia umana di cui l'immaginario costituisce, per Castoriadis, contemporaneamente il centro vitale e la sua profonda verità. Dopo aver fondato il concetto ne "L'Istituzione immaginaria della società" (Castoriadis, 1975), per lui si tratta di mobilitarlo non solo a un livello teoretico, ma di usarlo anche per la critica alla società capitalista. Per capire il campo semantico e l'uso politico di questo concetto teoretico, quindi, va ricollocato non solo nella sua costellazione ideale, ma bisogna ricostruirne sinteticamente anche la genesi.

1. Nascita e uso del termine "Immaginario"

Ormai distante da una riflessione filosofico-politica che aveva caratterizzato le sue riflessioni giovanili e l'impegno politico, segnata dalle figure di Marx, Hegel e Kant e dalla militanza rivoluzionaria, Castoriadis si rivolge alla psicanalisi, e non più principalmente alla filosofia, per rispondere ad importanti domande: cos'è e come si trasforma una società? Esiste una natura umana? Cos'è l'emancipazione, e cosa la rende possibile?

Quando Castoriadis, grazie a Lacan di cui segue i seminari, rilegge Freud, si avvicina alle tesi di quella che diventerà la sua prima moglie, Piera Aulagnier (Aulagnier, 1975: 25-216). Negli anni '60 la teoria psicanalitica si trasforma progressivamente nell'ambito teoretico capace di rendere conto dell'autonomia umana e della sua impossibilità. Ciò avviene in un quadro in cui Castoriadis vuole ripensare in senso autocritico la filosofia e il pensiero occidentale, che ha privilegiato il razionalismo e il determinismo a livello teoretico.

L'idea di immaginario viene forgiata a partire dal problema dell'alienazione sociale, quando ormai essa non serve più per spiegare solo i rapporti di produzione, ma viene intesa come eteronomia istituita in tutte le società esistenti ed esistenti (non solo sotto il capitalismo), come "autonomizzazione del momento immaginario all'interno dell'istituzione", ossia quel fenomeno in cui l'immaginario portato dalle istituzioni si rende autonomo, obbligando di conseguenza le stesse istituzioni a isolarsi nei confronti della società che le ha forgiate, che, per questo, è obbligata a porsi al loro servizio (Castoriadis, 1975: 150-248).



Alla metà degli anni '60, il filosofo greco-francese allarga l'idea lacaniana di immaginario, ancora espressione di una dimensione squisitamente mentale e psichica (Lacan, 1979)¹, come anche in Sartre (Sartre, 2007), alla condizione sociale e collettiva, come avevano fatto antropologi e sociologi a lui contemporanei (Caillouis, Balandier, Durand, Morin). Distingue immaginario da immaginazione sulla base dell'alterità ontologica tra Psiche e Società sin da quando considera l'istituzione un reticolo simbolico dotato di una capacità di fissare il senso e di sanzionarlo socialmente (Castoriadis, 1975: 171-248). Reso evidente dai fenomeni di sovra-simbolizzazione del senso (lo stesso significato è veicolato da diversi significanti) e di sovra-determinazione dei simboli (vari significati attribuiti allo stesso significante), il carattere profondo del simbolico istituzionalizzato è l'indeterminazione portata dalla componente "immaginario-effettiva" che lo attraversa e che permette di spiegare entrambi i fenomeni. In sostanza, "l'immaginario radicale" è il centro pulsante del fenomeno simbolico, perché ad esso va attribuita la capacità di invenzione del senso, o anche il suo semplice spostamento e slittamento: la capacità elementare di porre in forma di rappresentazione una cosa e una relazione (Fressard 2006). Ogni cultura istituisce un immaginario centrale e un immaginario periferico che acquisiscono una specie di funzionalità alla base dell'esistenza della società. Così come avviene a livello individuale, anche a livello sociale, perciò, esiste un "fantasma fondamentale" che corrisponde alle articolazioni ultime riunite intorno ad uno schema organizzatore-organizzato che funge da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che siamo e che esiste a livello umano.

A un livello antropologico ciò significa che l'immaginario radicale rende conto della genesi del significato e della costituzione della storia, dato che il senso non è reale, né razionale o irrazionale, ma piuttosto una creazione immaginaria collettiva. Per cogliere il simbolismo di una data società, in altri termini, vanno colte prima di tutto le significazioni che contiene, e non il sistema più o meno rigido dei simboli che l'attraversano. In definitiva, il cemento invisibile che tiene insieme la dimensione reale-razionale-simbolica di ogni società, che seleziona quello che è reale e quello che non lo è, gli schemi organizzatori che fungono da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che la società può darsi, è costituito dalle "significazioni immaginarie sociali". Tessuto con cui, in ultima istanza, la società si organizza, imponendo a se stessa il proprio mondo (prima di tutto i propri bisogni e desideri), e segnando l'inconscio di ognuno, dove la realtà psichica di ognuno di noi trova dei punti di appoggio fondamentali. Ecco perché l'immaginario è la vera condizione d'esistenza della società.

¹ Seguendo quanto ha sottolineato lo psicanalista Gerassimos Stephanatos, si può affermare che Castoriadis, come fa anche Piera Aulagnier da una prospettiva diversa ma complementare, radicalizza l'importanza che "l'alterità" ha per Lacan sulla scena psichica e nella pratica psicanalitica, riferendosi in modo determinante alla dimensione sociale per rendere conto di come s'intreccia con la Psiche, e trasformando, così, in modo sostanziale, l'approccio metapsicologico lacaniano (Stephanatos, 2007: 133-4).



Qual è il suo ruolo? Quello di rispondere alle domande fondamentali che si trovano alla base della società, per evitare il Caos indifferenziato che, in caso contrario, dominerebbe l'esistenza umana. Le attività sociali si sviluppano, infatti, sulla base di domande ineludibili (per esempio: chi siamo? Cosa siamo gli uni per gli altri? Che cosa vogliamo, desideriamo, ci manca?) e, in base anche alle relative risposte, ogni società condivide e istituisce il mondo di significati che diamo all'esistenza e al nostro situarci nel mondo.

1.1 Le fonti della creazione umana

Dopo questo primo tentativo di chiarire come cambia una società, a partire dalla stesura della seconda parte dell'*Istituzione immaginaria della società*, e sulla base della divisione ontologica tra Psiche e Società già ricordata, Castoriadis abbandona il riferimento a Lacan e alla separazione tra reale/funzionale/immaginario, raffinando e radicalizzando la sua riflessione filosofica su quanto va considerato immaginario e istituzione².

Per capire, quindi, cosa egli intenda per "immaginario" dagli anni '70 in poi, dobbiamo chiarire le idee di "immaginario sociale" da un lato, e di "immaginazione radicale" dall'altro, perché vengono considerate le fonti principali della creazione umana. L'insieme dei due fenomeni costituisce, infatti, la categoria filosofica castoriadisiana centrale: "l'immaginario radicale" e in particolare "l'immaginario sociale istituyente". Senza di essa è impossibile capire come Castoriadis renda conto del cambiamento sociale-storico, dell'alienazione e dell'autonomia.

Attraverso un'importante interpretazione critica del lavoro psicanalitico freudiano che risente anche delle indicazioni degli psicanalisti francesi Laplanche e Pontalis (Laplanche&Pontalis, 1964: 45-70), Castoriadis pensa che sia proprio Freud ad aver scoperto la fonte creativa psichica primaria riferendosi, nella Metapsicologia, alla "delegazione della pulsione mediante rappresentazione", ossia affermando nei fatti che la psiche medesima possa esistere solo nel modo della rappresentazione (Castoriadis 1975)³. Tuttavia, Freud prima, e Lacan poi, hanno dato una priorità al pensiero inconscio per poterne dedurre delle leggi capaci di spiegare l'insorgenza e la messa in

² Castoriadis si oppone chiaramente, e in moltissime circostanze, alla tripartizione lacaniana tra reale/immaginario/simbolico perché, secondo lui, risentirebbe della convinzione di Lacan di individuare nell'essere umano un'alienazione originaria e insuperabile. In particolare ritiene che le tesi lacaniane sul portato eteronomo del simbolico, sull'alienazione costituente dell'immaginario, e sul dominio del significante sul cogito, impediscano, di fatto, di cogliere le potenzialità della psicanalisi come pratica d'emancipazione e frantendano la natura della Psiche e dell'immaginario. A questo proposito, mi permetto di rimandare alla riflessione critica su psicanalisi e politica presente in "Oltre le impasse dell'autonomia. Castoriadis tra psicanalisi e politica" (Profumi, 2014: 125-28). Da ora in poi le parole tra virgolette appartengono al vocabolario usato da Castoriadis nell'*Istituzione immaginaria della società*.

³ Sull'importanza che Freud ha per l'elaborazione filosofica e psicanalitica di Castoriadis, ma anche sui limiti della sua interpretazione, rimando all'insieme della ricostruzione analitica e delle riflessioni critiche presenti in "Oltre le impasse dell'autonomia. Castoriadis tra psicanalisi e politica" (Profumi, 2014).



rapporto delle rappresentazioni, senza tematizzare la sua dimensione originaria, che è, invece, il “luogo” dove non esiste ordine né distinzione tra le rappresentazioni e non si produce una relazione con ciò che è vero e ciò che non lo è. Per questo l'inconscio non si può spiegare usando leggi algebriche o i tropi del linguaggio vigile (metafora e metonimia), come si può evincere quando Lacan logicizza il modo d'essere e di organizzazione dell'inconscio (Lacan, 2004). Va considerato piuttosto come un'altra regione dell'essere, che si chiarisce solo facendo riferimento alla realtà del sogno, come insegna Freud, quando afferma l'esistenza de “l'ombelico del sogno” riferendosi al punto in cui si crea un “groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare” (Freud, 2003).

Il senso del sogno, così come ce lo propone l'interpretazione, è quello che completa, determina e porta a compimento dei “pensieri” che da soli non potrebbero avere una conclusione. L'interpretazione formula e traduce questi pensieri nel linguaggio dei giudizi e delle intenzioni; ma essi sono indissociabilmente rappresentazioni/intenzioni/affetti. (...). (...) il senso del sogno, se si segue fedelmente Freud, non può essere pienamente stabilito (ohne Abschluss): interminabile, indeterminato, apeiron, indefinito (non infinito: l'infinito è definito e determinato). (Castoriadis, 1975: 409-10).

L'emergere continuo di nuove rappresentazioni (legate in modo arbitrario ad intenzioni e affetti) è ciò che segna l'inconscio e quanto Castoriadis chiama anche il “non cosciente”, ossia la parte della vita vigile di cui non abbiamo consapevolezza. La rappresentazione inconscia, inoltre, è una “molteplicità inconsistente”, ossia un tipo d'essere che è allo stesso tempo uno e molteplice, perché il suo rimando ad altre rappresentazioni è indefinito ed indeterminato e, di conseguenza, non ha frontiere: “l'essere della rappresentazione non è null'altro che questa fuga perpetua e onnidirezionale -temporale e spaziale- al di fuori di sé” (Castoriadis, 1975: 475). Coerentemente con questa definizione, il greco-francese postula una fantasmaticizzazione originaria che preesiste e presiede ad ogni organizzazione della pulsione (come permette di vedere la stessa freudiana “delegazione per rappresentazione”), che impone di pensare che esista un processo di emergenza inarrestabile delle immagini psichiche. Questo emergere continuo è l'immaginazione radicale, condizione di accesso all'esistenza psichica da parte della pulsione, da cui “prende in prestito”, appunto, la propria “delegazione per rappresentazione”.

Insomma, se riconosciamo che il nucleo della Psiche è questa immaginazione radicale, allora possiamo capire perché Castoriadis sia convinto che essa (la *phantasia*) non sia vincolata ad alcun fine, ma, al contrario, sia creatrice del senso e dei suoi stessi fini (è “genesì di rappresentazione”).

Anche in base alla sensibilità e alla prospettiva di Freud (Castoriadis, 1990: 173-190), per il greco-francese risulta determinante indagare quindi la relazione tra psiche e società, proprio grazie al concetto chiave di “immaginario sociale”, andando oltre l'indagine sulla relazione tra immaginario e simbolico su cui si era soffermato in precedenza. In altre parole, secondo Castoriadis il significato, e la sua creazione



continua ed imprevedibile, viene portato dalla dimensione dell'immaginario, o meglio, dalle *significazioni immaginarie sociali* che lo costituiscono, solidificandosi e cristallizzandosi in istituzioni ogni volta diverse: strumenti, maniere di fare, particolarità espressive, linguaggi verbali e non verbali, norme, valori, procedure e tecniche del fare, espressione artistica, simboli, individui, etc.

Per Castoriadis esistono due nuclei decisivi attorno a cui si realizzano le istituzioni e si costituisce la realtà umana: il "legein" (distinguere-scegliere-porre-raccogliere-contare-dire), veicolato soprattutto dal linguaggio, e il "teukhein" (compattare-adattare-fabbricare-costruire), incarnato principalmente dalle "forme del fare". Il primo si regge sulla "relazione signitiva", mentre il secondo sulla "relazione di finalità".

È soprattutto la prima relazione a costituire la fonte sociale della creazione continua del senso socializzato. Grazie a questa operazione nucleare, infatti, possiamo distinguere le identità sociali come "oggetti a parte": l'oggetto designato appare come "unità definita di un che d'indefinito". Se, infatti, nella realtà non esistono né il segno né l'oggetto atomici, questi si danno solo tramite la relazione segno-oggetto che prende entrambi come coappartenenti senza che vi sia effettivamente un qualsiasi rapporto reale o logico tra loro. Si stabilisce così un'equivalenza e una norma di senso, frutto, appunto, della *relazione signitiva*⁴.

A livello sociale, ciò significa che "il rappresentare" come tale è arbitrario ed ogni volta istituito, e che viene veicolato da significazioni che rimandano continuamente tra loro in modo indefinito e aperto: il senso di una parola, per esempio, è tutto ciò che, partendo da essa o riferendovisi, può essere socialmente detto, pensato, rappresentato e fatto con questa. Le significazioni costituiscono il tessuto dell'immaginario sociale e vengono veicolate attraverso il linguaggio: in una società si dà una creazione quotidiana, numerosa e condensata, di nuove espressioni a cui tutti partecipano e che mantiene una lingua viva proprio grazie ad una trasformazione costante. Tra l'altro, è proprio nel linguaggio che si vede chiaramente il fenomeno alla base della *relazione signitiva*: la coappartenenza tra un termine e ciò a cui ci si riferisce in modo diretto o indiretto, il fascio di rimandi che partono da un termine per "circondarlo"⁵.

⁴ Tale relazione costituisce un singolare nodo universalizzabile e mette in gioco il *quid pro quo* in cui qualcosa è preso per un'altra attraverso la rappresentazione sociale della parola nella sua esistenza materiale-astratta (come il *phantasma* aristotelico). Ecco perché il flusso rappresentativo individuale è il supporto necessario di ogni linguaggio, ma non ne può rendere conto: "Questo *phantasma* (...) è creazione, posizione (istituzione) attraverso l'immaginario sociale d'una figura (gruppo di figure) non reale, che fa essere delle figure concrete (...) come ciò che esse sono: figure di parole, segni (e non più rumori o tracce). Immaginario: creazione immotivata, che è solamente e attraverso la posizione d'immagini. Sociale: inconcepibile come opera o prodotto d'un individuo o d'una folla di individui (...), impossibile da far derivare dalla psiche come tale e in se stessa (...). La coappartenenza signitiva è di certo strumentata nel e attraverso le rappresentazioni individuali, ma in nessuna maniera si può negare che essa vi sia come tale: ciò che vi è ogni volta, è, per ogni individuo, il susseguirsi interminabile delle relazioni particolari dell'oggetto, del segno e della loro relazione ("associazione")." (Castoriadis, 1975: 364-370).

⁵ Come avveniva a livello inconscio, questo fascio di rimandi è sempre aperto: ogni termine rimanda ai suoi referenti, che si riferiscono ad altro, ovvero è legato all'oceano interminabile di ciò che esso è o



Ciò vuol dire che la società pone l'esigenza universale e totale del senso costituendo un proprio mondo di significati che la tiene insieme, ossia realizzando ogni volta il proprio *immaginario sociale istituito*, e partecipato da un "collettivo impersonale e anonimo" (il *Sociale-storico*). Coerentemente a quanto aveva già affermato, il nostro filosofo è convinto, a questo proposito, che esistano significazioni e istituzioni centrali attorno a cui si organizza una determinata società.

le significazioni centrali non sono significazioni "di" qualcosa, neppure se intese in un senso secondo, come significazioni "connesse" o "riferite a" qualcosa. Sono ciò che fa essere, per una società data, la coappartenenza degli oggetti, degli atti, degli individui apparentemente più eteroclitici. Essi non hanno un "referente", ma istituiscono un modo di essere delle cose e degli individui come modo di essere riferito ad essi. Sono resi presenti e raffigurati mediante la totalità delle istituzioni esplicite della società e mediante l'organizzazione del mondo in generale, e del mondo sociale, che essi orchestrano. (...). Ciò che tiene una società insieme è evidentemente la sua istituzione, il complesso delle sue istituzioni particolari, ciò che chiamo "l'istituzione della società come un tutto" (Castoriadis, 1975: 526; 1986: 223).

Le significazioni e le istituzioni sociali, tipo la famiglia o l'impresa capitalista, seconde a livello ontologico ma affatto secondarie a livello storico, sono le condizioni del rappresentabile e del fattibile, del possibile e dell'impossibile, del pensabile e dell'impensabile. L'immaginazione e l'immaginario umano riprendono "il primo strato naturale", la dimensione fisico-biologica (Castoriadis, 1975: 329-30, 338-50) e lo ricreano attraverso un nuovo senso collettivo: l'umanità forma e trasforma il "mondo sensibile", affermando una propria peculiare istituzione sociale. La realtà umana è segnata dalla cadenza dell'emergere di movimenti istituenti e di inedite forme sociali che ricreano la società in modo sempre imprevedibile, rivelando che essa è, in realtà, sociale-storico (temporalità sociale di questa continua ed inedita creazione d'alterità umana)⁶.

significa. Non possiamo cogliere nessun senso specifico di un termine perché è impossibile racchiudere un senso nella proprietà o nella realtà che gli riconosciamo. Le significazioni non si possono afferrare come tali né ridurre, anche se non siamo di fronte ad una realtà immaginaria separabile dal suo supporto materiale (della pura idealità). Esse esistono solo se "incarnate" nelle istituzioni e nell'uso che ve ne si fa. Castoriadis, in sostanza, si avvicina senza volerlo al "secondo Wittgenstein" (il linguaggio è l'uso che ne facciamo) ma da una posizione molto diversa.

⁶ "la società istituita non si oppone alla società istitutrice come prodotto morto all'attività che l'ha fatta essere: essa rappresenta la fissità/stabilità relativa e transitoria delle forme-figure istituite nel e attraverso le quali solamente l'immaginario radicale può essere e farsi essere come sociale-storico. L'autoalterazione perpetua della società è il suo stesso essere, che si manifesta attraverso la posizione di forme-figure relativamente fisse e stabili, e attraverso l'esplosione di queste forme-figure che può sempre e soltanto essere posizione-creazione di altre forme-figure." (Castoriadis, 1975: 536).



2. L'immaginario capitalista

Castoriadis dedica tutta la sua esistenza politica e intellettuale ad analizzare e criticare la società capitalista da una prospettiva che considera rivoluzionaria. Riassumere in poche righe la sua vasta produzione su questo tema rischia di essere estremamente riduttivo, ma è possibile tracciare una sintetica genealogia delle sue idee principali circa l'immaginario capitalista, per cogliere la visione che elabora nel corso del tempo sui diversi aspetti che lo caratterizzano.

Fino alla metà degli anni '70, più o meno sino a quando non finisce di scrivere la seconda parte dell'Istituzione immaginaria della società, Castoriadis considera il capitalismo come un fenomeno sociale necessariamente legato all'emergere della burocrazia come classe dominante il processo produttivo, sia nei Paesi dell'est sia in quelli dell'ovest. Anche se in misure diverse, il "capitalismo burocratico frammentato" e il "capitalismo burocratico totale" condividono la stessa logica e le stesse conseguenze sulla società. In sostanza, le significazioni immaginarie portate dalla nuova classe borghese della burocrazia (privata o di partito, dello Stato o dell'esercito) sono co-estensive con il processo storico effettivo che ha permeato in modo onnipervasivo tutte le società dove si sono imposte. In altre parole, la burocratizzazione della società è l'ultima fase dello sviluppo capitalista (Castoriadis, 1964: 21).

L'organizzazione per l'organizzazione, la produzione per la produzione, il consumo per il consumo, sono le finalità generali a cui si dedica la società burocratica guidata dall'immaginario capitalista, per questo profondamente irrazionale. L'attività collettiva viene organizzata secondo il principio gerarchico a tutti i livelli della società, a partire dal lavoro e dalla produzione sino ad arrivare ad attraversare anche la cultura e la sessualità. L'alienazione, la reificazione e il dominio sono conseguenze inevitabili di questo principio gerarchico ad ogni livello dell'esistenza. La gerarchia salariale e la divisione tra chi prende le decisioni e chi esegue i compiti (i decisori e gli esecutori), è talmente pervasiva, soprattutto nei Paesi totalitari dell'est, che Castoriadis si riferisce a due classi sociali distinte. Questa separazione è la fonte principale dell'irrazionalità e della contraddittorietà quasi schizofrenica che segna il processo produttivo e organizzativo capitalista: la distruzione della solidarietà di classe e della socializzazione positiva tra gli operai, è la conseguenza della gerarchia salariale e della disumanizzazione a cui sono sottoposti i lavoratori nel processo produttivo. Allo stesso tempo l'enorme apparato di organizzazione del lavoro ha bisogno delle capacità umane dell'operaio per poter funzionare, e chiede al lavoratore-esecutore di operare al meglio, nonostante gli impedisca di dare senso e valore all'attività produttiva al di fuori del salario (Cardan, 1961-62: 64-82).

Più in generale, questa situazione porta a una privatizzazione degli individui (atomizzazione) e una burocratizzazione generale delle forme collettive che distruggono la responsabilità e l'iniziativa individuale, dissolvono valori e significati



collettivi ereditati e, come ricordato, fanno scomparire la socialità positiva, facendo emergere e interiorizzare una mentalità acquisitiva e un'alienazione politica generalizzate. Allo stesso tempo, la gerarchizzazione burocratica è una realtà sempre più centrale che porta alla frammentazione della società, contemporaneamente risultato e causa di un conflitto che la lacerava, portando all'agonia le istituzioni sociali e politiche (Profumi, 2010: 16-32).

È su queste basi che, una volta pubblicata *l'Institution Imaginaire de la société*, Castoriadis comincia chiaramente a parlare e a scrivere di "Immaginario capitalista", e a riferirsi a ciò che individua come il cuore di tale immaginario: la supremazia dell'economico sul resto della società, e l'idea che esso persegua dei fini illimitati, sono i punti di partenza per produrre opere, sancire istituzioni, e per riorganizzare la società. Possiamo considerare tre saggi di Castoriadis, in particolare, come il nucleo di una vera e propria elaborazione dell'idea di immaginario capitalista (Castoriadis, 1979: 413-39; 1986: 131-175): l'economia si lega ad una logica quantitativa (matematica) che a sua volta è legata all'onnipotenza della tecnica che aiuta il processo produttivo, e che, infine, è espressione del fantasma del controllo totale, prima di tutto della volontà e del desiderio (Castoriadis, 1975: 260-61).

E' l'idea del dominio totale che forma il motore nascosto dello sviluppo tecnologico moderno. L'assurdità diretta dell'idea di dominio totale è camuffata dietro l'assurdità meno brutale del "progresso asintomatico". L'umanità occidentale ha vissuto durante dei secoli sul postulato implicito che è sempre possibile e realizzabile aspettarsi maggiore potenza (Castoriadis, 1986: 149).

In sostanza, il funzionamento sociale è asservito alla significazione immaginaria de "l'espansione illimitata del dominio razionale" (tecnica, scienza, produzione, organizzazione, come fini in sé), che costituisce il nodo magmatico dell'immaginario capitalista. Questa espansione è, in ultima istanza, vana, vuota e intrinsecamente contraddittoria perché assurge il consumo, il potere, lo status, il prestigio e l'espansione illimitata del dominio considerato razionale, a valori centrali della cultura contemporanea. Quest'ultima perde la funzione critica ereditata dalla modernità, diventando così vuota e poco creatrice. Il modello burocratico (partito, esercito e Stati) impone un dominio assoluto sulla società e la lotta tra le cricche e i clans diviene un fattore sociologico che domina l'apparato del potere esplicito.

E' questa significazione immaginaria che costituisce il punto di congiunzione centrale delle idee che divengono delle forze e dei processi effettivi che dominano il funzionamento e l'evoluzione del capitalismo: l'espansione illimitata delle forze produttive; la preoccupazione ossessiva dello "sviluppo", il "progresso tecnico pseudo-razionale, la produzione, "l'economia"; la "razionalizzazione" e il controllo di tutte le attività; la divisione sempre più spinta dei compiti; la quantificazione universale, il calcolo, la "pianificazione"; l'organizzazione come fine in sé, etc. (Castoriadis, 1986: 197)



A partire dagli anni '80 Castoriadis si concentra soprattutto sulle conseguenze nefaste della vittoria dell'immaginario capitalista rispetto a quello legato al progetto d'autonomia, che pure lo aveva contrastato sin dalla sua prima affermazione al momento della nascita dell'epoca moderna.

Ciò che ha segnato il mondo produttivo è ormai diventato la condizione generale dell'Occidente. Perciò il greco-francese denuncia il paradosso che segna la società contemporanea: l'iper socializzazione della vita e delle attività umane (fattuale ed esterna) e, contemporaneamente, il rifiuto della vita sociale, degli altri, della necessità dell'istituzione. Ma anche l'effetto della distruzione delle comunità umane e la riduzione della solidarietà a dispositivi amministrativi che porta l'intera società a investire in denaro, notorietà mediatica, merci e potere, e a impedire qualsiasi progetto di trasformazione sociale. Per lui, infatti, il movimento di de-politicizzazione e di privatizzazione della vita operaia è ormai una condizione comune a tutti i livelli della società, che viene rifiutata come tale (Castoriadis, 1996).

L'immaginario capitalista, in sostanza, domina integralmente la società: l'espansione illimitata di un dominio che si vuole razionale si orienta all'espansione del consumo per il consumo e della produzione per la produzione, grazie soprattutto alla diffusione di una tecnoscienza automatizzata (che elimina il ruolo umano nella produzione) e all'assurdità della pianificazione capitalista. Non esiste nessun controllo della vita pubblica, e si assiste ad una evaporazione del conflitto e dell'attività sociale e politica. Tutto ciò lo porta a ritenere che siamo in presenza di una vera e propria decomposizione della società, di una "società alla deriva" (Castoriadis, 2005), anche perché non vengono più investiti come tali né la socialità né la storicità, e si impone un diffuso oblio della nostra mortalità in cui scompare sia il senso del passato sia una visione dell'avvenire. Con la distruzione del significato del lavoro, l'evoluzione del capitalismo e la sua vittoria sul "progetto di autonomia", vero volto dell'emancipazione umana ereditata dalla modernità (Profumi, 2010: 134-62)⁷, viene meno l'investimento dell'attività istitutiva, possibilità collettiva che crea, in qualsiasi società, una nuova organizzazione sociale. Si avvia un vero e proprio processo di de-socializzazione: nessuna identità collettiva è fortemente investita e la società viene vissuta come qualcosa di imposto dall'alto.

La vera novità, sempre più potente, è la trasformazione dell'economia in casinò finanziario e l'espansione della folle controrivoluzione neoliberista in tutti i Paesi occidentali. Alla fine della sua vita Castoriadis torna, per questo, a chiarire e denunciare l'irrazionalità effettiva dell'immaginario capitalista e la sua ideologia (Castoriadis, 1999: 65-92).

Questo immaginario ha trasformato la Ragione in una computazione meccanica e uniformante, in un sistema universale con pretese di esaustività, sulla base di un

⁷ Tale progetto è l'espressione sociale-storica d'una tendenza all'autonomia che nasce e rinasce in forme diverse attraverso processi complessi che attraversano diversi contesti e livelli della società, primo tra i quali, la dimensione del politico.



fantasma dell'onnipotenza. Il conformismo è presente in tutti gli aspetti della società e la ragione produttiva è diventata l'unica da rispettare: guai ad ostacolare il processo di massimizzazione dei prodotti/minimizzazione dei costi! L'homo oeconomicus (unicamente e perfettamente calcolatore) e la matematizzazione (razionalizzazione solo quantitativa), sono i "postulati" alla base della nuova tendenza generale e permettono a Castoriadis di denunciare l'irrazionalità profonda del sistema (Castoriadis, 1999: 85-6)⁸. Il cosiddetto mercato capitalista continua ad essere caratterizzato da quanto si vuole ignorare: interventi dello Stato, coalizioni tra capitalisti, controllo dell'informazione, manipolazioni dei consumatori, violenza aperta o malcelata contro i lavoratori, oligopoli, allocazioni irrazionali delle risorse. Ciò che egli sottolinea, insomma, è che il carattere autodistruttivo di questo nuovo tipo di capitalismo, che è il neoliberalismo, in cui è più evidente la sua logica e la significazione immaginaria centrale che lo guida, porta alla distruzione ambientale su scala planetaria e al dominio di lobbies criminali più o meno dichiarate⁹. È in questo senso che nessuna politica può resistere all'evoluzione dell'economia.

2.1 L'imperatore è nudo

All'interno di questo percorso c'è un filo rosso, anzi nero, nerissimo, che lega le analisi e le critiche di Castoriadis al capitalismo. Questo filo è la denuncia della sua natura totalitaria. Il corpo nudo di un dominio che prende forma nella restrizione radicale degli spazi e delle pratiche di autonomia la cui cruda realtà è difficile da accettare, e che Castoriadis si permette di indicare pubblicamente. È a quella che potremmo chiamare "l'evidenza malcelata dell'imperatore" che Castoriadis ha sempre contrapposto il progetto rivoluzionario prima, e il *progetto d'autonomia* poi.

Sin dagli anni social-barbarici sottolinea, infatti, come l'ambito della produzione capitalista e la gerarchia che vi è consustanziale sono il cuore del processo di burocratizzazione che sta trasformando l'intera società occidentale, attraversata da una lotta interna tra questa tendenza e quella all'autonomia umana e politica. Il sistema, in sostanza, tende a generare una società basata sulla schiavitù industriale (Castoriadis, 1969: 126-170). In questo senso, come ricordato, il capitalismo totalitario dell'est è la punta di lancia di un processo che ha trovato in Occidente maggiori resistenze, pur avendo la stessa natura. I tre fattori del totalitarismo russo, infatti, sono: 1) il

⁸ Per Castoriadis, per esempio, la produzione contemporanea è piena di rendite di posizione, la forza lavoro non può essere intesa come una merce come le altre, e il rendimento effettivo del lavoro è ampiamente indeterminato.

⁹ "Si assiste al trionfo non mitigato dell'immaginario capitalista nelle sue forme più grossolane. Questo si è materializzato essenzialmente con lo smantellamento del ruolo dello Stato in campo economico (...). Il regime ha allontanato da sé i pochi mezzi di controllo che centocinquanta anni di lotte politiche, sociali e ideologiche erano riusciti a imporre. (...). Le multinazionali, la speculazione finanziaria e anche le mafie nel senso stretto del termine, saccheggiano il pianeta, guidate unicamente dalla visione a breve termine dei loro profitti." (Castoriadis, 1999: 91-2).



capitalismo (strumenti, metodi, organizzazione e rapporti di produzione, significazione dell'espansione illimitata del "dominio razionale"); 2) la creazione del totalitarismo in senso stretto (Partito e Partito-Stato); 3) le forti influenze del passato zarista. È sulla base della classe dominante (la burocrazia), incaricata di dirigere il processo di produzione e di estrazione del profitto, che si genera il progetto mostruoso di dominazione totale e di totale assimilazione del mondo da parte dell'immaginario capitalista. Su questa stessa base si creerà il passaggio, ad est, alla Stratocrazia, sotto-società guidata dalla connessione tra burocrazia militare e industrie (Castoriadis, 1980; Castoriadis 1986: 201-18; Castoriadis, 2016) e, più in generale, nel mondo, alla controrivoluzione neoliberista e al dominio della speculazione finanziaria.

Con la dissoluzione dell'Urss, Castoriadis sottolinea come il progetto demenziale dell'espansione illimitata del dominio razionale (pseudo dominio pseudo razionale) non si concentri più sulle forze produttive, perché l'economia è diventata un progetto globale di dominio totale su tutti gli aspetti dell'umanità (fisici, biologici, psichici, sociali, culturali). Non a caso scrive chiaramente:

Il totalitarismo è solo il punto più estremo di questo progetto di dominazione – che, del resto, si inverte nella sua stessa contraddizione, poiché la stessa razionalità ristretta, strumentale, del capitalismo classico diviene in esso irrazionalità e assurdità, come hanno mostrato lo stalinismo e il nazismo (Castoriadis, 1996: 90).

Se il significato immaginario sociale nucleare del capitalismo è la spinta verso l'estensione illimitata del "dominio razionale" significa che la tendenza verso il dominio spinge questo immaginario a conquistare altre società e a divenire l'unica visione del mondo e della vita. Inoltre, il fenomeno parallelo della tecnoscienza (Castoriadis, 1998: 191-97, 281-324)¹⁰ e il principio di massimizzazione/minimizzazione produttiva, si muovono nella stessa direzione: non solo la distruzione di qualsiasi significato che non si adatta a questo principio, ma anche l'eliminazione dell'essere umano dalla produzione (in quanto è l'unico fattore difficile da controllare), e la sua estrema reificazione. Come già ricordato, come tutti i progetti totalitari, anche il capitalismo mette al centro un tipo di fantasma specifico, quello dell'onnipotenza. Non è un caso che quando nasce esso si radica in un processo di burocratizzazione che trova nello Stato e nell'esercito i modelli a cui le imprese si devono rifare, e che cozza contro la dimensione politica e democratica delle lotte operaie e dei movimenti sociali.

bisogna sottolineare che lo sviluppo capitalista non prende la tangente dell'evoluzione verso una società d'eteronomia totale, come si "sarebbe detto" e come ci si sarebbe potuti aspettare, di una pura e semplice schiavitù industriale o servitù industriale – il che sarebbe la logica immanente al capitalismo, (...) perché questo regime nasce in società dove già c'è un conflitto politico e sociale (Castoriadis, 2002: 293).

¹⁰ La tecnoscienza è la trasformazione della scienza contemporanea in un continuo processo che mira fondamentalmente al rinnovamento tecnico, e viene sostenuta dallo sviluppo capitalista della società, che diventa così una società tecnicizzata.



A questo immaginario, come già ricordato, si associa la convinzione che la tecnoscienza possa realizzare sempre maggiore potenza e dominio totale, e si adegua anche il portato politico specifico dei regimi "rappresentativi".

Le oligarchie liberali contemporanee condividono con i regimi totalitari, il dispotismo asiatico e le monarchie assolute, questo tratto decisivo: la sfera pubblica/pubblica è, nei fatti, in gran parte privata. Non lo è certo giuridicamente, il Paese non è il dominio del monarca, né lo Stato l'insieme dei servi della sua "casa". Ma, nei fatti, l'essenziale degli affari pubblici è sempre affare privato dei diversi gruppi e clans che si condividono il potere effettivo, le decisioni sono prese dietro la tenda, il poco che viene portato sulla scena pubblica è frutto di maquillage, precompresso e tardivo fino all'irrelevanza (Castoriadis, 1997: 64).

In sostanza, Castoriadis ritiene che l'immaginario capitalista, e quindi le società contemporanee che ne sono dominate, tendano inconsapevolmente e profondamente a realizzare un peculiare progetto totalitario. La spinta capitalista che le segna, conduce alla creazione di aziende che sono delle vere e proprie "microsocietà letteralmente micrototalitarie"¹¹, che funzionano da modello generale su cui riorganizzare le istituzioni sociali. Questa tendenza mostruosa è stata impedita dalla storia opposta già ricordata del *progetto di autonomia* nato nella modernità. Il risultato paradossale per Castoriadis è quello che ha portato la società capitalista a funzionare proprio grazie alle limitazioni che gli sono state imposte dal conflitto generato dai movimenti per l'autonomia sociale e politica, e dal portato democratico della società nel suo complesso. Anche per questo, il nostro filosofo ribadisce che la speculazione finanziaria mondiale è incompatibile con la vera democrazia (Castoriadis, 2005: 278-9).

Ecco perché, come nella fiaba di Andersen, il nostro imperatore, l'immaginario capitalista, grazie al gesto impertinente di Castoriadis, è ormai nudo: il suo aspetto totalitario è stato chiaramente scoperto e segnato a dito. Seguendo questo gesto di lesa maestà, così difficile ma vitale, c'è chi ha voluto mettere a tema alcuni suoi principi teorici e politici, per osservare con più precisione questa nudità, o anche solo per continuare a riflettere su come far finire il dominio imperiale in cui ancora viviamo.

3. Chiavi di (s)volta

Sono soprattutto due i filosofi contemporanei che hanno sviluppato la critica di Castoriadis. Prima di tutto Serge Latouche, che lo interpreta come uno dei più importanti padri nobili della decrescita (Latouche, 2008), e sposta la critica al fantasma

¹¹ "Microsocietà letteralmente micrototalitarie, regolate in tutto – anche la vita privata degli operai al di fuori dell'industria – dalla direzione, e abbiamo qua una delle tendenze immanenti alla società capitalista (...)." (Castoriadis, 1996: 130).



occidentale del dominio razionale e della tecnica subordinata alla crescita per la crescita su un piano economico e culturale.

Per evitare la probabile catastrofe ecologica portata dallo sviluppo produttivo, infatti, egli ritiene necessaria una “decolonizzazione dell’immaginario capitalista”: bisogna dare al paradigma economico nuovi valori e un orientamento che realizzi il principio di una inversione della tendenza economica, per abbandonare la folle crescita del consumo e della produzione, l’efficienza come legge suprema per organizzare le società, la mercificazione di ogni aspetto del vivente come linea guida economica, e la centralità di questi aspetti per l’economia attuale. Tale tendenza ci spinge così a lottare contro la natura e trasforma gli stessi esseri umani in merci.

Per Latouche, però, lo sfruttamento illimitato che è alla base della mondializzazione capitalista ha le sue radici nell’anteriore processo storico di colonizzazione, e opera seguendo una logica contemporaneamente militare ed economica. In altre parole, l’imperialismo, un totalitarismo “dolce”, prima militare e politico, e poi sempre più culturale, si impone attraverso un’economia attraversata da una logica quantitativa e da pratiche immaginarie totalmente legate alla razionalità strumentale di francofortese memoria (Latouche, 1995; Latouche, 2005: 28, 85, 107; Latouche, 2014: 32; Latouche, 2015).

Rimettere radicalmente in questione il concetto di sviluppo, vuol dire avviare un sovvertimento cognitivo, che è, allo stesso tempo, presupposto e condizione di necessari cambiamenti politici, sociali e culturali. (...). Ciò significa che il mondo intero diviene una merce. Questa mondializzazione senza precedenti dei mercati non realizza ancora il Mercato integrale. Si designa così il grande meccanismo autoregolatore, che si prende in carico della totalità del legame sociale, dalla nascita alla morte degli atomi individuali. (...). In altri termini, la mercificazione deve penetrare tutti gli angoli della vita(...). E poi la corsa verso il progresso nella quale ci siamo imbarcati è propriamente delirante. L’accumulazione illimitata del capitale, la produzione per la produzione, la tecnica per la tecnica, questo sempre più non si può perseguire indefinitivamente: cozza contro i limiti del mondo (Latouche, 2005: 26, 67-8).

Se Latouche sostiene che la chiave di volta per sovvertire la nuova condizione totalitaria imposta dall’immaginario capitalista sia il superamento della logica alla base dell’economia mondiale, Alain Supiot, importante filosofo del diritto, si sofferma sull’importanza del momento istituzionale che accompagna tale immaginario per organizzare la società, denunciando come la centralità della logica della calcolabilità e del profitto che lo veicolano mettano radicalmente in discussione la “natura dogmatica del diritto” per come l’abbiamo conosciuta sino ad oggi.

Come i costumi, la religione, il rituale e il linguaggio, anche il diritto è una norma centrale per la società, perché permette di fissare le nostre credenze costitutive. Riferendosi all’idea castoriadisiana che l’istituzione impone alla Psiche le significazioni sociali, Supiot afferma non solo che il sistema giuridico si appoggia al sistema delle rappresentazioni sociali, ma che è la risposta a una necessità vitale della società, quella di condividere uno stesso “dover-essere” (necessario per arrivare ad aver una rappresentazione comune). La “logica della proibizione” è basilare per “fare società”.



Nessuna organizzazione collettiva può sopravvivere senza regole stabilite e rituali. Per Supiot, se si vuole istituire la ragione, inoltre, gli esseri umani devono considerare il senso dei nostri limiti materiali e mentali (la nascita, il sesso e la morte vanno riconosciuti perciò come limiti invalicabili), ed è il Diritto ad essere lo strumento antropologico principale per farlo. Detto altrimenti: senza il diritto non siamo in grado di avere un senso comune, fondamentale per l'azione individuale e collettiva. Esso ha la "funzione istituyente" di fissare il senso sociale e di permettere che ogni istituzione incontri la sua forma stabile. Il "Mercato totale", ossia il "totalitarismo della massimizzazione dell'utilità", si afferma grazie alla "rivoluzione numerica" e all'immaginario cibernetico che l'accompagna. Il mercato diventa la nuova "grund norme globale" e il calcolo di utilità si trasforma nel fondamento di legittimità della norma come tale. "Pacta sunt servanda", in altre parole, non è più la massima che orienta il sistema giuridico, che invece si muove seguendo la norma della "massimizzazione dell'utilità" (Supiot, 2005). Riferendosi a questa situazione Supiot afferma senza mezze misure: "Negare la funzione antropologica del Diritto appoggiandosi su un supposto realismo biologico, politico o economico, è il punto in comune di tutte le esperienze totalitarie." (Supiot, 2005: 11).

L'attuale sistema giuridico è assorbito da una nuova ideologia, che considera la legge stessa come un obbligo da eliminare. Ormai, la giustizia è espressione dell'efficienza economica, e la legge è, perciò, subordinata a una logica esterna alla sua funzione antropologica. In sostanza, il calcolo di utilità diventa una nuova "legge del più forte", che si afferma eliminando la legge stessa. Secondo questo filosofo, ciò si produce su due piani: a livello della forma giuridica, subordinando la sua ragione a una finalità esterna, e a livello dell'ordinamento giuridico, con la scomparsa del "Governo delle leggi" e l'affermazione del "Governo dei numeri" (Supiot, 2015).

Sia Supiot sia Latouche, quindi, non raccolgono solo la denuncia impertinente di Castoriadis circa la tendenza della società capitalista, ma ritengono che l'immaginario capitalista abbia già prodotto una nuova società totalitaria.

Tuttavia, entrambi non colgono la critica essenziale alla base della sua denuncia, il che rischia di rendere poco efficaci anche le loro critiche alla società attuale.

3.1 Un'altra natura del potere collettivo

A differenza delle loro interpretazioni, infatti, quando Castoriadis denuncia la reale brutalità dell'imperatore (questo è il vero simbolo della sua nudità), si sta riferendo alla sfera del "politico" che mortifica la dimensione sociale e blocca sul nascere ogni possibile rivoluzione, e non solo alla sua dimensione economica o giuridica. La critica è rivolta alla brutalità di un dominio che sembra in grado di eliminare qualsiasi forma di potere autonomo.

Come è ben noto, Aristotele considerava l'essere umano un animale sociale, e solo sulla base di questo presupposto era possibile pensare che fosse un animale politico.



Come anche Hannah Arendt da un'altra prospettiva, Castoriadis non solo è d'accordo con lui ma ritiene che la dimensione politica sia una sorta di valorizzazione del portato antropologico della socialità e della storicità (Profumi, 2013: 7-114). Il vero dramma della società contemporanea è che l'immaginario capitalista non solo non riconosce questo portato, ma lo attacca, gettando l'intera società in una crisi profonda e instaurando una nuova forma di eteronomia che tende a dissolvere il portato moderno del progetto d'autonomia. In questo senso Castoriadis radicalizza l'analisi di Polanyi, anch'egli convinto che il capitalismo sia una novità storica che metta radicalmente in discussione la nostra base antropologica (Polanyi, 2010: 60, 74, 202-05, 294, 312).

Se l'immaginario capitalista tende a creare una società totalitaria che rifiuta di riconoscere la nostra realtà sociale-storica, perché viola un'imprescindibile base dell'esistenza umana cercando di estendere contemporaneamente il controllo sociale e di rendere impossibile la politica come pratica di autonomia, allora il problema va affrontato guardando alla capacità collettiva di riorganizzare in maniera consapevole la società nel suo complesso. Non a caso, come per la Arendt (Arendt, 1998: 127-153; Arendt, 2004A; Arendt, 2004B; Arendt, 2006: 26-99), anche per Castoriadis il totalitarismo è il momento in cui si realizza un progetto mostruoso di disumanizzazione che rende impossibile il fare politico e ogni espressione dell'autonomia umana.

L'uomo contemporaneo si comporta come se l'esistenza in società fosse un odioso compito che solo una sfortunata fatalità impedisce di evitare (che questa sia la più mostruosamente infantile delle illusioni non cambia evidentemente nulla ai fatti). L'uomo contemporaneo tipico fa come se **subisse** la società a cui, del resto (sotto forma dello Stato e degli altri), è sempre pronto a imputare tutti i mali e a presentare – allo stesso tempo – delle domande di assistenza o di “soluzione ai suoi problemi”. Non nutre più un progetto relativo alla società – né quello della sua trasformazione, e neanche quella della sua conservazione/riproduzione. Non accetta più i rapporti sociali in cui si sente preso e che riproduce solo quando non può farne diversamente (Castoriadis, 1996: 22).

Perciò, se vogliamo raccogliere davvero la critica di Castoriadis, dobbiamo metterci nell'ottica di capire come si possa cambiare natura alla sfera del politico, ricreando la politica (Profumi&Iacono, 2019). Per avviare una vera svolta rispetto alla tendenza totalitaria contemporanea, quindi, bisogna fare un ulteriore sforzo di comprensione circa il potere collettivo. Arrivare a comprendere l'esistenza di un'altra natura del potere collettivo. In questa direzione, possiamo abbozzare almeno un paio di piste da seguire.

Innanzitutto, poiché Castoriadis condivide con la Arendt diverse premesse e prospettive critiche (Castoriadis, 1986: 201-18; Profumi, 2008: 164-176), prima di tutto che la politica è una forma del potere collettivo riflessiva e plurale (premessa imprescindibile alla base della distinzione arendtiana tra violenza e potere), perché non considerare i fattori di disumanizzazione del capitalismo anche dalla prospettiva della Arendt? Questa filosofa ci lascia in eredità un'importante indicazione sul terreno della



violenza politica: la violenza è opposta ad un potere inteso come affermazione della pluralità umana.

Per pensare ad un'altra natura del potere, inoltre, è decisivo anche cogliere la politica come prassi di autonomia, e affrontare il paradosso che ciò comporta: come possiamo passare da una "società in sé", che nega se stessa, a una "società per sé", che si valorizza? Come sviluppare la capacità che noi, come collettività, abbiamo di ricreare la politica come pratica comune di autotrasformazione basata sull'autonomia solidale, in una società che la impedisce per potersi conservare? Come riattivare il portato antropologico, sociale-storico, dell'autocreazione consapevole (Klimis, 2006: 40-44)? Come stimolare, rafforzare, avviare una vera e propria "rivoluzione antropologica" (Profumi, 2018: 11-30)?

Queste due piste, un'indicazione e delle domande, sono preziose e decisive, perché potrebbero permetterci di arrivare a delle risposte, altrettanto centrali e preziose, per uscire dalla favola spettacolare dei vestiti dell'imperatore che ancora oggi domina l'immaginario collettivo, visto che è ben difesa anche a livello mediatico, e così entrare finalmente nel percorso vitale e imprevedibile di una nuova creazione sociale-storica. Quello di un'inedita creazione politica (Profumi, 2013).

Bibliografia

- Arendt H. (1998), *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani.
- Arendt H. (2004A), *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi.
- Arendt H. (2004B), *Sulla violenza*, Parma, Guanda.
- Arendt H. (2006), *Cos'è politica?*, Torino, Einaudi.
- Aulagnier P. (1975), *La violence de l'interprétation*, Paris, Ed. Puf.
- Cardan P. (1961-62), *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, SouB n. 33.
- Castoriadis C. (1964), *Recommencer la révolution*, SouB n. 35.
- Castoriadis C. (1969), *Socialismo o Barbarie. Antologia degli scritti*, Modena, Guanda.
- Castoriadis C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1979), *Le contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Éditions.



- Castoriadis C. (1980), *Devant la guerre. Les réalités*, Paris, Fayard.
- Castoriadis C. (1986), *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1990), *Le monde morcelé*, Paris, Ed du Seuil.
- Castoriadis C. (1996), *La montée de l'insignifiance*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1997), *Fait et à faire*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1998), *Les Carrefours du labytinthe 1*, 2^a ed, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1999), *Figures du pensable*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2005), *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2016A), *Guerre et théories de la guerre. Écrits politiques, 1945-1997*, VI, Paris, Ed. du Sandre.
- Castoriadis C. & Ricoeur P. (2016B), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Ed. Ehes.
- Fressard O. (2006), Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire, in Klimis S. e Van Eynde L. (eds.), *Cahiers Castoriadis n.1 L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, 119-150, Bruxelles, Ed. Saint Louis.
- Freud S. (2003), *Opere 3. L'interpretazione dei sogni 1899*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Klimis S. (2006), Les sources grecques de l'auto-crédation humaine selon Castoriadis, in Klimis S. e Van Eynde L. (eds.), *Cahiers Castoriadis n.1 L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, 9-44, Bruxelles, Ed. Saint Louis.
- Lacan J. (1979), *Il seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi 1964*, Torino, Einaudi.
- Lacan J. (2004), *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Torino, Einaudi.



Laplanche J. e Pontalis J.-B. (1964), *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme*, in *Les Temps modernes*, n. 215.

Latouche S. (1995), *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino, Bollati Boringhieri.

Latouche S. (2005), *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon.

Latouche S. (2008), Castoriadis, pensur de la décroissance: Mégamachine, développement et société autonome, in Bachofen B., Elbaz S., Poirier N. eds, *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, 73-90, Paris, Edition du Sandre.

Latouche S. (2014), *Castoriadis. L'autonomia radicale*, Milano, Jaca Book.

Latouche S. (2015), *Bon pour la casse. Les déraisons de l'obsolescence programmée*, Paris, LLL.

Polanyi K. (2010), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi.

Profumi E. (2008), *Cornelius Castoriadis e la creazione politica*, tesi di dottorato XX ciclo.

Profumi E. (2010), *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano, Mimesis.

Profumi E. (2013), *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Roma, Editori Internazionali Riuniti.

Profumi E. (2014), Oltre le impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi, *Consecutio Temporum*, n.6: 116-52.

Profumi E. (2018), La rivoluzione antropologica, *Tròpos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, Anno XI n.2: 11-30.

Profumi E. & Iacono A.M. (eds.) (2019), *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, Pisa, Ets.

Sartre J.-P. (2007), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi.

Stephanatos G. (2007), Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis, in



Klimis S. e Van Eynde L. (eds)., *Cahiers Castoriadis n. 3 Psyché, de la monade psychique au sujet autonome*, 115-140, Bruxelles, Ed. Saint Louis.

Supiot A. (2005), *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Ed. du Seuil.

Supiot A. (2015), *La gouvernance par le nombre*, Paris, Fayard.

Cultural Capitalism and Global Robotic Plots. The case of Japan

Authors Barbara Henry

barbara.henry@santannapisa.it

Istituto Dirpolis | Scuola Superiore Sant'Anna

Abstract Global “robotic plots” and their social impact on the new typologies of “governmental innovations” are the content and *experimentum crucis* for my assumption and the core of my contribution. The main source of inspiration is the need to adopt a new (cultural-)embedded variant of post-Marxian cultural criticism in order to tackle and analyse properly the alliance between cultural capitalism and cultural imaginary, which is to be considered as an autonomous and fruitful field of research.

The so-called cultural capitalism is assumed to have carried out the shift from the markets of things to web connections. Therefore, we have the appearance of unprecedented relations that produce fidelity marketing of clients as regards global, transnational enterprises. Going far beyond the controversial twenty-year-old prognosis of Jeremy Rifkin (Rifkin, 2000) we should check to which extent the progressive dematerialization of property, spaces and borders between goods, once upon a time identifiable with material objects in discrete succession, takes place in the world of the markets, economics and finance, and with repercussions on the daily life of millions of persons.

Keywords Cultural Capitalism | Imaginary | Robotic Plots | Science-fiction | Manga
Japanese cultural/economic system





1. Premises, contexts and main issues

If a *cultural capitalism formula* exists, it might indicate the planetary commercialization and diffusion of both the lifestyles of the rich (North-American and Asian) societies, and of the local life forms (Rifkin, 2000), still on a non-egalitarian basis. According to such a diagnosis, given that it is considered to be a *novum* with respect to the *classic* capitalistic model, the true or presumed cultural capitalism has apparently strengthened itself through the production of some global masters of cinema animation, comics, and in particular manga (comics, in all the terminological variations which are specific for each country and culture in the Far East) and anime (cartoon films). From a phenomenic analysis, such a stipulative/operational vision of *cultural capitalism* seems to make some specific solutions like the Japanese one understandable, in terms of political-economic choices for issues regarding the digitalization/automatisation of social and work processes.

The aspiration of seeing in the very near future androids/gynoids strolling among us on city streets is not the dream of a visionary, nor that of a fanciful screenwriter of cartoon films. On the contrary, it is precisely the strategic aim and social *raison d'être* of the FuRo – acronym of the Future Robotics Technology Center, branch of the Chiba Institute of Technology, one of the most prestigious Japanese robotics research centres. The fact that the toughness and seriousness of the functional imperatives of one of the most aggressive capitalism models should be inspired by manga and anime, true origin of a multifaceted impact on several industrial sectors¹, is often hard to accept at least for many of us *westerners*.

According to these premises, the first issue concerns the operational validity of such an assumption. The second issue is coincident with the fulfillment of an embedded analysis: such a cultural capitalistic operational vision seems to make understandable the socio-cultural solution offered specifically by Japan for the issues regarding the automation of social patterns, like the widespreading of domotic and robo-care solutions for elderly people, and the connected productive processes. This type of exemplarity is strictly conditioned, limited to the issue at stake, and it does not include all the features of the otherwise controversial Japanese societal, political, economic system.

Global *robotic plots* as such, inserted in the notion of imaginary, represent therefore the *experimentum crucis* for this work. The methodologies used are based on the hermeneutical tools offered by qualitative social sciences and critical cultural studies; textual and iconographical interpretation is the method chosen here.

¹ Signora G. (2010), *Anime d'acciaio*, Bologna, Kappa Edizioni.



This is to be examined in the light of the imaginary and of its influence on pop-culture, especially with regards to science-fiction repertoires and codes.

2. Classic robotic plots and science fiction as primary sources for the global imaginary

Mircea Eliade was one of the first storytellers, out of the circle of professional science fiction storytellers and influential prophets, who signalled the epochal transformation concerning the modern and different patterns of *imaginary building*². Eliade prompted us to search for the imaginary and myths which we believe have vanished from our civilisation in escapist literature (and artistic expressions). The imaginary³ has at least three meanings: a) as a symbolical tank or repertoire of symbolical outcomes such as images, mythical plots, artistic works, etc.; b) as a mental faculty; c) as a modus of binding a) with b). The concept of imaginary - which is crucial to recall here as a sensitizing concept⁴, but that does not constitute a specific object of this research - is to be interpreted, in the stipulation hereby adopted, as endowed with the following meanings: a) as a *thesaurus* of symbols, images, narrative plots, extremely ancient though cross-cultural in nature⁵; b) as a symbolic framework which generates myths and images able to be collectively conveyed, receipted and modified, that is, that faculty of imagination which is in action in its own products; c) in its third meaning, as the modality of the linkage holding together the spiritual figurations created by the imagination that we referred to in (b). This latter specific connectivity, or modality of the symbolic bond, can be activated both by individuals and by groups, that can be distinguished and decoded from a social, political and contextual perspective. Human groups - though in variable proportions and in different shapes- are ascribable to symbolic contexts of reference which are historically defined yet in some cases oriented towards future scenarios. Scenarios which may involve radical transformations, from the perspective of the general frameworks and of the responses to situations of crisis. According to the third meaning of imaginary such scenarios, constellations or frameworks of meaning are at times endowed with a symbolic surplus (or significance)

² Eliade M. (1948), *Traité d'histoire des religions*; tr. it. Vacca V. 1996², *Trattato di storia delle religioni*, 448-451, Torino, Bollati Boringhieri.

³ See Cassirer E. (2009), *Philosophie der Symbolischen Formen*, Hamburg, Hamburg, Felix Meiner Verlag; Bachelard G. (1957), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF; Berger P., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday; Goodman N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Company; Henry B. (2014), *Imaginariness of the global age. "Golem and others" in the post-human condition*, *Politica e società*, 2: 221-246; Henry B. (2016²), *Dal Golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell'immaginario*, Livorno, Belforte.

⁴ Such phrase (sensitizing concept) is not to be interpreted in a technical way, but rather as a preliminary framework to orient our reflections; it resembles the category employed by H. Blumer and his scholarship.

⁵ The definition of the first meaning of "imaginary" provided by Wunenburger is relevant here. See Wunenburger J.J. (2003), *L'Imaginaire*, Paris, Puf.



which is extra-ordinary, in a way as to become the condition for phenomena, whose consequences are unforeseeable. Here, I refer to anthropological transcendental concepts, frameworks or matrixes in a new meaning, which matches the contributions by Ernst Cassirer, Nelson Goodman, Thomas Luckmann⁶. In fact, they all refer to long-lasting or latent phenomena which have historically-specific origins but which, once subjected to an ex-post facto evaluation, proved to be open to different cultural productions (in fictional, figurative, artistic, imaginative, essayistic production). They can be in any case traced back to the matrixes they originated by basing on their shades and reflections, their tone, the modality of the bond which ties them together. The fruitfulness of such meaning in contemporary global frames derives from its ability to highlight the “how” of the bond. In fact, in specific cases, the shade proved able to connect the past and the future of related objects, of the products and of the faculty of imagination itself. A fundamental phase of this process is the identification and extraction, from their relative context, of the criteria which serve to identify the prevailing shade in the symbolic phenomenon analyzed, that is, its modality, which can play a key-role as an interpretative access point to the creative disposition (the imaginary in its second meaning) and to the images/specific objects (the imaginary in its first meaning) within a specific historical framework. Thus, the idea of giving relevance to the three meanings of imaginary can be agreed upon by those who follow the path traced by Bachelard⁷, an epistemologist and theorist of the imaginary, in his *Poetics*⁸. Such path had already been sketched up by Lady Ada Byron Lovelace in the first half of the 19th century, as she invented the expression *poetic science* in order to define the process that enables those who practice it to conjugate science and imagination. With her Notes, she was a real privileged speaker of Charles Babbage, the inventor of the Analytical Machine, as well as the beautiful mind (and in a feminine shape!) unacknowledged at that time and only partially rehabilitated not only as a valid mathematician but foremost as the first person who programmed a machine

⁶ Cassirer E. (2009), *Philosophie der Symbolischen Formen*, Hamburg, Hamburg, Felix Meiner Verlag; Goodman N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Company; Berger P., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday.

⁷ In the words of Sébastien Robert,, 2 January 2010, (see <http://monlibraire.net>): «Avec la raison, que Bachelard aura longtemps cherchée à mettre à l'épreuve des sciences, l'imagination occupe chez lui une place de choix. C'est par l'analyse de l'image poétique que le philosophe pourra déclarer que l'image est davantage créatrice qu'ordonnatrice de pensées. Cause et non effet, la conscience imageante est le lieu d'une origine; antérieure à la mémoire, l'image s'enracine dans le corps et s'emmêle dans le monde. On pourrait dire que, chez Bachelard, l'image est créatrice d'un lien: elle est une sorte de mouvement qui s'enracine dans l'expérience matérielle et qui trouve écho au plus profond de nous même. Dans *La Terre et les rêveries de la volonté* ou *L'Eau et les rêves*, le philosophe montre comment les “éléments” jouent un rôle essentiel dans la vie spirituelle du sujet et par conséquent dans sa vie de lecteur. De même, dans *La poétique de l'espace*, l'intimité ou le creux d'une armoire ou d'un coin, la rondeur d'une coquille, sont les conditions premières de l'imagination poétique».

⁸ Bachelard G. (1957), *La poétique de l'espace*, 131, Paris, PUF.



using a computational language. Her awareness of the fact that “the machine might act upon other things besides numbers”⁹ did constitute a fundamental landmark in the history of computation and a divide between the era when the idea of machine corresponded to something which facilitated and enhanced faster computation and that of devices able to perform abstract operations basing on symbolic equivalences. To imagine, through poetic science, realities that can be possible, interconnected, symbolically dense, yet never imagined before¹⁰.

To sum up, the first and the third meanings of imaginary are thus properly relevant within the context of this contribution. Therefore, by adopting them we can identify a sufficiently accredited repertoire of nomenclatures, which circulate among heterogeneous classes of reference points, such as scientists, producers of the cinema and entertainment industries, all users and consumers of the outcomes of the imaginary (to be taken here and later on in its first meaning): that is to say, of symbolic products.

It is to the implementation of this meaning, through examples from science fiction plots, that the following pages are devoted. Science-fiction is undoubtedly considered here as a primary source of contemporary pop-culture. That is to say, science fiction is here targeted as a fundamental symbolic source for narratives/mythic plots that undoubtedly exercise a striking and an increasing impact on the social life and civil awareness of common citizens as makers and users of global culture. If not previously, at least, from the 1920s and 30s onward, science-fiction - which since the 19th century had already substituted the more ancient sources of collective myths - had already set about anticipating science, foreseeing the passage from industrial robots (precision-built mechanical limbs, mobile robotized platforms) to the humanoid of steel. We should consider under this lens even the quotations of Isaac Asimov’s robotic plots and fictional visions to be found in the *Special Report on Robots* published on *The Economist* in March 2014¹¹, plots which are recognized therefore as a mainstream source of references for average-level educated people.

3. Interpretative approach to robotic narratives

Science fiction is consequently not regarded in my present contribution as a basic root for technophylia ideologies, but rather as the most relevant field of pop culture

⁹ Byron Lovelace A. (1843), “Note A”, *Richard Taylor’s Scientific Memoirs*, september 1843, signed A.L.L. see Piga Bruni E., Presutti C. (2019), *The Human in the Age of Mechanical Reproduction: The Artificial Unconscious in Science Fiction*, *Between*, 9.17: 1-53.

¹⁰; Fuegi J., Francis J. (2003), Lovelace & Babbage and the creation of the 1843 ‘notes’, *IEEE Annals of the History of Computing*, 25.4: 16-26.

¹¹ *Special Report on Robots*, *The Economist*, 27th March 2014, available at <https://www.economist.com/special-report/2014/03/27/immigrants-from-the-future>



determining the global symbolic inventory of narratives/plots¹². And it is still a fundamental source of criticism against social dystopias emerging from the global imaginary, and the real world. The so-called *global symbolic thesaurus* - which correspond to the first definition of the imaginary - is what we all tend alternatively to supply and to exhaust from different angles and places of the globe, thus changing contents and styles continuously via our re-adaptation to our sublimated needs. The common content of this immaterial tank are images, styles and plots. Plots must be considered in the present contribution as graphic novels or alternatively as drawn stories (drawn literature, *letteratura disegnata*, in the meaning given to the phrase by Hugo Pratt)¹³, some kind of fictional narratives which are inherently different from the logic and function of scientific deliveries. From their autonomous position, they can constitute a source of ideal and pragmatic critique to scientific(techno-social) plans and endeavors, in particular when robotics in a broad sense is concerned. I shall devote my attention to some robotic plots focusing on their transposition in manga, anime, and graphic novels in an oriental form. Let us not forget: since the 18th century onward, and tracing back even prior origins, manga bore the meaning of extravagant/satiric images, and they enjoyed enormous fortune in Japan as a widespread symbolic medium, the most adaptable to the changing cultural and economic frames from pre-modern to modern and - most importantly - to contemporary times. Japan was able to rise again after Hiroshima and Nagasaki by means of a low-cost industrial sector, with a high-quality level, an expansive spill over effect towards other sectors, a worldwide market appeal: the production of the first tin toys reproducing the protagonists of the local manga and anime and of the western science fiction comics. Time after time, they induced the demands for objects and drafts necessary to their merchandising (the use of the image of a product to produce and to sell other products) of Hollywood science-fiction machinery in the 1950s and 1960s. This was related to TV series and movies. One classic example: the artificial co-protagonist of *The Forbidden Planet* (1956): the unforgettable Robby the robot, which was produced and sold by the historical Japanese enterprise Nomura¹⁴. This figure exemplifies in its shape and attitude the positive (domestic and protective) character of any efficient device.

The term *Robot* indicates precisely the machine-like artefact that frees us from the drudgery of manual work (*worker*, in Czech *roboti*). As everyone knows, the drama which coined the term and the category is to be traced back to 1922, in Czechen. RUR, alias Rossumovi Univerzální Roboti, describe how human workers (*roboti*) have been substituted by machines.

¹² Caronia A. (1996), *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Franco Muzzio Editore; Caronia A. (2008), *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, Shake Ed..

¹³ Remonato G. (2015), Corto Maltese fra fumetto e letteratura disegnata, *Belphegor. Littérature Populaire et Culture Médiatique*, 13/1, <https://belphegor.revues.org/620?lang=fr>.

¹⁴ Signora G. (2010), *Anime d'acciaio*, Bologna, Kappa Edizioni.



Robots. This latter category of automatons, humanoids and not, is worth specific treatment in any study devoted to the forms of the imaginary, and of the cultural variations of the same.

When in the evolution of the science fiction imaginary (not yet in reality) the anthropomorphic metallic robots become true androids/gynoids - that is the type of anthropomorphic automaton built in the likeness of human beings with a wealth of details - the pathways of symbolic and social acceptability apparently branch off in different directions, between the West(s) and the various Orient(s). At least, this can be said to a certain extent. This is not a real cleavage, but rather a matter of gradation, based on a more fundamental differentiation.

Let us consider for a moment as a whole the *not* human and *not* organic spheres of material existence. These former spheres have been for centuries integrated parts of the imaginary and conditions of life and of material and symbolic exchanges in oriental regions of the globe. In all their configurations, automatons are very much at home in modern Japanese society. These are the derives of a vision and image of the world that is infra-speciesist and holistic, internally-differentiated and internally-communicating, neither anthropocentric nor Cartesian.

On the one hand, in these specific non-Cartesian narratives of bonds and alliances among species and the dimensions of reality there is clear evidence of the characteristics of co-presence, contiguity, transitivity, co-belonging of the different levels and forms of materiality and of life. In fact, these visions of reality and pragmatic images of the world, such as Shinto, Taoism and other sophisticated versions with much more ancient animist roots, do not reveal *a night in which all the cows are black*. Moreover, they presuppose and legitimize systems of relations that are symbolic-material, stratified and structured axiological and potestative, according to sophisticated and pondered taxonomies, put to the test for centuries by the corresponding social repercussions within the respective collective contexts.

On the other hand, the ontological and axiological dualisms that are opposed to those Eastern images of the world are manifold. There are the typical Western dichotomies between: the rational-spiritual dimension and material dimension; between the immanent dimension and the transcendent one; and also between humanity and other organic and inorganic forms of existence. Having said that, we must not underestimate the durable reluctance, skepticism and suspicion regarding robotic entities that have always marked the Western way of perceiving, thinking, pondering, framing and evaluating mechanical and artificial assemblages like fully-fledged and/or humanlike automatons (or upgraded mechanical beings). This is true at least after the period of the somewhat modest relevance of a mechanistic socio-cultural *milieu*, due to a minority materialistic trend within the much wider philosophical endeavor named Enlightenment. In any case, the mechanical Chess-player, or the Animated Puppet, and their analogues, have less to do with the robot as



it is¹⁵. The robot, according to its pure ideal type in the global imaginary, is a humanoid artefact able not only to reason or speak if properly commanded, but more than this, to fulfil an increasingly complex range of duties and performances by interacting with humans, including the possible insurgence of some kind of moral behavior¹⁶. This slight repulsion remains valid in the moral and social sensitivity of some western societies, as in the respective science fiction imaginary, despite the androids/gynoids being entities composed by using only mechanical, chemical, electronic, informatics and bio-synthetic technologies and displaying *prima facie* human appearance and functionality. An android (gynoid) is a positronic or electronic brain, inserted into a body with a skeleton of porous silicon and with external biological or bio-synthetic features, such as eyes, hair, skin and flesh. The brain is therefore, ideally, of the Asimov type, or of an electronic kind, like that of an extremely evolved calculator. Such a brain could be even a super-modern evolution either of the *Arithmetic Machine*, devised in the 17th century by Blaise Pascal, or of the *Analytical Machine* invented in 1833 by the English mathematician, inventor scientist Charles Babbage, and reinterpreted by Lady Ada Byron Lovelace in 1843, as referred at the beginning. The mere possibility, albeit remote, of not being able to distinguish a *born of woman* human from a mimetic android/gynoid –, an original from a simulacre¹⁷, has created until the contemporary day some anxiety and worry, or uncanny feelings, particularly in some of the different parts of the West (EU, USA, Canada, Australia). This is exemplified with crude effectiveness by science-fiction plots such as *Blade Runner*. The list is not limited to imaginary beings but also includes human cyborgs such as Neil Harbison, Kevin Warwick, Stelarc (Stelios Arcadiou). Uncanny aspects refer to the most common attitude against them¹⁸. The celebrated work by Freud on the “uncanny”¹⁹ of 1919 is, despite the common opinion, not among the proper sources of the uncanny traits related to robots in imaginary and science. The uncanny, understood as the feeling

¹⁵ See Poe E. A. (1836), Maelzel's Chess Player, *Southern Literary Messenger*, Aprile 1836, 2, 318-326, in Poe E. A. Works (1900³), ed. by J. H. Ingram, Vol. III, 286-311, London, A&C Black. Together with the various talking statues of literature, history and technology, as Poe illustrates, the Chess Player is a mechanical device, often of suspicious workmanship, that is not really autonomous, but presumably worked by a very tiny human hidden inside the machine.

¹⁶ Weidenfeld N. (2014), Lessons in Humanity: What Happens when Robots Become Humans, in Battaglia F., Weidenfeld N. (eds.), *Roboethics in Film*, 32-47, Pisa, PLUS.

³ The term is adopted here in the Deleuze's acceptance, according to which a simulacre is not a mere imitation, but it is consistent with an act of denying the primacy of the original on the copy. Some partial analogies can be found even with Baudrillard's genealogical account of Science Fiction. See Deleuze G. (1968), *Différence et Répétition*; tr.it. Guglielmi G. 1972, *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino; Baudrillard J. (1980), Simulacra and Science Fiction, tr.in. A. B. Evans, *Science Fiction Studies*, 55.18, part 3, November 1991.

¹⁸ Caronia A. (1996), *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Franco Muzzio Editore; Henry B. (2018), Confronti interculturali su robotica e roboetica. Passaggi a est della 'letteratura disegnata', *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 225: 7-24.

¹⁹ Freud S. (1940), Das Unheimliche, in Freud A., Bibring E., Hoffer W., Kris E., Isakower O. (eds), *Gesammelte Werke*, XII: 227-268, Frankfurt, S. Fischer Verlag.



directly related to automatons, is first introduced in psychology by Jentsch²⁰. It is worth noticing that Jentsch defines uncanny (*das Unheimliche*) as the disorientation/uneasiness/anguish that we experience in the face of unexpected movements of artificial beings allegedly believed as inanimate (dolls, statues, clockwork devices). In line with this, the ways in which uncanny feelings have become a driver of cultural and social cleavages over time have taken on a political connotation. Uncanny feelings are closely related to the conception of entities which go beyond the standard semblance. Monsters. The meanings of the word *monstrum* denotes something marvelous, extraordinary, excessive, exorbitant, and in some way connected with the Divine. At the same time, a *monstrum* can induce in our human hearts fear and hideous feelings just as any divine manifestation does. At the beginning an original ambivalence is the normal state of things. Over time, however, *monstrum* has been tending to assume exclusively the second meaning of the word, something horrific provoking fear, disgust, and/or the sense of uncanny²¹.

This specific kind of fearful and suspicious attitude – incorporated in uncanny feelings, and/or fear, disgust and repulsion – was already foreseen by Asimov as being specific for our hemisphere in his *Robots cycle* trilogy, although he personally showed an opening towards both conflicting positions. For Asimov, the distinction between metallic robots and androids is of no importance. A robot is still a robot, even if totally camouflaged with respect to humans, and does not create difficulty of any sort, as long as it corresponds to his idea of positronic automaton, that is structurally aimed at providing service to and defence of humanity. It is not possible to confuse Asimov's position with that often referred to as the syndrome of Doctor Frankenstein, indicating the terror and repulsion and not simple the uncanny feelings – sometimes latent, sometimes conscious – felt by humans towards their creations. A particularly significant phrase is that of Bill Adamo, commander of the spacecraft flagship *Galactica*, according to whom this fear is «the incapacity of the human species to accept its responsibility for having tried to play God by creating life, when this very same life turned against its creators»²². Considering what has already been said, and on the

²⁰ Jentsch E. (1906), Zur Psychologie des Unheimlichen, *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 8/22: 195-198; 8/23: 203-205.

²¹ Henry B. (2019), From Golem to Cyborg: Symbolic Reconfigurations of an Ancient Monstrum, in Compagna D., Steinhart S. (eds), *Monsters, Monstrosities and the Monstrous in Culture and Society*, 233-256, Wilmington, Vernon Press; Galanos V. (2019), Teratological Aspects in Artificial Intelligence and Robotics: From Monstrous Threats to Rorschach Opportunities, in Compagna D., Steinhart S. (eds), *Monsters, Monstrosities and the Monstrous in Culture and Society*, 103-129, Wilmington, Vernon Press.

²² In this tale, the self-creating and enemy machines, the cylons, reach their apex of progress when they mass-reproduce themselves conformingly to specific numbered models, taking on the configuration of humanoid robots which are almost indistinguishable from human beings. Having said that, the likeness between the Asimov humanoid robots and the cylons is false. The former ones are strictly bound by the Three Laws of Robotics, which forbid them to harm human beings. The cylons, on the other hand, deem themselves superior to humans, to whom they attribute every kind of guilt and defect. In fact, they reach the decision to exterminate human beings and to position themselves at the summit of creation. The



opposite side, Asimov is the writer who represents the ideal type of creator immune to the syndrome of Doctor Frankenstein. He is the scientist who, according to the gothic immortal plot of Mary Shelley, developed feelings of fear and repulsion against his own humanoid artefact created by usurping a supernatural demiurgical power. This meaning has been transposed by Asimov into the realm of fictional robotics, to identify the presence of positive or of negative attitude toward automaton. It is noteworthy that, emblematically, already there is widespread and common use of non-anthropomorphic mobile robots and mechatronic anthropomorphic robots at least in Japan. As already anticipated, Japan is one of the Orient's most culturally favorable to the application of artificial creatures in day-to-day life. This can be seen in healthcare and working contexts, and from the examples of everyday production in laboratories, factories, and elderly persons' accommodation, the latter having been transformed into true domotic homes. We should explore the reasons and modalities of this relevant difference in mood and attitude by means of an interpretative and contextual approach. As already said, it is not a matter of cleavage, rather a matter of gradation in level of acceptance among West(s) and East(s) so far as mimetic humanoid robots are concerned.

4. Embedded Analysis. The 'Japan' solution and its global outcomes and influences

The first and second meanings of imaginary suggested above will be specifically employed with reference to the modality through which the production of cultural objects related to robotics did transform in a situation of crisis the means of production and the relative markets in Japan, through the original recombination of symbolic elements and the promotion of their commercial value. Were we to reduce this varied range of aspects – typical for a particular context – to a mere folkloristic and transient epiphenomenon, an unrealistic idiosyncratic fashion in global lifestyles, we would be making three mistakes. Firstly, there is a serious error of recognition; secondly, there is an enormous problem of injustice, according to the viewpoint of equal respect for the multiple existing forms of life, regarding the specificity and wealth of conception that the Japanese people have developed since the country's historical origins regarding the relationship between animate and inanimate matter. Thirdly, we should not underestimate the syncretic fusion among different "visions of the world" actually taking place globally at the symbolic-mediatic level, even if we are not aware of it.

Nevertheless, this *Japanese* vision still exhibits such distinctive features that, we dare say, it has recently been configured as a variant of lay Shintoism. This has had not

reference is to the famous American TV series *Battlestar Galactica*, which from 2004 to 2009 revived and strongly modified, in terms of a crude anti-humanistic pessimism (and not without reason), the original *Galactica* series (1978).



irrelevant echoes in the scenarios of cultural capitalism through the production of the master of cinema animation Miyasaki Hayao. This is the *Weltanschauung* which still innervates and uniquely makes understandable the solution offered by Japan for the issues regarding the automation of social and work processes²³.

On the one hand, cultural capitalism in Japan and its technologically spill over effects on the whole society - and on the economic structure in particular - are strictly interrelated, as one cannot be understood without the others. On the other hand, this kind of symbiosis has been extremely influential, or even symbolically aggressive, at the level of the global imaginary. This is shown by the following example.

As many sources clearly show, the difficult passage from non-humanoid robots to true androids is marked by a foundational myth, by a hero of *drawn literature*, as Hugo Pratt called the artistic genre of the comic strip. We are referring to Astro Boy, the paper and film character born in 1952 from the pen of Osamu Tezuka, mangaka (manga creator) and film director, commonly referred to in Japan as *The God of manga*²⁴.

For some others, it was probably not even the most famous figuration of Astro Boy that marked a recognisable point in the self-perception of Japanese people regarding their centuries-old relationship with manga.

Rather, this quantum leap was made by other characters, which were strictly speaking robotic and not android. Some retained this change could happen precisely because those entities are capable of structured interactions – dynamic and open to learning – with human subjects. Others, more close to the typical western suspicious vision regarding artificial humanoids, explained that it derived moreover from the impossibility of *being cheated*, given the titanic and therefore incommensurable shape of their mechanical ‘body’. The first among these artificial creatures, Super-Robot 28, is the precursor of the Mega robots of Go Nagai, that is Goldrake, Mazinga and Jeeg, the first true bio-metallic creatures who fight together with a driver-companion in a cockpit contained within them. The cockpit is the bio-mechatronic nucleus of the machine. The pilot shares in every way the vicissitudes of the machine, in both a sympathetic and empathetic manner. In the plot of this cartoon series, doctors Shikishima and Kaneda, collaborators of the Japanese centre of military research, have been attempting to create for some time particularly sophisticated and powerful robots. None of them, however, has come up to expectations. Until, with the twenty eighth version produced, the two scientists manage to develop the complex and perfectly

²³ Consider the wide-ranging interdisciplinary contribution of Takanischi Atsuo, head of the robotics lab at the *Humanoid Robotics Institute of Waseda University*, in particular Takanischi A. (2008), *Humanoid Robots as Tools for Scientific Study of the Human Behaviour*, conference held at the College de France on 27 February 2008, retrieved in 2008, <http://www.takanishi.mech.waseda.ac.jp/top/index.htm>.

²⁴ Iron Arm Atom (the meaning of the Japanese name Tetsuwan Atomu) is an invincible and capricious humanoid automaton, with the appearance of a child, whose engineer creator formed in the image of his son, who had died in an accident. Astro lives a normal life among his robot friends, and alongside humans, until he is occasionally compelled to carry out memorable feats to save the Earth from its enemies.



working machine. In this way *Tetsujin 28-1* is born. The robot is entrusted to Shotaro, a young boy who is particularly skilful in manoeuvring the iron giant using a remote control system. The two are subsequently involved in combating the evil Doctor Franken²⁵. So far, no negative or menacing aspects have been assigned to the Mega Robots according to the mainstream of what we could define as *the Japanese imaginary*.

By way of comparison, we can show some cases of the Western frantic, ambiguous, oscillating or fearful attitude so far as Giant Robots (and not human-sized androids/gynoids) are concerned. In doing this, we take first of all an example from the past of the historic Italian comics publishing house, Bonelli. The author of *Zagor-Te-Nay* (Fig. 1), the *Spirito con la scure* (*The Spirit with the Hatchet*), one of the most important characters of this publisher along with *Tex Willer*, was Sergio Bonelli, alias Guido Nolitta. Up until his death, in September 2011, he had been the main animator, editor and spiritual father of all the other characters, milestones of Italian comic strips. In 1962, in parallel with the evolution of the Japanese *manga* which, as we have just outlined, were going through a particularly rich imaginative phase featuring giant remote-controlled metallic creatures, Nolitta created the robot *Titan*, the giant of steel. Titan is dominated entirely and obliged to do evil by the mad scientist Hellinggen, he who is destined to become one of *Zagor's* arch enemies. The gigantic robot *Titan*, created by the pen of Gallieno Ferri – the “drawer of *Zagor*” *par excellence* – has only the exterior resemblance of the *Giant of Steel*, the colossal robot character of alien origin and with destructive aims, but capable of moral acquisition to the point of the extreme sacrifice in rescuing his friends. This is told in the 1999 feature-length cartoon film of Brad Bird. This character, in turn, introduced to the big screen the literary figure²⁶ of the (robotic) *Man of Steel*, protagonist as positive hero of the science fiction novel for children published in 1957 by Tom Hughes. Nevertheless, the attitudes and opinions expressed by western consumers of media and comic strips – from the 1920s until more or less the 1970s – are extremely oscillating and changeable towards Giants of Steel, with an opposite propensity. That is to be scared and menaced, on the one hand, or stimulated and pleased, on the other, by the same kind of humanoid artefacts, the Mega robots.

²⁵ The TV series broadcasted in Italy is not the first, but the second one produced in Japan, and it dates back to 1980. The previous series, produced in black and white, has been produced in the first half of the 1960s.

²⁶ In this case, the *Iron man* quoted here has nothing to do with the *Marvel Comics* super hero *Iron Man*.



Figure 1 - Zagor, *Sulle Orme di Titan*. **Figure 2** - Zagor, *Il Mostro d'Acciaio*. **Figure 3** - Zagor, *Il Ritorno di Titan*.

5. Mega Robots, Auto Robot Transformers and what can *make the difference*. Some remarks

Changing the perspective for a moment, we can try a comparison with the *baiometarubistu*. The artificial beings called *baiometarubistu*, however – Mazinga, Jeeg, and others, with a good ‘Titan 3’ among them – mark a clear cut distinction from all those Giant (Steel) Robots mentioned above. They are classifiable – correctly, in the opinion of the author – as robot-exoskeletons. This is not to be confused with wearable robots, which are devices positioned on the human body, clearly identifiable as tools or partial strengtheners of the body. The enormous structure is a gigantic body which “clothes” its thinking and interacting nucleus, the pilot. On the one hand, the storyline describes the exoskeletons as devices already capable of independence and autonomously able to achieve the aims written in their programming codes. On the other hand, these artificial beings are able to carry out unlimited tasks only due to the contribution of the human component, in the cockpit, located in their head, or becoming an integral part of their “body”, in their heart. On the one hand, this is the symbolical locus for love and commitment according to the mainstream western cultural discourses on dignity and humanity. On the other, it is the site of reasoning and mind according to the old Chinese cultural imaginary. Besides, this temporary union is neither symbiosis nor cybernetic fusion between human and machine. These are not true cyborgs, that is to say (bio-mechanical) hybrid humanoid beings, given that the two components – human and artificial – are merely temporarily and functionally united in a common destiny of momentary joy or sufferance. The



contiguity, the solidarity, the deep partnership that forms between comrades and “brothers-in-arms” is the emotive colouring of this specific relationship in the mythic plot. Fighting is side-by-side *with the shedding of blood and melted metal*. Only from this relational point of view there is an affinity between these gigantic beings and the Transformers (according to the original plot). The latter are alien automatons not created by human hands and absolutely non-biological, appearing only at first sight to be similar to the Mega robots. In reality, they are to all intents and purposes a true intelligent species, stellar, powerful, technologically very advanced, but divided among themselves, like our own species, between “goodies” and “baddies”. The good ones (the Primes) sacrificed themselves for the good of the earth at the beginning of history, when their evil brother (the Fallen) wanted to absorb the sun’s energy, necessary for the species, and destroy life on our planet. Their descendents, the Autobots, are still at our side, camouflaging and taking on the appearance of our technological creations (automobiles, aeroplanes, helicopters, trucks) in order to live amongst us and support us against evil, which never cease to menace humanity by assuming renewed forms.

They are robotic shape-shifters and at the same time rational and moral beings. This saga obviously recalls the rhythmic scansion and homiletic tone of Western angelology²⁷. This is very much at home, firstly in the syncretistic imaginary of the Land of the Rising Sun²⁸, and then secondly, as a symbol of the global imaginary, of the symbolic thesaurus we share, support and feed with our own ordinary visionary talents simply as Internet addicts or social network clients and pro-sumers. In this context, it is easier, without scandal or prejudicial attitude, to deal with themes relative to the automation processes which increasingly pervade individual and collective contexts, with macro and micro impacts on the various dimensions of individual and collective existence, and their projection in the imaginary. The Mega robots described above - and even the auto robots (Transformers) - are beings with a metamorphic steel armour that can be assembled in the guise of an increasingly powerful warrior. Nevertheless, only the first beings are cybernetically controlled, in which a human, although dominant, is also their companion of adventures and misadventures, operating them, by free choice, in such a way as to share their sufferance, together with their victories. It is a symbiosis which is not imposed but freely accepted by the two partners (human and robotic) on behalf of more vulnerable beings. The implicit homiletic sense of the robotic/symbiotic mythic plots²⁹, outlined above, is that according to which all the creatures, more so the most powerful, in sharing with

²⁷ According to the definition adopted here - see Tagliasco V. (1999), *Dizionario delle creature fantastiche e artificiali*, Milano, Mondadori, p.42 - the angels are *non - artificial* golemic beings too; in that, they are creatures made of ‘intelligent’ material, as they are made of a matter with an intrinsic purpose.

²⁸ See, besides *manga*, *anime*, *gadgets*, at their respective sites, the US original filmic quadrilogy *Transformers*, in particular the second movie, *Revenge of the Fallen*.

²⁹ For the meaning and manifold implications of the category see Henry B. (2016²), *Dal Golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell’immaginario*, Livorno, Belforte, I, V, VI.



criticism and political engagement the aim of limiting the impact of social and natural evil ill-doings on living beings and on whoever is animated and moves in the worldly horizon. This mutation fosters per se a desirable broadening of the horizon of inclusion of morally/politically qualified subjects of some kind. This will fully come about, perhaps, in a distant future, whenever we consider as our interlocutor, in the pragmatic context of social and political life, each and every entity capable of foreseeing and accepting the consequences of its decisions about itself and any other entity involved, no matter if it is modified or altered with respect to the presumed original human model³⁰. In this respect, that of an open global society, the future posthuman frame of reference is irreducible to a single source or context. We need to adopt a syncretic and pragmatic approach to endorse any feasible contribution.

Bibliografia

Bachelard G. (1957), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.

Baudrillard J. (1980), *Simulacri e Science Fiction*, tr.in. A. B. Evans, *Science Fiction Studies*, 55.18, part 3, November 1991

Berger P., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday.

Byron Lovelace A. (1843), "Note A", *Richard Taylor's Scientific Memoirs*, september 1843, signed A.L.L

Cassirer E. (2009), *Philosophie der Symbolischen Formen*, Hamburg, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Caronia A. (1996), *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Franco Muzzio Editore.

Caronia A. (2008), *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, Shake Ed..

Deleuze G. (1968), *Différence et Répétition*; tr.it. Guglielmi G. 1972, *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino.

Eliade M. (1948), *Traité d'histoire des religions*; tr. it. Vacca V. 1996², *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri.

³⁰ Micali S. (2019), *Towards a Posthuman Imagination in Literature and Media. Monsters, Mutants, Aliens, Artificial Beings*, Oxford, Peter Lang.



Freud S. (1940), *Das Unheimliche*, in Freud A., Bibring E., Hoffer W., Kris E., Isakower O. (eds), *Gesammelte Werke*, XII: 227-268, Frankfurt, S. Fischer Verlag.

Fuegi J., Francis J. (2003), *Lovelace & Babbage and the creation of the 1843 'notes'*, *IEEE Annals of the History of Computing*, 25.4: 16-26.

Galanos V. (2019), *Teratological Aspects in Artificial Intelligence and Robotics: From Monstrous Threats to Rorschach Opportunities*, in Compagna D., Steinhart S. (eds), *Monsters, Monstrosities and the Monstrous in Culture and Society*, 103-129, Wilmington Vernon Press.

Goodman N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Henry B. (2014), *Imaginaries of the global age. "Golem and others" in the post-human condition*, *Politica e società*, 2: 221-246.

Henry B. (2016²), *Dal Golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell'immaginario*, Livorno, Belforte.

Henry B. (2018), *Confronti interculturali su robotica e roboetica. Passaggi a est della 'letteratura disegnatà'*, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 225: 7-24.

Henry B. (2019), *From Golem to Cyborg: Symbolic Reconfigurations of an Ancient Monstrum*, in Compagna D., Steinhart S. (eds), *Monsters, Monstrosities and the Monstrous in Culture and Society*, MANCANO I NUMERI DI PAGINA, Wilmington, Vernon Press.

Jentsch E. (1906), *Zur Psychologie des Unheimlichen*, *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 8/22: 195-198; 8/23: 203-205.

Micali S. (2019), *Towards a Posthuman Imagination in Literature and Media. Monsters, Mutants, Aliens, Artificial Beings*, Oxford, Peter Lang.

Piga Bruni E., Presutti C. (2019), *The Human in the Age of Mechanical Reproduction: The Artificial Uncoscious in Science Fiction*, *Between*, 9.17: 1-53.

Poe, E. A. (1836), *Maelzel's Chess Player*, *Southern Literary Messenger*, Aprile 1836, 2, 318-326, in E.A. Poe Works (1900³), ed. by J. H. Ingram, Vol. III, 286-311, London, A&C Black.



Remonato G. (2015), Corto Maltese fra fumetto e letteratura disegnata, *Belphegor. Littérature Populaire et Culture Médiatique*, 13/1, <https://belphegor.revues.org/620?lang=fr>.

Rifkin J. (2000), *The age of access*, Washington, Penguin Putnam.

Robert, S. (2010), <http://monlibraire.net>

Santoemma I. (2020), My Mother was a...Cyborg. Tecnologie e soggettività ibride a confronto, *Scienza & Filosofia*, 23 : 127-141.

Signora G. (2010), *Anime d'acciaio*, Bologna, Kappa Edizioni.

Tagliasco V. (1999), *Dizionario delle creature fantastiche e artificiali*, Milano, Mondadori.

Takanishi A. (2008), *Humanoid Robots as Tools for Scientific Study of the Human Behaviour*, conference held at the College de France on 27 February 2008, Retrieved in 2008, <http://www.takanishi.mech.waseda.ac.jp/top/index.htm>.

Weidenfeld N. (2014), Lessons in Humanity: What Happens when Robots Become Humans, in Battaglia F., Weidenfeld N. (eds.), *Roboethics in Film*, 32-47, Pisa, PLUS.

Wunenburger J.J. (2003), *L'Imaginaire*, Paris, Puf.

Genealogia immaginale del capitalismo. Dal “cosmo sacro” alla “volta” spirituale e *retecnologica*

Authors Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Dipartimento di Scienze Sociali | Università degli studi Napoli Federico II

Abstract *Genealogy of the capitalistic imagery. From the « sacred cosmos » to the spiritual and Netechnological « canopy ».* The promises of capitalism seem to have produced a world that escapes more and more from the control of human beings because of the disintegration of the collective and individual matrix of meanings. The capitalist imagery, however, offers its inhabitants symbolic roofs under which they can shelter. In the first part of the paper I will analyze the imagery of premodern society, focusing on the sacred dimension of social existence, understood as a brake on the affirmation of capitalism. In the second, I will show the sociological reasons behind the huge change of the imagery that has allowed the triumph of the logic of capitalism. In the fourth, I will discuss the *Netechnological* and *spiritual* « canopy » – recalling the title of a famous book by Peter Berger – intended as imaginal reactions against the fragmentation of stable universes of meaning caused by the development and radicalization of capitalism.

Keywords Capitalism | Imagery | Sacred | Spirituality | Technology





1. Introduzione

L'interesse crescente del dibattito non solo scientifico intorno al tema del capitalismo – concetto centrale nella riflessione dei classici della disciplina e che per la verità non ha mai cessato di stimolare il dibattito soprattutto nelle materie economiche – riflette, in modo solo apparentemente paradossale, uno stato di crisi generalizzato di tale regime. Cioè – quantomeno a livello della percezione collettiva e in linea con la prospettiva della sociologia del rischio – le promesse formulate dal capitalismo occidentale paiono confutate da scenari futuri in cui, più che il benessere di fette sempre più ampie della popolazione, sembrano paventarsi prospettive ben più minacciose. In sostanza, l'azione delle forze emancipatrici innescate dal capitalismo, se da un lato riforniscono di prestigiosi trofei la lucente bacheca della modernità, dall'altro aprono la strada a una incontrollata radicalizzazione dei suoi "effetti secondari": da questa particolare prospettiva, i dissesti della tardomodernità vengono a essere il rovescio dei suoi stessi trionfi (Beck, 1992). Tale inaspettata condizione diffonde un pervasivo sentimento di incertezza (Beck, Giddens, Lash, 1999) che si fa vettore di profonde trasformazioni immaginali in cui, non di rado, il capitalismo gioca il ruolo dell'elemento "maligno" (Pellicani, 1999). Dialetticamente, va sottolineato, si impongono visioni in cui il capitalismo può farsi anche medium di salvezza, attraverso, a esempio, l'universo tecnologico.

Per poter dar conto di questi fenomeni occorre però ricostruire quella che potrebbe essere definita una genealogia immaginale del capitalismo occidentale. Per far questo è necessario compiere un salto all'indietro e analizzare – seppur assai sinteticamente, com'è ovvio – il terreno simbolico su cui è stato eretto tale imponente edificio.

A tal fine nel secondo paragrafo analizzerò l'immaginario della società premoderna, focalizzando l'attenzione sulla dimensione sacra dell'esistenza sociale, intesa come freno all'affermazione del capitalismo. Nel terzo darò conto delle ragioni sociologiche alla base della profonda trasformazione immaginale che ha permesso il successo della logica capitalistica. Nel quarto (diviso in due sottoparagrafi) discuterò della "*volta retecnologica*"¹ e di quella *spirituale* intese come reazioni polari (ma segretamente convergenti) alla frammentazione del "cosmo sacro" (Berger, 1984) prodotta dallo sviluppo e dalla radicalizzazione del capitalismo.

¹ In questo concetto e in quello di "*volta spirituale*" che utilizzerò lungo il corso del saggio, glosso il titolo di un famoso libro di Peter Berger (1984).



2. L'immaginario della società sacra: denaro "sterco del diavolo"

Il tema qui preso in esame è talmente ampio e complesso che, *volens nolens*, occorre scegliere una parziale – quanto arbitraria – angolatura da cui cominciare l'indagine.

Le straordinarie trasformazioni prodotte dal regime capitalista occidentale non si sarebbero potute inverare senza il concorso di molteplici variabili. Fintanto che il cosmo cristiano come una campana invisibile custodiva il mondo da intromissioni secolari (Berger, 1984), l'economia capitalistica non poteva in alcun modo affermarsi. Innanzitutto, i precetti della dogmatica cristiana impedivano il prestito a interesse². Moltiplicare i guadagni in questo modo significava infatti macchiarsi di un gravissimo peccato. Secondo tale concezione l'usura corrispondeva al contrabbando di Dio, fondandosi quest'attività su una vendita metafisica del tempo – quest'ultimo proprietà costitutiva dell'Altissimo: guadagnare sul calcolo temporale dell'indisponibilità del denaro significava, in ultima istanza, fare commercio di Dio (Le Goff, 2000). Inoltre, l'immaginario sacro tipico delle società premoderne fondeva in una trama indissolubile i cicli agricoli della semina e del raccolto e il trascorrere imperturbabile delle stagioni puntellandoli con una scansione articolata di feste religiose (Camporesi, 1989). In questo stato di cose, lavoro e terra costituivano elementi centrali dell'architettura religiosa del mondo, il che inibiva qualsiasi possibilità di mercificazione. Il livello del vivere associato e quello economico erano inestricabili, dimensioni intrecciate di una socialità organica in cui le reti di parentela e i laccioli della tradizione riposavano su un sistema di divisione del lavoro largamente non contrattuale (Polanyi, 2000). Difatti, secondo la nota tesi di Émile Durkheim, le ragioni profonde dell'appartenenza a gruppi professionali erano irriducibili alla sola dimensione economica. Tali consorzi – pur fornendo garanzie di sostegno materiale legate per esempio alle cerimonie funebri o ad altre forme basilari di assistenza – godevano di una natura essenzialmente religiosa: l'area di protezione del santo patrono delineava il perimetro dell'adesione a una comunità di tipo specificatamente morale in cui l'interesse individuale era radicalmente interdetto in nome di quello collettivo (Durkheim, 1962).

Inoltre – e questo dato è impossibile da sopravvalutare – non si era consumato alcun "distacco" tra gli esseri umani e l'ambiente che li circondava. Natura, sacro e comunità facevano tutt'uno, confluendo indistintamente in una sorta di paesaggio emotivo in cui

² Occorre evidenziare quanto già l'autorevolissima tradizione aristotelica condannò fermamente la condotta sociale tesa alla accumulazione illimitata. Il filosofo greco definisce "crematistica innaturale" l'azione economica viziata da un rovesciamento ontologico costitutivo: per lo Stagirita la funzione del denaro si esaurisce nella compiuta attualizzazione dello scambio, talché è stigmatizzata qualsiasi impropria estensione dello stesso come fine in sé (Ciavatta, 2011). Assai gradualmente tale visione verrà rimodulata. La sanzione morale comminata per secoli alla pratica dell'usura è progressivamente riformata anche per effetto dell'influenza del pensiero di San Tommaso. L'Aquinate, pur in modo assai sofisticato e attraverso la teoria del "giusto prezzo", apre alla liceità del prestito a interesse qualora venga configurandosi come rimborso di prestazioni specifiche (Scheffold, 2020).



tutto e tutti erano immersi (Elias, 1988). La separazione fra mondi si reggeva su confini labili che era talvolta possibile varcare semplicemente uscendo dal villaggio o addormentandosi, e scivolando, attraverso un passaggio o un sogno, in dimensioni altre dell'esistente (Le Goff, 2008b). In questo senso, gli uomini comunicavano più col mondo che con loro stessi (Todorov, 1992). Cioè, la materia del mondo, inesauribile miniera di simboli, ammiccava incessantemente agli esseri umani, segnalando loro i moniti e le insoddisfazioni della entità trascendente. La natura – intesa da questo punto di vista – non poteva farsi merce: alberi, fiumi, fulmini, campi, formavano una costellazione animata, un caleidoscopio di rinvii simbolici al sacro cui l'uomo doveva docilmente rimettersi in posizione di ascolto reverenziale (Placanica, 1990). Per queste ragioni la natura, lungi dall'essere un mero "fondo disponibile" – secondo la notissima formulazione heideggeriana relativa alla "età della tecnica" (Heidegger, 1991) –, era invece vissuta come una maestra morale (talvolta spietata) capace di impartire, attraverso una sorta di pedagogia "bestiale", lezioni sulla creazione divina: l'immaginario animale, in virtù di un articolato corredo di allegorie, rimandava alle verità della fede, indicando la retta via da percorrere (Pastoureau, 2012). L'intrasformabilità del mondo era dunque sancita dal sigillo posto dalla trascendenza sul creato, nella fissazione di un inviolabile patto di subalternità che esigeva la immutabilità delle forme di vita (Weber, 1980).

In assenza delle macchine e di tecnologie avanzate, l'affermazione di un immaginario di separazione è ovviamente illogica³. Gli abitanti della società premoderna facevano esperienza del mondo in modo massimamente non mediato, per cui l'espressione "un mondo a misura d'uomo" risulta formalmente corretta se si pensa ai sistemi utilizzati per rilevare le distanze: il corpo rappresentava lo strumento principale per frazionare in modo approssimato lo spazio dell'abitare, laddove gomiti, pollici e piedi stabilivano il perimetro legittimo delle terre da coltivare (Gurevič, 1983). Il dominio del "pressappoco" non si esauriva nella coscienza dello spazio, estendendosi anche alla dimensione temporale. Solo successivamente, con lo sviluppo degli strumenti scientifici di precisione, il tempo calcolato plasmerà l'essere-nel-mondo: per millenni è stato sufficiente regolare il vissuto quotidiano con i ritmi ciclici della biosfera (Koyré, 2000). Il proverbio di origine contadina "andare a dormire con le galline e svegliarsi con il gallo" è piuttosto esemplificativo in tal senso. L'intera esistenza sociale era sezionata in modo assai impreciso, poiché slabbrate erano le maglie delle catene di interdipendenza umane. "Temporalizzare" l'esperienza – secondo l'acuta formulazione di Norbert Elias – era possibile solo facendo riferimento alle successioni ripetute che la natura metteva a disposizione. La necessità

³ È vero che già a partire dal XII secolo è possibile assistere in Europa alla proliferazione dei mulini ad acqua e a vento, congegni meccanici che permettono l'utilizzo di energia non-umana e che inaugurano, seppur nella fase ancora embrionale, l'epoca della "macchina" (Mumford, 2011). Gli uomini in larga parte guardavano però a queste innovazioni ancora con un misto di stupore e riverenza associando la loro comparsa a significati di tipo religioso e quasi magico: si identificava la comparsa e il funzionamento dei mulini con le qualità superiori dei monaci spesso loro titolari e custodi (Bloch, 1972).



antropologica di orientarsi temporalmente nel mondo era soddisfatta da un immaginario assortito di soli calanti e lune nascenti, di voli di uccelli e di fiori germoglianti: un immaginario a basso livello di “integrazione” specchio di una configurazione sociale assai poco differenziata (Elias, 1986 e 1988).

Il mondo era poi perpetuamente attraversato da forze che non disdegnavano di fare degli uomini dei canali, dei ponti tra livelli dell’essere differenti. Tant’è che miriadi di rituali riservavano particolare cura alla protezione magica degli orifizi corporali, porte d’accesso per demoni e spiriti (Lupton, 2003). Non di rado, anzi, le stesse azioni dei soggetti altro non erano che l’effetto di temporanee possessioni. L’universo sembrava cioè dotato di una peculiare intelligenza capace di rispondere alle azioni degli esseri umani (Douglas, 1994 e 1996). Il “microcosmo” della vita – come nota Mircea Eliade – non era affatto vissuto come dissociato dal “macrocosmo” sovraempirico. Quest’ultimo al contrario, per mezzo di improvvise “ierofanie”, pareva vigilare affinché non venissero trasgredite precise regole di corrispondenza tra la dimensione mondana e quella trascendente (Eliade, 2009). Terra e cielo erano, d’altro canto, in costante connessione. La sofferta sentenza pascaliana circa l’inquietante indifferenza di spazi siderali infiniti sarebbe risultata insensata per gli abitanti delle società premoderne, laddove le congiunture di stelle e pianeti si riteneva esercitassero una diretta influenza⁴ sul carattere e sulla salute degli uomini (Klibansky, Panofsky e Saxl, 2002).

La permeabilità del mondo alle infiltrazioni del magico e dell’onirico era certo favorita da una dieta alimentare tutt’altro che innocente. Fame, stenti e privazioni venivano spesso tacitati col ricorso a pietanze e bevande addizionate di sostanze stupefacenti, che sprofondavano coloro i quali ne facevano uso in uno stato di coscienza liminale. Tale condizione alterata difficilmente consentiva alle persone di distinguere limpidamente le sfumature di un mondo comunque sempre ambivalente e ingannatore, in cui santità e maleficio si scambiavano continuamente le vesti (Camporesi, 1983). Il Carnevale, una delle feste per eccellenza della società contadina, metteva gloriosamente in scena sulla piazza cittadina lo sdoppiamento del mondo offrendo di quest’ultimo una sua versione rovesciata, una sospensione temporanea – un vero e proprio capovolgimento – della gerarchia ordinaria: se il re vagava vestito da straccione nelle viuzze sterrate del villaggio, l’idiota era invece incoronato e celebrato come un potente monarca (Bachtin, 1979).

La fusione dell’uomo con la sfera naturale era certificata dall’immaginario delle mostruosità e dei prodigi, rivelatore di una manifesta promiscuità figurativa tra mondo umano e non umano, in un profluvio di corpi talvolta mezzo uomini, mezzo animali, talaltra metà uomini, metà vegetazione (Daston e Park, 1998). Il soggetto, dunque, non ancora tranciato in due dal bisturi cartesiano, non esperiva il sé come disgiunto dal mondo, ma anzi la sua forma “carnevolesca” certificava la scoloritura dei bordi che dalla modernità a seguire creeranno una distanza immaginale pressoché incolmabile

⁴ Questo termine, in uso oggi sia nel linguaggio medico che in quello comune, tradisce un antico retaggio legato a credenze astrologiche (Saxl, 2007).



tra il corpo e la mente e tra il corpo e gli altri corpi (Le Breton, 2007). A ogni modo, una costante tensione nutriva le fonti immaginali del corpo, luogo corrotto del peccato, contenitore osceno dell'anima, continua sede della tentazione, ma anche specchio dell'incarnazione di Cristo e dunque oggetto di glorificazione: questa altalenante dialettica tra mortificazione e venerazione, rifletteva un universo di privazioni ed eccessi, una oscillazione calibrata tra "quaresime" e "carnevali" corporali (Le Goff, 2005).

La ricerca della verità divina si delineava come il fine dell'esistenza, mentre pressoché indifferente era l'interesse verso l'assoggettamento del reale (Lindberg e Numbers, 1994b). Anzi, a dirla tutta, l'immaginario cristiano, fortemente intriso di platonismo, identificava il reale con la struttura essenziale dell'opera invisibile del Creatore, mentre il mondo, luogo del divenire, del peccato e della corruzione, altro non era che il luogo di un transito tanto fallace, quanto evanescente: bisognerà attendere Guglielmo di Occam perché si affermi – in modo del tutto inintenzionale peraltro – una visione nominalista del mondo (Landsberg, 2002).

La subordinazione del corpo allo spirito, tipica dell'immaginario cristiano, rivela un più generale sentimento di disprezzo e rifiuto della dimensione mondana dell'esistenza per cui il buon fedele doveva cercare di ascendere le umane tentazioni, in modo mimetico rispetto al modello di vita monastico (Giordan, 2009). Più in generale sulla vita materiale pendeva la condanna del *contemptus mundi* (Le Goff, 2008a): bisognava allontanarsi dalla lordura delle cose del mondo al punto che l'attaccamento al denaro – "sterco del diavolo" – veniva giudicato come uno dei peccati più gravi (Le Goff, 2010). Per queste ragioni il lavoro manuale – come evidenzia Paolo Rossi – era gravato del medesimo stigma: un remoto retaggio risalente alla tradizione greca marchiava come corruttrici quelle attività che costringevano a "sporcarsi" le mani nel mondo. La vita superiore era quella consacrata alla contemplazione poiché la *vita activa* non solo implicava una qualche forma di compromissione morale, ma anche una perdita di prestigio sociale: l'uso della manualità indicava l'appartenenza alle classi contadine, titolari nella scala sociale di uno status decisamente inferiore (Rossi, 2007). In ultimo, impegnarsi nelle questioni mondane, rivelava una malcelata superbia figlia di una imperdonabile diffidenza nella divina Provvidenza (Le Goff, 2009).

Le straordinarie trasformazioni sociali che hanno permesso l'affermazione del regime capitalistico non si esauriscono nel livello materiale dell'esistente ma, invece, devono considerarsi anche, dialetticamente, l'effetto di profondissimi rivolgimenti immaginali. Affinché possa diffondersi una immagine del mondo "diurna", centrata cioè sulla netta separazione tra le cose del mondo (Durand, 2013) occorre che un intero universo di significati vada in frantumi. L'identità tra fatti e valori tipica del cosmo premoderno allude a un mondo chiuso i cui elementi costitutivi – che pure appartengono a livelli ontologici talvolta radicalmente differenti – rinviano l'un l'altro in una sorta di armonica corrispondenza. Perché si possa invece diffondere l'idea di un universo infinito e indifferente alle vicende umane, è necessaria la "dissoluzione del cosmo" sacro e la sua sostituzione con l'immaginario infinito e astratto proprio della



natura matematizzata (Koyré, 1973 e 2000). Tale rivoluzione non avviene affatto in modo istantaneo, essendo invece il risultato di un lungo e articolato processo graduale. Basti pensare al travagliato percorso – tutt’altro che indolore – che infine portò al successo della teoria copernicana. Al di là dei fattori politici che pure giocarono un ruolo ovviamente assai rilevante (Feyerabend, 2008), la transizione dal sistema geocentrico a quello eliocentrico si rese possibile anche grazie al supporto emotivo garantito dalla potenza immaginale del sole, inteso come forza irradiante di chiara matrice mistica e religiosa⁵ (Koyré, 1966; Kuhn, 2000). L’immagine moderna del mondo nella sua fase aurorale è permeata di significati sacri e magici senza il supporto dei quali, con ogni probabilità, gli esseri umani non avrebbero abbandonato una visione così “calda” e immediata del mondo a vantaggio della “fredda” signoria della quantità e di uno spaesante dominio della controintuitività (Kuhn, 2008; Piaget, 1977). Anche l’idea di “infinito” che viene fatta propria dalla matematica e dalla cosmologia, non è che una mutuazione di un attributo divino, trasferita poi, a livello immaginale, al campo della speculazione scientifica (Cassirer, 1977). Se l’indissolubilità della “catena dell’essere” inibiva qualsiasi interesse manipolatorio verso la dimensione mondana, la sua rottura (o la sua trasformazione) implicava – grosso modo – un trasferimento delle qualità divine al nascente immaginario scientifico: i concetti relativi alla “pienezza”, “continuità” e “graduazione” che il pensiero medievale ereditò dalla metafisica platonica e aristotelica, esercitarono una rilevante influenza sulla nascente scienza moderna (Lovejoy, 1966).

Quali furono allora le cause che determinarono la lacerazione dell’economia solidale di senso e la disgiunzione delle immutabili relazioni tra gli esistenti che – secondo l’analisi di Marcel Gauchet – era tipica dell’immaginario premoderno e che permise dunque l’affermazione incontrastata del capitalismo e il trionfo della modernità? Quali furono cioè le ragioni dell’esilio degli esseri umani dal regno dell’incanto e della cacciata dell’invisibile dal mondo? Quali forze sociali – attenendoci alla terminologia dello studioso francese – spezzarono il giogo della “eteronomia” e condussero gli uomini sulla strada, invece, della “autonomia”? Quali mutamenti produssero, in breve, il “disincanto del mondo” (Gauchet, 1992), *conditio sine qua non* per il trionfo del capitalismo?

3. Il cielo è muto, il tempo è denaro, tutto è merce: l’ascesi dell’immaginario capitalista

Naturalmente è impensabile ritenere di rispondere esaustivamente a queste domande, a maggior ragione nello spazio di un breve saggio. Cercherò soltanto di

⁵ Qui risuona l’eco potentissima dell’immaginario del “luminoso” che, nella tradizione cristiana, è da sempre associato a quello del “numinoso” (Otto, 2009). Si vedano gli studi classici di Gaston Bachelard (1995) e di Gilbert Durand (2013).



delineare assai sinteticamente alcuni dei tratti di maggiore interesse per la riflessione sull'immaginario che qui si sta proponendo.

Le radici dell'epocale rivolgimento che infine produsse l'affermazione del capitalismo occidentale affondano già nel basso Medioevo. È in quel periodo che l'ascesa della classe dei mercanti concorse a smantellare – certo assai gradualmente – l'edificio cosmico innalzato dalla Chiesa: lo spazio e il tempo, prima magistero esclusivo della divinità, vengono sottratti all'ordine trascendente e consegnati agli uomini nella forma ricomposta dalle forze secolari del mercato. I rintocchi delle campane, che scandivano il ritmo delle giornate in ossequio ai tempi ieratici, vengono via via sostituiti dal rotare delle lancette degli orologi da torre cui devono far riferimento le nuove classi urbane, in accordo all'incipiente disciplinamento degli orari di lavoro (Le Goff, 2000). È vero che una certa razionalizzazione del tempo si era precedentemente già prodotta all'interno dei monasteri. Il severo regime dei turni di preghiera cui i monaci dovevano sottoporsi quotidianamente implicava una rigorosa regolarizzazione temporale che funzionò come una sorta di "orologio" sociale *ante litteram* che dovette poi diffondersi per imitazione e diffusione presso la popolazione cittadina (Mumford, 2005). La vita del monastero – in modo del tutto inintenzionale – contribuì anche sotto un altro aspetto a favorire la diffusione di un sentimento benevolo nei confronti di una mentalità più operosa, determinante per il successo della visione imprenditoriale del mondo. Il lavoro manuale, attività sino ad allora percepita come altamente degradante in virtù di una antica associazione immaginale (Vernant, 2001), ascese nella scala delle desiderabilità sociale proprio grazie all'influsso edulcorante sprigionato dalle pratiche benedettine: il "*labor*", da medium di penitenza pian piano si trasformò – anche grazie all'influenza di questi pii uomini e al supporto emotivo garantito da una pletora di nuovi santi protettori a difesa metafisica delle nuove classi lavoratrici (Le Goff, 2000) –, in una attività di segno moralmente positivo (Le Goff, 2005).

Un importante indizio delle trasformazioni immaginali che venivano ingenerandosi intorno al XII secolo e che devono considerarsi le basi di quello che sarà poi lo "spirito del capitalismo", è rappresentato dal Purgatorio, invenzione che risale proprio a quell'epoca. Il mutamento della struttura sociale implica la necessità di inedite possibilità di salvezza per classi – come quelle degli usurai e di coloro che più in generale negoziavano col denaro – altrimenti senza alcuna *chance* di essere cari a Dio. Va inoltre notato quanto la durata della permanenza in Purgatorio dipendesse da un sofisticato sistema di calcoli, contropartite e regole che riflettevano in tutto e per tutto il nascente immaginario capitalista⁶ (Le Goff, 1996).

⁶ L'arte non mancherà di rappresentare tale profonda trasformazione immaginale. Il momento del trapasso verrà successivamente sempre più raffigurato alla stregua di una letterale "resa dei conti": un libro contabile dei peccati e delle virtù su cui ciò che si è fatto in vita è puntualmente registrato (Pecchinenda, 2008).



È proprio in questa fase che venne allargandosi la fenditura che determinerà successivamente il cedimento del cosmo cristiano da cui discese la frattura tra la sfera dell'essere e quella del dover essere. L'ordine del mondo – nell'accurata ricostruzione di Charles Taylor – è percepito non più come un orizzonte di norme morali ricevuto da una tradizione insindacabile e senza tempo, ma come il risultato di un accordo umano, che è possibile dunque, all'occorrenza, emendare a piacimento. Il fondamento dei legami sociali non ha più nulla di "ontico", esso riposa invece su ragioni strumentali di vantaggio reciproco in una mimesi degli scambi tipici della economia di mercato (Taylor, 2005). L'immaginario moderno nasce dall'esplosione di una "sfera" tutt'abbracciante: è come se, in conseguenza di questo "scoppio", per la prima volta nella storia l'umanità si trovasse a fare i conti con un "esterno". Il ricordo viscerale di un "interno" assoluto oramai perduto, rappresenterà la nostalgia e la psicosi principale – e mai completamente assopita e sanata – della modernità (Sloterdijk, 2014).

È in questo oceano aperto che viene gettato il soggetto moderno⁷, vittima di una specie di tsunami culturale. In tale sconfinato mare di possibilità, l'individuo naviga oramai sotto un cielo che pare ammutolito, al timone di una imbarcazione guidata dalla sola sua ragione e capacità di intrapresa⁸: il carattere tragico/epico della modernità è il prodotto della lacerante tensione tra il timore del naufragio e l'esaltazione della scoperta⁹.

La dissoluzione di un principio ordinatore inconcusso e assoluto da cui attingere i fondamenti della vita associata, alimenta però i sospetti – come suggerisce Giacomo Marramao – sulla condotta dell'essere umano visto oramai come titolare di una natura malvagia, poiché fatto a immagine e somiglianza di nessun Dio. L'espunzione coatta da un mondo chiuso, avvolgente e pieno, è compensata dall'emergenza di dispositivi di senso apparentemente antitetici ma che finiscono per certi versi col convergere nelle finalità consolatorie: se l'immaginario meccanicistico rappresenta una proiezione a tutto schermo dell'universo dell'età della manifattura (Marramao, 1984) che ambisce al risanamento della frattura del cosmo feudale erigendo una "*volta tecnica*" sul capo degli uomini; l'immaginario del Dio di Lutero si afferma come effetto di un ulteriore movimento di reazione: il desiderio degli individui di ritornare nel seno di un universo

⁷ Qui si squaderna la cruciale tematica dell'individualizzazione. Impossibile destinare a questo decisivo argomento l'importanza che meriterebbe. Si veda a riguardo Pecchinenda (1999).

⁸ A tal riguardo, illuminanti le riflessioni di Aby Warburg sulla trasformazione dell'immaginario rinascimentale sviluppate attraverso l'analisi iconologica di opere pittoriche. L'influenza simbolica dell'attività mercantile trova riscontro nei mutamenti raffigurativi delle rappresentazioni della "fortuna". Le allegorie del timone e dell'imbarcazione giocano un ruolo assai rilevante nel descrivere il passaggio dall'immaginario premoderno dell'assoggettamento passivo alla volontà divina, all'immaginario moderno dell'attivismo tipico dell'uomo d'affari (Warburg, 2006).

⁹ La metafora del naufragio e della traversata ha naturalmente una lunghissima e istruttiva storia, che ha molto da dire sugli sviluppi immaginali della società occidentale. A tal proposito si veda il dettagliato studio di Hans Blumenberg (1985). Sul rinvio simbolico di questa immagine alla funambolica condizione del soggetto moderno, sospeso tra il rischio costante della deriva e il gusto dell'esplorazione e del controllo razionale progressivo della natura e del mondo, si rimanda al lavoro di Paolo Rossi (1995).



stabile, riparando in un lido sicuro ove scongiurare i perturbanti sentimenti scaturiti da una condizione inaudita di libertà, conseguenza dei disancoraggi operati dalle forze sovrapersonali e incontrollabili del mercato (Fromm, 2010). Non è certo un caso che il Rinascimento rappresenti l'epoca nella quale maggiormente si diffuse un sentimento magico del mondo, riflesso di un desiderio di ricomposizione. La frammentazione sociale e cosmologica prodotta dallo squarcio dell'ordine feudale-cristiano, promosse la diffusione di credenze circa le sconfinite possibilità dell'umano: attraverso un articolato sistema di "simpatie" e di individuabili interdipendenze tra uomini e universo, gruppi nutriti di pensatori si persuasero dell'opportunità di incidere fattualmente sull'ordine delle cose e della natura per mezzo di procedure esoteriche (Yates, 2006 e 2010).

Quanto detto sinora risulta utile per sottolineare i nessi stringenti tra le trasformazioni radicali dei presupposti cosmologici dell'epoca che attengono innanzitutto all'immagine dell'uomo e a quella della natura in una relazione a geometria variabile con la trascendenza, e l'affermazione dell'immaginario del capitalismo. Cioè la stessa scienza, che nella sua applicazione all'industria è carattere costitutivo del capitalismo, non avrebbe potuto vedere la luce senza un decisivo cambiamento di "paradigma", che non è improprio definire "rivoluzionario" (Kuhn, 1978). La riconfigurazione delle modalità produttive che stravolse gli assetti corporativi a favore del "capitale monetario", procede di conserva con l'affrancamento del pensiero sulla natura dai vincoli *dell'ipse dixit*, in un perpetuo movimento di innovazione riflesso delle nuove gerarchie valoriali, laddove alla ricerca della salvezza si venne sostituendo la meta sociale del perseguimento del profitto illimitato (Borkenau, 1984).

È massimamente nota, in tal senso, la tesi weberiana secondo cui verrebbe a esserci una relazione tra lo sviluppo del capitalismo e la "etica protestante". Al cospetto di un Dio imperscrutabile come quello calvinista, in estrema sintesi, il fedele può affidare le speranze di salvezza esclusivamente ai segni – sempre interpretabili e mai certi – della propria potenziale predestinazione: il successo mondano, corollario di una vita frugale e metodica, dovrebbe rappresentare lo scudo metafisico contro l'angoscia della dannazione. La "ascesi intramondana" – così Max Weber definisce questo tipo di condotta idealtipica – costituisce dunque il volano dell'ethos capitalista (Weber, 2006). Si osservi come Robert Merton – in una felice applicazione della intuizione weberiana – rilevi una ulteriore correlazione tra la etica protestante e la diffusione dello "spirito scientifico" nient'affatto estranea al sorgente immaginario capitalista. Svelare le leggi che reggono il mondo naturale, vista la loro perfezione e immutabilità, significa inneggiare alla grandezza di Dio e alla glorificazione della Sua opera. Non solo: l'attività scientifica, possibile solo se guidata da una razionalità controllata, incide concretamente sul benessere della comunità, assicurando rilevanti conseguimenti materiali in grado di alleviare il peso delle sofferenze della condizione umana. Da questo punto di vista, la scienza moderna si oppone già da subito alle sterili dispute scolastiche nel senso che, se nella prima progresso materiale e spirituale coincidono,



nelle altre l'interesse esclusivo verso il sovrasensibile ostacolava qualsiasi interesse nei confronti dell'assoggettamento della sfera naturale. Tale capovolgimento dei fini di questo campo specifico della attività umana certifica un mutamento immaginale, per cui l'azione dello scienziato comunque "orientata al valore", fa del "razionalismo empirico" tipico della logica mercantile, la sua stella polare (Merton, 1938).

La nascita del regime capitalistico è dunque il frutto dell'incrocio di molteplici variabili. La rivoluzione scientifica è certamente una di queste. Le crescenti tutele giuridico-politiche poi garantiscono una quantità di diritti e sicurezze semplicemente impensabili in precedenza. Si fortifica l'istituto della proprietà privata e sempre maggiori diventano le possibilità della mobilità sociale e della circolazione delle persone e delle informazioni. In definitiva, il soggetto borghese assurge a protagonista della modernità, centro simbolico di un immaginario che spezza i laccioli con la tradizione, prendendo congedo dalla dimensione trascendente e comunitaria dell'esistenza sociale (Pellicani, 1988). Una lunga gestazione storico-sociale produce l'abbandono dei principi cristiani che per più di un millennio avevano rappresentato la base indiscussa del vivere associato. La pensabilità della proprietà privata si rende possibile solo allorché ciò che è contenuto nel mondo non viene più inteso come una creazione di Dio, ma come un "diritto naturale e inviolabile" dei soggetti. La Chiesa, in modo conseguente rispetto alla propria visione, trattava la proprietà privata alla stregua di un furto, una illecita sottrazione di un bene comune e divino effetto della Caduta, per cui la "fraterna comunità originaria" aveva conosciuto la dissoluzione (Pellicani, 1988: 63-64). Si noti, in modo che *prima facie* può apparire paradossale, che le medesime condizioni sociali che consentirono l'affermazione della classe dei mercanti, permisero contestualmente l'emergenza di una classe con essa spesso in aperto conflitto: cioè a dire, quella degli intellettuali. Il desiderio frustrato di questi ultimi di farsi "guida spirituale" della nascente borghesia, comportò un aspro confronto che non di rado confluì in una energica passione anticapitalistica. Il lungo tempo di latenza che in massima parte delle circostanze storiche divide il momento della produzione di idee dalla trasformazione immaginale e materiale del mondo, provoca un radicato "risentimento" nella classe degli intellettuali, motore emotivo e simbolico di uno stato di "tensione permanente" (Pellicani, 2015: 57-58). A ogni modo il capitalismo, inteso come uno dei fattori costitutivi della modernità, contribuisce largamente alla secolarizzazione¹⁰ del mondo, opponendo alla immutabile signoria del sacro tipica delle società premoderne, uno stato di incessante trasformazione. In effetti, il processo di mercificazione avviato dalla economia di mercato, comporta lo svuotamento dell'arredo sacro del mondo. Il fatto cioè, che ogni cosa diventi potenzialmente oggetto di una compravendita, *eo ipso* determina una profanazione – nel senso etimologico del termine – dell'esistente (Pellicani, 1997).

¹⁰ Il concetto di secolarizzazione è andato incontro, negli ultimi decenni, a robuste riformulazioni. Ne darò conto più avanti.



Le forze produttive scatenate dalla rivoluzione industriale, grazie all'utilizzo di inedite forme di energia non umana (Landes, 1993), nei loro effetti si impongono all'immaginazione umana come vettori di un mutamento che procede sempre per il meglio. L'immaginario del capitalismo rompe con ogni visione legata alla circolarità delle società contadine, sostituendo al concetto della "crescita" biologica, tipica di un immaginario naturale, l'idea-motore del progresso, inteso come l'avanzare unitario e lineare di un nuovo soggetto: la Storia¹¹ (Koselleck e Meier, 1995). La necessità di quantificare il tempo e di disporlo lungo un *continuum* che procede inesorabilmente verso il meglio è l'espressione immaginale propria del capitalismo occidentale. Il tempo viene a essere scomposto secondo le esigenze del pensiero economicista che mira a rifunzionalizzarlo allo scopo della massimizzazione della calcolabilità e della misurabilità degli sviluppi futuri, intesi soprattutto nei termini del profitto (Castoriadis, 1995). In sostanza, l'ingresso degli esseri umani in un tempo e in uno spazio emancipato dal dominio del religioso – condizione necessaria per l'affermazione del capitalismo –, è possibile come risultato del combinato disposto di molteplici fattori.

La nascita dello Stato moderno implica l'avvenuta recisione tra l'ordine celeste e quello mondano. A fondamento del legame sociale c'è ora un patto implicito fra gli uomini che prescinde da qualsiasi vincolo trascendente (Gauchet, 2009). Le relazioni tra gli individui, così come gli scambi, devono tener conto ora di una regolamentazione che è integralmente secolare, slacciata dunque da qualsiasi interdetto sacro. D'altra parte, presupposto dirimente per l'affermazione del capitalismo, è quello della persuasione comune che l'amministrazione del mondo debba rispondere a regole esclusivamente terrene: se lo Stato può e deve essere governato da leggi solo umane, è perché Cielo e Terra non sono più ontologicamente differenti. Così come lo Stato è indifferente agli appelli del sovraempirico, l'intero universo può essere oggetto dell'indagine scientifica, senza alcun riguardo per la millenaria distinzione tra sfera sublunare e sopralunare di matrice aristotelica-cristiana (Koyré, 1976): Machiavelli e Galileo sono l'espressione più evidente di questa sopraggiunta omogeneità rivoluzionaria (Cassirer, 2010). Newton, in tal senso, con un'unica elegantissima formula, assoggetterà l'intero universo – senza alcuna discriminazione tra l'alto e il basso – alle stringenti regole della gravitazione universale¹² (Koyré, 1972). In effetti, la

¹¹ Secondo Gianni Vattimo (1999) sarà proprio il frazionamento del "corso unitario" del fiume della Storia nei mille rivoli delle "storie" che determinerà il tracimare della modernità nei mari aperti della postmodernità.

¹² Non si inganni il lettore. L'emergenza del pensiero scientifico si produsse a braccetto con l'universo dei significati religiosi. I filosofi naturali – quelli che oggi chiamiamo scienziati – erano convinti di operare in alleanza con Dio (Lindberg e Numbers, 1994a; Shapin, 2003). Newton fu accostato a un moderno Mosè: se il primo fece dono agli uomini delle tavole delle leggi della natura, il secondo recò con sé quelle di Dio (Prigogine e Stengers, 1999). L'associazione immaginale è tutt'altro che casuale. Di Bacone e della sua "Casa di Salomone" – un laboratorio tecnico-scientifico dotato di fantasmagoriche strumentazioni – è esplicito il rinvio biblico (Farrington, 1952). Gli esempi si potrebbero naturalmente moltiplicare.



Provvidenza – per centinaia d’anni qualità esclusiva del divino – trasmigra nelle funzioni secolari dello Stato moderno (Ewald, 1986). La riscrittura dei rapporti relativi alla nuova configurazione sociale e all’inedita relazione fra uomini e natura, comporta una ridefinizione dell’immaginario per cui al peccato premoderno, succede la responsabilità¹³ della società nei confronti dei cittadini e dei lavoratori. Le trasformazioni ingenerate dal capitalismo, determinano l’emergenza del sociale come un “tutto” che assicura gli uomini contro i rischi di potenziali “incidenti”: lo Stato eredita da Dio il ruolo di garante onnipotente dell’esistenza umana¹⁴, pur indebolito dalla mancanza di ancoraggi trascendenti e da fattezze sempre più benevole e materne (Le Goff, 1987).

L’affermazione del capitalismo è dunque una delle variabili decisive del processo di modernizzazione. Ho cercato di dimostrare quanto la nascita di questo peculiare immaginario si debba considerare il risultato dell’intreccio di molteplici fattori. La vocazione della scienza di soggiogare la sfera naturale – tratto indispensabile per il successo della logica industriale – è l’espressione di un radicale capovolgimento immaginale in virtù del quale l’universo intero può essere oggetto dell’indagine serrata e dominatrice della ragione (Horkheimer e Adorno, 1966). L’emergere di una nuova visione del mondo, plasmata dalla mentalità, dai valori e dalle pratiche borghesi viene a essere il chiavistello metafisico che spinge a forzare lo scrigno sacro della natura. L’omogeneità ontologica degli esistenti, per cui non c’è più entità che non possa essere soggetta allo scrutinio attento dell’analisi scientifica, deve ritenersi il *fallout* di una profonda rivoluzione non solo materiale (Koyré, 1976). È certo il riflesso del mondo della merce, in cui non vige più alcuna distinzione tra livelli dell’essere differenti: non c’è profanazione, se non esiste più alcunché di sacro. D’altra parte, si è visto – in accordo non solo con la tesi weberiana – quanto alcune concezioni religiose abbiano cospirato (per quanto in modo del tutto inintenzionale) a indebolire il rapporto con la trascendenza, producendo di fatto un universo sostanzialmente egualitario (Landsberg, 2002), che troverà il suo massimo dispiegamento in alcuni immaginari postmoderni, nei quali questo slancio trova la sua massima realizzazione¹⁵. Ho tentato di evidenziare quanto questo mutamento trovi già nel Basso Medioevo uno dei suoi momenti generativi, come effetto dell’emergenza di una visione mercantile e nominalista del mondo. La nascita dello Stato moderno, con le sue tutele giuridiche e psichiche ha poi fatto il resto (Elias, 2010), sottraendo sempre più spazio alle invasioni del sovraempirico, in una regolazione vieppiù burocratica, disincantata e razionale della società (Weber, 2004).

¹³ Ho approfondito questo tema altrove (Camorrino, 2020b).

¹⁴ Su questo importante aspetto, si veda Schmitt (2017).

¹⁵ Mi riferisco soprattutto ad alcune concezioni *green*, in cui non è prevista più alcuna concessione ontologica agli esseri umani, oramai animali fra gli altri. Avrò modo di accennare alla questione nell’ultimo paragrafo. Sul tema si veda il magistrale studio di Luc Ferry (1994).



Le dottrine economiche giocano anch'esse – è importante in ultimo sottolinearlo – un importante ruolo nella nascita e nell'affermazione dell'immaginario capitalista occidentale. Queste, però, traggono la loro linfa – e dialetticamente concorrono a fecondare il terreno su cui fioriscono – da un mutamento immaginale più ampio in conseguenza del quale sempre più l'ordine fondamentale del mondo viene identificandosi con un cosmo di scambi economici. L'utile, la produzione e il consumo assurgono – come nota Charles Taylor – ad architravi valoriali di un nuovo universo dei significati: le forze invisibili che cooperano al bene collettivo non discendono più dall'azione divina, ma dalla somma delle azioni economiche cui danno vita i soggetti in una società autofondata, la cui regolazione riposa ormai su stringenti nessi di causazione e su una concezione del mondo e dei legami sostanzialmente meccanicistica (Taylor, 2005). Tali trasformazioni immaginali sanciscono il primato della dimensione economica, delineandosi come il precipitato di una "storia" (per l'appunto, "economica") che, una volta impostasi, non è più messa in discussione divenendo sfondo significante e pressoché immutabile della vita sociale (Latouche, 2010).

4. La ricomposizione reincantata del mondo: la "volta retecnologica" e la "volta spirituale"

La modernità poggia su una promessa di senso assai potente: assicurare all'intera umanità l'emancipazione dalla miseria e dall'ignoranza per mezzo dell'uso ubiquo della scienza e della ragione. Meta ideale di questa "grande narrazione", è la prospettiva di un mondo migliore *per tutti* (Lyotard, 2008). Questa promessa, di chiara matrice illuministica, impatta nel XX secolo su eventi ben desolanti, tra cui Shoah, Gulag e bomba atomica – solo per citarne alcuni (Harvey, 2002). Tali terribili traumi non solo incrinano la fiducia nei confronti di scenari ottimistici ma, di più, diffondono il sospetto che questi si siano resi possibili *grazie* alla modernità e *non suo malgrado* (Bauman, 1992). L'avanzata della modernità – guidata dalla locomotiva del capitalismo e dell'industrializzazione – pare aver prodotto un mondo che sfugge sempre più al controllo degli esseri umani, minacciandone la sopravvivenza. L'incertezza diventa il pane quotidiano della mensa tardo-moderna, laddove – restando nella metafora gastronomica – anche un pasto consumato nella totale inconsapevolezza dei possibili "effetti collaterali" può rivelarsi un rischio letale (Beck, 2008). In definitiva, le intenzioni "diurne" della modernità hanno prodotto – come effetto involontario – un mondo dalle tinte "notturne"¹⁶ (Durand, 2013). L'infiltrazione tentacolare della logica capitalistica nell'ordito dell'esistenza contemporanea ha provocato l'emergenza di bisogni antagonisti, di tensioni profonde che attraversano come forze "sacrali"

¹⁶ In tal senso si pensi al successo tutt'altro che casuale della vita *by night*, fetta relevantissima dei consumi e della socialità postmoderna (Pacelli, 2013).



l'interezza del sociale promuovendo il processo di "reincanto del mondo" (Maffesoli, 2018).

Ora, se da un lato l'immaginario capitalista occidentale concorre a erigere una "*volta retecnologica*" sul capo degli uomini, dall'altro lascia criticarsi da coloro i quali preferiscono dimorare sotto una "*volta spirituale*" (e *green*).

4.1 La "*volta retecnologica*"

L'immaginario capitalista, ciò è rilevabile da molti degli slogan pubblicitari più noti, informa paesaggi emotivi nei quali è bandito ogni limite¹⁷ (Pacelli, 2013) e in cui il soggetto si identifica di nuovo – grazie al "reincanto" tecnologico – con il centro di un mondo animato elettronicamente¹⁸ (Davis, 2001), sospeso in una sorta di "iperrealtà pre-copernicana"¹⁹. Questa è in fondo una delle forze immaginali del digitale, persuadere ciascuno di essere il principio e il fine di un immenso "sistema nervoso elettrico" (McLuhan, 1974), attore protagonista di un universo comunitario²⁰ e mistico "il cui centro è ovunque e la cui circonferenza in nessun luogo"²¹: l'esplosione del cosmo premoderno – un "interno" che non conosceva "esterno" – è ricomposto tecnologicamente dalla globalizzazione digitale, in un abbraccio reticolare²² che, pur in modo integralmente estroflesso, ricompone l'interno perduto della "sfera" (Sloterdijk, 2014: 58 e 60). Certo il prezzo della ristrutturazione di questa "sfera" cibernetica – effetto di una battaglia senza requie tra i flussi comunicativi e l'entropia – implica il trasloco del nucleo identitario dalla interiorità del sé – oramai ridotto a strati sovrapposti –, a una esibita esteriorità: il soggetto deve, per sgombrare ogni sospetto da potenziali intenzioni antisociali, mostrarsi "trasparente", in una diuturna auto-esposizione del sé nella vetrina sempre illuminata dai riflettori dei nuovi mezzi di comunicazione (Breton, 1996). Da questo punto di vista, si pensi anche alle miriadi di satelliti artificiali che circondano il pianeta, in una sorta di tecnologica sostituzione dell'occhio vigile del Creatore (McLuhan, 1994). A ogni modo, la diffusione capillare di dispositivi ICT individuali, alla stregua di una costellazione di pori della pelle

¹⁷ Ho approfondito altrove la questione relativa ai rischi e alle opportunità di una cultura tesa al superamento del limite, soprattutto negli aspetti che riguardano il rapporto tra scienza, tecnica e società (Camorrino, 2019b).

¹⁸ Mi pare che il mondo dei videogames – una delle industrie di punta del capitalismo contemporaneo – rifletta esattamente questo stato di cose (Pecchinenda, 2003).

¹⁹ Qui fondo in una formulazione originale i concetti conati rispettivamente da Jean Baudrillard (2009) e da Mary Douglas (1996).

²⁰ Qui si snoda una delle questioni cruciali della postmodernità. Una irrisolvibile tensione anima l'ambivalenza tipica di quest'età: da un lato la radicalizzazione di forme sociali di narcisismo centrate sul primato indiscusso dell'individuo (Lasch, 1999), dall'altro il desiderio mai sopito di appartenenza a una comunità emotiva (Maffesoli, 1988).

²¹ Questa nota sentenza dalla paternità incerta ha, nel tempo, visto variare – in modo per altro assai significativo – l'oggetto della sua definizione: da Dio, alla natura, alla rete.

²² Sugli usi della metafora della rete nella storia della sociotecnica si veda Musso (2007).



tecnologica del mondo, consente di varcare incessantemente le soglie liminali (Castronova, 2007) che, in modo oramai pressoché indistinguibile, segnano il passaggio dalla dimensione terrena della materialità a quella trascendente di una presunta immaterialità²³ (Camorrino, 2017). È di nuovo possibile – così come attraverso le misteriose aperture nascoste nel fitto dei boschi e nei pressi delle rive dei laghi della premodernità – accedere a mondi qualitativamente differenti, grazie a siffatti tecnologici portali tra universi (Bittarello, 2008). In fondo, abitare sotto una “volta retecnologica”, significa di nuovo vivere l’esperienza avvolgente dell’utero, godere del sentimento fusionale di un’esperienza tutt’abbracciante (Sloterdijk, 2014). L’immersione in un campo di forze tecnologiche che penetrano continuamente gli individui promettendo una sorta di estasi – termine, quest’ultimo, da intendersi in accordo con l’etimo –, implica una svalutazione della corporeità, non di rado ridotta ad *avatar*²⁴ (D’andrea, 2019).

Com’è ovvio, l’immaginario del capitalismo e quello digitale si irrobustiscono reciprocamente. La sensazione che tali tecnologie della comunicazione (si pensi soprattutto a computer e smartphone, tra gli altri) appaiano come sempre *new* – pur esistendo oramai da decenni – discende da una certa “mitologia utopica dell’aggiornamento” (cit. in Maxwell e Miller, 2012: 69) per cui questi prodotti sembrano essere perpetuamente sulla strada di successivi perfezionamenti (Sterne, 2007), in una sorta di ciclico e ininterrotto rinnovamento. Il periodico lancio sul mercato di dispositivi di ultima generazione deve intendersi come l’effetto di una logica pianificata, laddove “novità” e “obsolescenza” stanno come poli dialettici di una tensione immaginale: ai luminosi scenari di un progresso tecnologico senza limite schiusi ai consumatori *à la page*, si giustappone l’oscura minaccia dell’arretratezza e dell’esclusione per quanti di questi non si adeguino al ritmo vorticoso del mercato. Lo scintillo incantato del più recente modello disponibile, risplende di una luce “sublime” destinata a offuscarsi nel momento dell’inesorabile arrivo della susseguente meraviglia tecnologica (LeBel, 2012). L’impresa creata da Steve Jobs è da questo punto di vista paradigmatica. L’universo del consumo della comunità della “mela” rappresenta un esempio dell’immaginario capitalistico in cui si fondono in un orizzonte di senso semireligioso, il potere carismatico del fondatore e dei suoi apostoli – carisma messo in scena e diffuso in luoghi di culto tecnologico e attraverso *speech* dal forte afflato

²³ Va notato che si sta recentemente intensificando la critica degli specialisti nei confronti di questa solo illusoria immaterialità che pure ha costituito uno degli elementi immaginali centrali della Rete come forza “disincarnata” e *green*, slegata dunque da qualsiasi ricaduta sull’ambiente (Parikka, 2012; Sterne, 2007). Ho approfondito la questione altrove, destinando particolare attenzione al tema correlato del *digital pollution* (Camorrino, 2018c). Applicando la grammatica beckiana è forse possibile definire questa svolta come un effetto della “seconda modernità” del digitale (Camorrino, 2020c). Una rassegna particolarmente utile sul “material turn” che ha interessato l’universo del digitale, è stilata da Mario Tirino in un suo dettagliato studio (Tirino, 2017).

²⁴ La questione del corpo mi pare rilevi una feconda differenza tra l’immaginario della “volta retecnologica” e di quella “spirituale”, come avrò modo di mostrare in seguito.

messianico –, le avveniristiche proprietà tecniche dei dispositivi e la promessa di adesione, per mezzo del consumo, alla schiera degli eletti (Marzo e Tramontana, 2019).

4.2 La “volta spirituale” (e green)

Non è certo un caso che si assista a dinamiche reattive per cui, laddove il capitalismo parrebbe aver svuotato la realtà di ogni significato altro, si diffondono invece le più diverse forme di spiritualità (Heelas, 2005). Più in generale va notato quanto le teorie della secolarizzazione, secondo cui la modernizzazione avrebbe dovuto spazzar via la religione dal mondo, sostituendola con il dominio incontrastato della ragione, sono oggi confutate da evidenze empiriche incontrovertibili (Berger, 1999). È anzi interessante notare in questa sede quanto anche l’arcipelago frastagliato della fede prenda la forma di una sorta di “mercato”, in cui un’offerta plurale consente di scegliere il credo che ciascuno sente più in linea con le proprie esigenze interiori (Berger, 1963). La moltiplicazione dell’offerta religiosa è l’effetto della proliferazione di una economia aperta e lecita della fede, per cui il soggetto può liberamente preferire di consacrarsi a uno dei “molti altari della modernità” (Berger, 2017). Anzi, in virtù di tale stato di cose, se gli individui possono liberamente scegliere in chi e cosa credere (o rifiutarsi di credere in alcunché), essi non possono invece sottrarsi alla scelta, che diventa un “imperativo” dello scenario contemporaneo, con implicazioni sociali e psicologiche²⁵ decisive (Berger, 1987). È addirittura possibile, sullo sfondo proteiforme della società contemporanea, che venga pregato Gesù in uno dei templi postmoderni dell’immaginario capitalista, cioè a dire l’universo fatato di Disneyland (Lyon, 2002).

Si può addirittura affermare, da un certo punto di vista, che proprio le condizioni tipiche del capitalismo rappresentano il terreno ideale per la diffusione di nuove forme di spiritualità. Le inimmaginabili *chances* di benessere assicurate dalla società occidentale a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, hanno infatti contribuito a promuovere un generale desiderio di gratificazione – secondo la celebre definizione di Ronald Inglehart – di marca “post-materialistica”. La sicurezza cioè di “avere i piedi al caldo” – se mi è concessa questa formulazione colloquiale – incoraggia gli uomini a rivolgersi verso mete “espressive” e “post-borghesi”, in un impeto di soddisfazione urgente dei bisogni interiori ed estetici (Inglehart, 1971). Inoltre, il sentimento di oppressione generato da un regime di regole altamente formalizzato e “senz’anima”, muove gli individui verso la ricerca di un senso altro alle radici dell’esistenza. L’asfittica prospettiva di una vita incolore induce i soggetti a esplorare le “profondità del sé” in cerca di significati superiori, capaci di intensificare le trame spirituali della propria biografia (Heelas, 2008).

In tal senso, la rivoluzione culturale degli anni Sessanta può ritenersi il brodo di coltura delle pulsioni anticapitalistiche, il momento storico che ha sancito il successo di

²⁵ La possibilità di scegliere in un *mare magnum* di opportunità, produce oggi una certa “fatica di essere sé stessi” (Ehrenberg, 1999).



un certo immaginario romantico e New Age, laddove al riduzionismo utilitaristico si oppone una militante rifondazione della natura umana attraverso un processo di “sacralizzazione del sé” (Heelas, 1999). In una metafora piuttosto significativa, paiono dunque aprirsi le porte di un – nelle parole di Stef Aupers e Dick Houtman – “supermarket spirituale”, in cui è possibile rifornirsi, è proprio il caso di dirlo, di ogni ben di Dio: i significati identitari vengono così irrorati presso una nuova fonte di senso, grazie al consumo di prodotti specifici (libri, corsi, etc.) in cui valori, pratiche e contenuti veicolati, sono oggetto di condivisione di comunità spirituali. Non è affatto un caso che la visione New Age sia penetrata nell’immaginario capitalista già dagli anni Ottanta attraverso il mondo delle imprese: il profitto sembra poter esponenzialmente essere accresciuto da coloro i quali, in una felice sovrapposizione valoriale, identificano la crescita interiore del sé con l’incremento del business aziendale (Aupers e Houtman, 2006).

Nelle nuove forme della spiritualità, il primato della concezione olistica rinvia a un universo fusionale nel quale i confini tra il dentro e il fuori si dissolvono nel trionfo dell’Uno²⁶ (Palmisano e Pannofino, 2018). Qui il singolo non abita più un mondo indifferente alle sue sorti, ma diviene uno dei nodi indispensabili che rende possibile la comunicazione del Tutto. Questo immaginario simpatetico e unificante che esaurisce la distanza tra l’Io e il Tu del mondo – paradossalmente attraverso una radicalizzazione dell’individualità –, tradisce un’origine esoterica che risale sino al Rinascimento (Haneegraff, 1999). Siamo al cospetto cioè di una tipica forma di “pastiche” postmoderno (Jameson, 1989): l’immaginario capitalista ingloba nel suo onnivoro orizzonte di senso – secondo la logica classica della “industria culturale” (Morin, 1963) – i temi tradizionali del pensiero orientale (Campbell, 2010), in un mix “ikeificato”²⁷ che ventila (Camorrino, 2018a), grazie alla fascinazione esercitata dalle indefinite possibilità di fruizione di pacchetti di fede personalizzati (Luckmann, 1969), la restaurazione della “antica alleanza” tra uomo e cosmo (Monod, 1989).

La “ecospiritualità” (Camorrino, 2020a; Choné, 2017; Taylor, 2010) rappresenta, da questo particolare punto di vista, uno dei casi più indicativi. Il successo della narrazione *green*, animata dall’idea-motore di un ritorno alla natura (Camorrino, 2018d), è diretta filiazione dello smarrimento (Berger e Luckmann, 2010) prodotto da uno stato di cose in cui l’esasperato primato dell’economico riduce le altre dimensioni dell’essere al silenzio forzato. Intanto, i potenziali rischi di una compromissione irreparabile degli equilibri della biosfera, rinsaldano l’idea che l’Occidente capitalista rappresenti una forza corruttrice dell’esistente cui è necessario, quantomeno, porre

²⁶ Molto rilevante, relativamente a quest’aspetto, il successo occidentale delle arti marziali, intese come discipline in cui prevale una visione di questo tipo (Brown, Jennings e Molle, 2009; Brown, Jennings e Sparkes, 2010).

²⁷ Magnus Lindkvist – studioso di futurologia – ha coniato il termine “IKEA-fication” in riferimento al livellamento dei prezzi di prodotti tecnologici ora invece nella disponibilità di masse di consumatori. Al termine ikeificazione qui attribuisco un significato completamente differente. Resta fermo il riferimento all’immaginario della nota multinazionale.



freno²⁸ (Pellicani, 2010). Quest'immaginario è dunque il precipitato di una trasfigurazione simbolica, in cui la sfera naturale, vista ora come una entità personificata dagli spiccati tratti materni, assurge a rifugio di senso (Camorrino, 2018b). La prevalenza di temi "armonizzanti" – che Gilbert Durand (2013) aveva già notato essere tipici del femminile – informa l'immaginario ecospirituale, laddove, nel caso (a esempio) di alcune forme messicane, le vecchie divinità femminili della natura sono spogliate dei loro tratti terrificanti a vantaggio di visioni addolcite e rassicuranti²⁹: le donne, peraltro, godono di una posizione di privilegio nella relazione sacra con "Madre Natura" (Becci et al. 2020). La natura, intesa come luogo di resistenza all'azione contaminante³⁰ capitalista, assurge nella coscienza *green* a simbolo di una auspicata emancipazione, spazio vivificante dove coltivare l'autenticità del sé, idea-balsamo per lenire i sopravvenuti "disagi della modernità" (Taylor, 1991). Nient'affatto fortuito il successo contemporaneo degli sport estremi in cui, la gratificazione apportata dalla vittoriosa "sfida simbolica alla morte" (Le Breton, 2002), è potenziata dal faccia a faccia con lo spietato ma equo giudizio della natura "selvaggia", palcoscenico ideale di un *tribunale verde*³¹ capace di riconoscere le qualità superiori di redive comunità di *chosen ones* (Camorrino, 2018e).

Va sottolineato quanto il corpo giochi un ruolo decisivo nelle nuove forme della spiritualità, in un rovesciamento *e* dell'antitesi carne-spirito tipica della millenaria tradizione cristiana (Giordan, 2009) *e* della successiva trionfante dualità cartesiana (D'Andrea, 2014). Nelle pratiche spirituali, la "coltivazione del sé" fa della relazione tra

²⁸ Tale concezione riposa su una millenaria tradizione religiosa. Quest'aspetto, della massima rilevanza, non può essere approfondito in modo adeguato in questa sede per ragioni di spazio. Si noti, tuttavia, che lo stesso Karl Marx accusava il capitalismo di *dissacrare* la vita associata attraverso un incessante processo di mercificazione delle relazioni sociali. È possibile in tal senso intravedere in controluce la portata escatologica della critica marxiana al capitalismo. Su questo tema si veda lo studio oramai classico di Karl Löwith (2015).

²⁹ Questo è più in generale un tratto tipico dell'immaginario della natura contemporaneo. Si veda Camorrino (2018b) e D'Andrea (2013). Michel Maffesoli (2013) ha individuato nel fenomeno della "femminilizzazione" uno dei tratti peculiari della società postmoderna.

³⁰ Non è superfluo notare la duplice accezione del termine *pollution*, che contestualmente rinvia a una forma di contaminazione materiale e morale del mondo (Douglas, 1996).

³¹ In relazione a questo peculiarissimo aspetto dell'immaginario della natura contemporaneo e della ecospiritualità, ho altrove parlato di "geodicea". Questo concetto attualizza le riflessioni di Odo Marquard (1991 e 1994) sulla teodicea e sulle filosofie della storia, riprendendo alcune considerazioni di Ulrich Beck (2001) sull'ambientalismo come nuova forza morale. Ho da pochissimo appreso, nel corso delle mie ricerche, che George Levine (2006) ha coniato il termine "*geodicy*" per descrivere la svolta che la teoria darwiniana ha impresso nella visione del mondo moderna. Lo studioso di letteratura inglese afferma che questa svolta non deve però ritenersi affatto materialistica in senso stretto: il pianeta con le sue meraviglie, seppure nelle intenzioni darwiniane è specchio di nessun piano divino, risplende però del brillio di un intrinseco incanto. Io utilizzo il termine "geodicea" in modo differente: fermo il processo di "reincanto" cui la natura è oggi soggetta, mi riferisco alla idea di sfera naturale come un'entità personificata, materna, giudiziosa e giudicante, una sorta di tribunale morale alla cui sbarra sono oggi convocati gli uomini in veste di peccatori e alla cui autorità è riconosciuta una robustissima legittimazione (Camorrino, 2018f e 2019a).



“corpo-e-mente” un bozzolo fusionale, allorché i due piani, esperiti nella loro intima interdipendenza, assicurano una più profonda comunicazione anche con l’ambiente naturale (Brown e Leledaki, 2010).

Per una sorta di paradossale contrappasso, i toni ingentiliti delle nuove forme di spiritualità, che poco concedono alla misteriosa e terribile trascendenza divina e alla voce tonante del sacro tradizionale (Otto, 2009), concorrono a sospingere nello *shaker* dell’industria culturale i temi “neo-Gotici”, per secoli elementi costitutivi della architettura immaginale della Chiesa. Il lato “notturno” della spiritualità – espunto dall’immaginario cristiano – è fagocitato dal mercato hollywoodiano in un trionfo di vampiri, di spiriti inquieti e di bare che si scoperciano (Flanagan, 2007). D’altra parte, il contestuale successo presso la cultura di massa di prodotti seriali costruiti su tali oggetti finzionali, rivela in fondo una profonda trasformazione del rapporto con l’al di là. L’irrappresentabilità della morte è ben esemplificata dal successo cinematografico degli *zombies*, creature ritornanti mute e cannibali, esemplare incarnazione della cosificazione dell’esistenza, di una vita medicalizzata e mercificata priva di significati ultimi³² (Brancato, 2014).

Cenni conclusivi

Come si è visto, l’immaginario capitalista occidentale dà oggi asilo ai suoi abitanti sotto *volte* diverse, che si fanno scudo metafisico dalle incursioni destabilizzatrici del caos³³. Nella ricomposizione “reincantata” di una rotondità rassicurante³⁴, la *volta* retecnologica e quella *spirituale* fasciano gli individui come in una culla tiepida. Eppure, l’impermeabilità di queste *volte* non è garantita una volta e per tutte, come invece accadeva nella premodernità (Berger, 1984). È cioè ipotizzabile che la forza disgregante del capitalismo, capace di dissolvere gli equilibri della società tradizionale, abbia contestualmente prodotto, nel tempo del suo pieno dispiegamento, delle “metafisiche camere di compensazione” – se è lecito esprimersi così – laddove agli individui postmoderni è concesso di attingere a un rinnovato fondo immaginale di accoglienza cosmica.

È stato però sufficiente un virus – certo assai aggressivo nella sua carica infettiva e scaltrissimo nella sua capacità di contagio –, penetrato vischiosamente in tali gusci protettivi, a *insidiare* minacciosamente i corpi e a *insediarsi* sinistramente nelle pieghe

³² Qui si aprirebbe l’importantissimo tema delle trasformazioni concernenti la relazione sociale con la morte. Non è possibile, per motivi di spazio, affrontarlo in questa sede. Si veda Cavicchia Scalamonti (2007).

³³ Qui chi scrive contrae un debito con la sua formazione, maturata alla scuola fenomenologica. Su tutti, si veda Berger e Luckmann (2007).

³⁴ Questa visione mi pare costituire l’architrave concettuale della magistrale trilogia di Peter Sloterdijk (2014a, 2014b, 2015).



immaginali del mondo contemporaneo³⁵ (Camorrino e Savona, 2020). Ma quella della pandemia covid-19 – fenomeno che pure è plausibile abbia relazioni con il capitalismo, quantomeno per quanto attiene alla velocità della sua diffusione globale e per le forme inedite della rappresentazione mediatica della malattia (al di là di ogni considerazione di carattere sanitario che esula dalle competenze di chi scrive) – è un'altra storia, tragica, inquietante e ancora in corso, che meriterà attenzione in un prossimo studio.

Bibliografia

Aupers S. e Houtman D. (2006), *Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality*, *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2): 201-222.

Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.

Bachtin M. (1979), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.

Baudrillard J. (2009), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.

Bauman Z. (1992), *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1989).

Becci I., Fahramand Manéli e Grandjean Alexandre (2020), *The (b)earth of a gendered eco-spirituality: globally connected ethnographies between Mexico and the European Alps*, 109-130, in A. Fedele, K. Knibbe (a cura di) *Secular Society, spiritual selves? Gendering the overlaps and boundaries between religion, spirituality and secularity*, Routledge, New York.

Beck U. (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*, SAGE, London. Thousand Oaks. New Delhi.

Beck U. (2001), *L'era dell'E*, Asterios editore, Trieste.

Beck U. (2008), *Global Generation in World Risk Society*, *Revista CIDOB d'Afers Internacional*, No. 82-83, pp. 203-216.

³⁵ Diversi autorevoli colleghi hanno sapientemente analizzato alcuni degli aspetti immaginali della pandemia. Si veda D'Andrea (2020), Grassi (2020), Marzo (2020), Secondulfo (2020), Wunenburger (2020). È possibile trovare questi e altri interessanti e puntuali interventi sul tema su <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>



- Beck U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck U.; Giddens A. e Lash S. (1999), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios editore, Trieste.
- Berger P. L. (1963), A market model for the analysis of ecumenicity, *Social Research*, 30 (1): 77-93.
- Berger P. L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano.
- Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino.
- Berger P. L. (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, 1-18, in P. Berger et al. (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan.
- Berger P. L. (2017), *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna.
- Berger P. L. e Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P. L. e Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna.
- Bittarello A. M. (2008), Another Time, Another Space: Virtual Worlds, Myths and Imagination, *Journal of Virtual World Research*, 1 (1): 1-18.
- Bloch M. (1972), *Lavoro e tecnica nel medioevo*, Laterza, Bari.
- Blumenberg H. (1985), *Naufragio con spettatore. Paradigmi di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna.
- Borkenau F. (1984), *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna.
- Brancato S. (2014), *Fantasmî della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, UTET, Torino.

Brown D., Jennings G. e Molle, A. (2009), Exploring Relationships Between Asian Martial Arts and Religion, *Stadion. International Journal of the History of Sport*, 35: 47-66.

Brown D., Jennings G. e Sparkes A. C. (2010), 'It can be a religion if you want': Wing Chun Kung Fu as a secular religion, *Ethnography*, 11 (4): 533-557.

Brown D. e Leledaki A. (2010), Eastern Movement Forms as Body-Self Transforming Cultural Practices in the West: Towards a Sociological Perspective, *Cultural Sociology*, 4 (1): 123-154.

Camorrino A. (2017), Un'apparente immaterialità. Analisi sociologica dell'immaginario digitale, *S&F_scienzaefilosofia.it*, 18: 135-146

Camorrino A. (2018a), La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea, *Im@go*, 12 (VII): 39-62.

Camorrino A. (2018b), La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo, *M@gma*, 16 (3): 1-18.

Camorrino A. (2018c), La "grande narrazione ecologista". La "scoperta" dell'inquinamento digitale e il ritorno della Natura nell'immaginario della società contemporanea, *Quaderni di teoria sociale*, (1): 107-133

Camorrino A. (2018d), *Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno*, 167-177, in G. Limone (a cura di), *Kalòs kai agathòs. Il bello e il buono come crocevia di civiltà, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"*, FrancoAngeli, Milano.

Camorrino A. (2018e), Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness, *Societies*, 8 (96): 1-13.

Camorrino A. (2018f), *Il tribunale della Natura. Introduzione alla fenomenologia delle catastrofi nel mondo contemporaneo*, 7-24, in A. Camorrino, *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo. Con un nuovo saggio introduttivo dell'autore*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli.

Camorrino A. (2019a), *Madre Terra. Natura umana e non umana nell'immaginario postmoderno. Un'analisi sociologica*, 233-247, in A. Le Moli e R. Mirelli (a cura di), *Nature*



umane. *Ischia International Festival of Philosophy 2018 "La filosofia il castello e la torre"*, Palermo University Press, Palermo.

Camorrino A. (2019b), *Scienza e tecnica nella società tardomoderna. Rischi e opportunità della cultura dell'illimitato*, 51-70, in D. Pacelli (a cura di), *Il limite come canone interpretativo. Riflessioni e ambiti di applicazione a confronto*, Franco Angeli, Milano.

Camorrino A. (2020a), *Ecospiritualità. Il "reincanto" della natura nella società contemporanea*, *Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione*, 96 (1).

Camorrino A. (2020b), *La questione della responsabilità nel mondo contemporaneo. Una ricostruzione sociologica a partire dalla prospettiva fenomenologica*, in G. Limone (a cura di), *Il pudore delle cose, la responsabilità delle azioni*, 219-240, *L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"*, FrancoAngeli, Milano.

Camorrino A. (2020c), *La "seconda modernità" del digitale*, *Mediascapes Journal*, 14: 73-83.

Camorrino A. e Savona E. (2020), *L'immaginario sociale della pandemia. Sacro, temporalità e "messa in scena del rischio"*, 27-50, in R. M. Calia (a cura di), *L'emergenza della complessità. Il virus nel villaggio globale*, Edizioni il Papavero, Manocalzati (Av).

Campbell C. (2010), *The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost*, *Asian Journal of Social Science*, 38 (5): 738-757.

Camporesi P. (1983), *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna.

Camporesi P. (1989), *La terra e la luna. Alimentazione folklore società*, Il Saggiatore, Milano.

Cassirer E. (1977), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze.

Cassirer E. (2010), *Il mito dello Stato*, SE, Milano.

Castoriadis C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, (ed. it. di F. Ciaramelli), Bollati Boringhieri, Torino.

Castronova E. (2007), *Universi sintetici. Come le comunità online stanno cambiando la società e l'economia*, Mondadori, Milano.



Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Choné A. (2017), *Ecospirituality*, in A. Choné; I. Hajek e P. Hamman (a cura di), *Rethinking Nature. Challenging disciplinary boundaries*, 38-48, Routledge, London and New York.

Ciavatta (2011) (a cura di), *Aristotele nel Novecento. Conversazione con Enrico Berti, Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, V (I): 13-19.

D'Andrea F. (2013), *Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale, Bachelardiana*, 8: 51-61.

D'Andrea F. (2014), *Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale, Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, III (4): 197-212.

D'Andrea F. (2019), *Uscire dai piccoli regni. Un altro pensiero della relazione*, 13-32, in F. D'Andrea e V. Baldi (a cura di), *Codice e luoghi. Abitare le relazioni nel reale/digitale*, Meltemi, Milano.

D'Andrea F. (2020), *Appunti sulle fondamenta immaginali della pandemia*, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/page/2/>

Daston L. and Park K. (1998), *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, Zone books, New York.

Davis E. (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Douglas M. (1994), *Credere e pensare*, Il Mulino, Bologna.

Douglas M. (1996), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna.

Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari.

Durkheim É. (1962), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.

Ehrenberg A. (1999), *La fatica di essere sé stessi*, Einaudi, Torino.

Eliade M. (2009), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.



- Elias N. (1986), *Saggio sul tempo*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1998), *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (2010), *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- Ewald F. (1986), *L'Etat providence*, Grasset, Paris.
- Farrington B. (1952), *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Torino.
- Ferry L. (1994), *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo*, Costa&Nolan, Genova.
- Feyerabend, P. K. (2008), *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Flanagan K. (2007), *Introduction*, 1-21, in K. Flanagan e P. J. Jupp, *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Publishing Company, USA e UK.
- Fromm E. (2010), *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano.
- Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.
- Gauchet M. (2009), *La democrazia da una crisi all'altra*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Giordan G. (2009), *The Body between Religion and Spirituality*, *Social Compass*, 56(2): 226-236.
- Grassi V. (2020), *Non sarà più come prima. La nemesi del rimosso e il mondo che verrà*, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>
- Gurevič A. J. (1983), *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino.
- Hanegraaff W. J. (1999), *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*, *Social Compass*, 46 (2): 145-160.



Harvey D. (2002), *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, Net, Milano.

Heelas P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Editori Riuniti, Roma.

Heelas P. et al. (2005), *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford.

Heelas, P. (2008), *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell Publishing, USA e UK.

Heidegger M. (1991), *Saggi e discorsi* (a cura di G. Vattimo), Mursia, Milano.

Horkheimer M. e Adorno T. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

Inglehart R. (1971), The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies, *The American Political Science Review*, 65 (4): 991-1017.

Jameson F. (1989), *Il postmoderno, o logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.

Klibansky R.; Panofsky E. e Saxl F. (2002), *Saturno e la melanconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Einaudi, Torino.

Koselleck R. e Meier C. (1991), *Progresso*, Marsilio, Venezia.

Koyré A. (1966), *La rivoluzione astronomica: Copernico, Keplero, Borelli*, Feltrinelli, Milano.

Koyré A. (1972), *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino.

Koyré A. (1973), *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze.

Koyré A. (1976), *Studi galileiani*, Einaudi, Torino.

Koyré A. (2000), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino.

Kuhn T. S. (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino.



Kuhn T. S. (2000), *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino

Kuhn T. S. (2008), *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino.

Landes D. S. (1993), *Prometeo liberato. La rivoluzione industriale in Europa dal 1750 ad oggi*, Einaudi, Torino.

Landsberg P.L. (2002), *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.

Lasch C. (1999), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano.

Latouche S. (2010), *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino.

LeBel S. (2012), *Wasting the Future: The Technological Sublime, Communications Technologies, and E-waste*, *communication +1*, 1 (7): 1-19.

Le Breton D. (2002), *Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3: 407-427.

Le Breton D. (2007), *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffrè, Milano.

Le Goff J. (1987), *L'État-Providence Au Passé-Présent*, *Esprit*, 129/130 (8/9): 95-103.

Le Goff J. (1996), *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino.

Le Goff J. (2000), *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

Le Goff J. (2005), *Il corpo nel Medioevo* (in collaborazione con N. Truong), Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2008a), *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2008b), *Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2009), *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2010), *Lo sterco del diavolo*, Laterza, Roma-Bari.



Levine G. (2006), *Darwin Loves You. Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton University Press, Oxford.

Lindberg D. C. e Numbers R. L. (1994a) (a cura di), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze.

Lindberg D. C. e Numbers R. L. (1994b), *Introduzione*, IX-XXVIII, in Lindberg D.C. e Numbers R. L. (a cura di), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze.

Lovejoy A. (1966), *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli.

Löwith K. (2015), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano.

Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.

Lupton D. (2003), *Il rischio. Percezione, simboli, culture*, Il Mulino, Bologna.

Lyon D. (2002), *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma.

Lyotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.

Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Armando, Roma.

Maffesoli M. (2013), *Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto*, 90-122, in Leonzi S. (a cura di), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma.

Maffesoli M. (2018), *Considérations sur le «sacral» postmoderne*, *Sociétés*, 1 (139): 7-17.

Marramao G. (1984), *La formazione del "Weltbild" moderno tra filosofia politica e sociologia critica: il tentativo di Franz Borkenau*, XI-LXIV, in Borkenau F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna.

Marquard O. (1991), *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna.

Marquard O. (1994), *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Il Mulino, Bologna.



Marzo P. L. e Tramontana, A. (2019). Apple Community. Narrative and Its Effects in Reality in Late Capitalism, *Italian Journal of Sociology of Education*, 11(2): 303-330.

Marzo P. L. (2020), Covid-19: un fatto sociale totalitario. L'immaginario dell'omo simplex e i suoi effetti di realtà zootecnici, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>

Maxwell R. e Miller T. (2012), *Greening the Media*, Oxford University Press, New York.

McLuhan M. (1974), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.

McLuhan M. (1994), *L'uomo e il suo messaggio. Le leggi dei media, la violenza, l'ecologia, la religione*, Sugarco, Carnago (Varese).

Merton R. K. (1938), Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, *Osiris*, 4: 360-632.

Monod J. (1989), *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano.

Morin E. (1963), *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, Il Mulino, Bologna.

Mumford L. (2005), *Tecnica e cultura. Storia della macchina e dei suoi effetti sull'uomo*, Il Saggiatore, Milano.

Mumford L. (2011), *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano.

Musso P. (2007), *L'ideologia delle reti*, Apogeo, Milano.

Otto R. (2009), *Il sacro*, Se, Milano.

Pacelli D. (2013), *Il senso del limite: per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.

Palmisano S. e Pannofino N. (2018), Spiritualità. Note su una categoria controversa, *Quaderni di Sociologia*, 77: 35-54.

Parikka J. (2012), New Materialism as Media Theory: Medianatures and Dirty Matter, *Communication and Critical/Cultural Studies*, 9 (1): 95-100.

Pastoureau M. (2012), *Bestiari del Medioevo*, Einaudi, Torino.



- Pecchinenda G. (1999), *Dell'identità. Analisi sociologiche*, Ipermedium, Napoli.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'“homo game”*, Laterza, Roma-Bari.
- Pecchinenda G. (2008), *Homunculus. Sociologia dell'identità e autonarrazione*, Liguori, Napoli.
- Pellicani L. (1988), *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano.
- Pellicani L. (1997), *Modernizzazione e secolarizzazione*, Il Saggiatore, Milano.
- Pellicani L. (1999) (a cura di), *Dimensioni della modernità*, Seam, Milano.
- Pellicani L. (2010), *Scienza e Natura, Divenire*, 4, <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34> (ultimo accesso 14 ottobre 2018).
- Pellicani L. (2014), *La guerra culturale fra Atene e Gerusalemme nella storia americana*, *Orbis idearum*, 2 (1): 61–83.
- Pellicani L. (2015), *Produzione simbolica e potere: gli intellettuali come classe*, *Orbis idearum*, 3 (2): 53–62.
- Piaget J. (1977), *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Boringhieri, Torino.
- Placanica A. (1990), *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia.
- Polanyi K. (2000), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Prigogine I. e Stengers I. (1999), *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino.
- Rossi P. (1995), *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna.
- Rossi P. (2007), *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano.
- Saxl F. (2007), *La fede negli astri*, Bollati Boringhieri, Torino.



Schefold B. (2020), L'importanza della teoria economica per il benessere e la crescita economica, *Moneta e Credito*, 73 (290): 155-179.

Schmitt C. (2017), *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna.

Secondulfo D. (2020), Mille e non più mille. L'immaginario del Corona virus, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/page/2/>

Shapin S. (2003), *La rivoluzione scientifica*, Einaudi, Torino.

Sloterdijk P. (2014a), *Sfere I. Bolle. Microsferologia* (ed. it. a cura di G. Bonaiuti), Raffaello Cortina, Milano.

Sloterdijk P. (2014b), *Sfere II. Globi. Macrosferologia* (ed. it. a cura di G. Bonaiuti), Raffaello Cortina, Milano.

Sloterdijk P. (2015), *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale* (ed. it. A cura di G. Bonaiuti), Raffaello Cortina, Milano.

Sterne J., (2007), *Out with the Trash: On the Future of New Media*, 16-31, in C. R. Acland (a cura di), *Residual Media*, University of Minnesota Press, Minneapolis e Londra.

Taylor B. (2010), *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Taylor C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.

Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni* (trad. e cura di P. Costa), Meltemi, Milano.

Tirino, M. (2017), Il materialismo digitale. Approcci e prospettive mediologiche. *S&F_scienzaefilosofia.it*, 18: 105-117.

Todorov T. (1992), *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Einaudi, Torino.

Vattimo G. (1999), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

Vernant, J. P. (2001), *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino.



Warburg A. (2006), *Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoja di Ferrara*, Abscondita, Milano.

Weber M. (1980), *Economia e Società*, Vol. II, Edizioni di Comunità, Milano.

Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.

Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano.

Wunenburger (2020), *Quelques questions éthiques autour d'une crise sanitaire*, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>

Yates F. A. (2006), *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.

Yates F. A. (2010), *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari.

Imagining the New Community: The Writing Center's Hidden Antagonisms after the Neoliberal Turn

Authors Tony Iantosca

anthony.iantoca@kbcc.cuny.edu

English Department | Kingsborough Community College (CUNY)

Abstract This paper reimagines writing center labor's place within the university's production of knowledge after neoliberalism. This positioning of writing center labor reveals parallels and affinities with the "feminized" characteristics of service sector labor, a type of work which has proliferated after deindustrialization. While I explore dimensions of writing center work that this positioning reveals, important limits to these parallels emerge, and within and beyond these descriptive limits I advocate redefinitions of writing center labor. Accordingly, I assert that this work escapes economic measure while embodying an ethos that is antithetical to the neoliberal imaginary's individualist assumptions. The constantly shifting, emergent identities of students and tutors, alongside the writing center's activation of the feminist care ethic through social production, are what characterize this challenge to forces shaping the university in the context of neoliberalism.

Keywords Writing Centers | Neoliberalism | Service Sector | Affective Labor | Knowledge Production





1. Introduction

The dominant figure that neoliberal ideology and policy encourages, the imagined embodiment of the values and concerns of neoliberal values and ethos, has become what Lazzarato (2013:14) has called “the entrepreneur of the self,” an individual who transforms into an enterprise that “manages skills as economic resources to be capitalized.” With this figure as our ideal, we measure actions against a market-oriented calculus that determines their utility by examining how well our decisions serve the individual interest. To the extent that there is a social framework, it is composed of enterprising individuals foregrounded by this imagined ideal. It is on this basis, and upon this ideological edifice, that many concrete material changes have been made to our everyday lives over the last forty years.

One site of value production where this imaginary figure is especially dominant is within American colleges and universities, which have come to more closely resemble other sites of value production after deindustrialization and the rise of neoliberalism. In particular, those who work in academic support services, such as the tutors that work in writing centers, increasingly share characteristics, practices and working conditions with service sector workers. Similar to what many have called the “feminized” character of the labor that takes place within such sites of value production, I believe that recasting the labor of the writing center tutor can uncover the emergent figure of the caring worker whose labor actively calls into question the individualized, autonomous value-producer imagined as the ideal embodiment of neoliberal values. Thus, in seeking the affinities the writing center tutor shares with service-sector labor, an entirely different figure can begin to influence who we imagine ourselves to be beyond these sites of value production. It is my hope that this imagined figure that emerges carries an inherent antagonism to neoliberal values and ethos. As one site of value-production in a larger socioeconomic landscape, the university-based clash between these two figures—the acquisitive, self-interested individual on the one hand, and the inherently social and caring identity of the tutor on the other—mirrors conflicting conceptions of the person at work in our society today. This clash is especially important considering that, among what is often produced and encouraged in sites of value production today, a specific type of subjectivity or disposition has emerged as one of the most significant outputs or products in the paradigm of cognitive capitalism. To more fully explore the conflicts between these two imaginaries, and the emergent figure the tutor’s labor represents, it will be necessary to first situate readers in the dominant debates taking place in university writing center studies over the last three or four decades, as historically these debates run parallel to the ravaging of the public sphere wrought by neoliberal policy.

For audiences outside of the American context, the definition of the writing center, and the specific types of work that occur there, may be unfamiliar. The writing center is an on-campus site where students who are struggling with writing in any discipline



can sign up for tutoring, and where tutors and students work to develop the student writer's skills over time, emphasizing the importance of the student's process rather than an individual paper or assignment. A certain consensus about this "process over product" approach has emerged over the last thirty-five years, a consensus grounded in one of our field's foundational texts, Stephen North's "The Idea of a Writing Center" (1984). As we will see, the political and social implications of these debates, and how the tutor's work can be positioned in contrast to the neoliberal imaginary's ideal knowledge-products, are ripe for investigation.

In the roughly thirty years since North's essay, subsequent scholars have continuously attempted to describe, define or delimit the bounds of our work in various ways. At times, scholars carve out a space for the writing center within the university, positioning tutors between professor and peer (Harris, 1995), while in other cases they attend to the scope and limits of tutoring practice in the interest of developing approaches that can improve our work. However, as Elizabeth Boquet and Neal Lerner (2008:182) have recently remarked in their discussion of the centrality of these concerns in general—and of Stephen North's famous axioms in particular—a great deal of scholarship that has appeared in the *Writing Center Journal*, has dealt primarily with "an application of ideas or theories developed outside of writing center work to one-to-one tutoring." Scholars in this tendency emphasize the day-to-day practice of tutoring without expanding how we see our work in a broader social, economic or political context. Laura Greenfield's (2019: 10) book *Radical Writing Center Praxis: a Paradigm for Ethical Political Engagement* is a welcome departure from this trend, as she forwards an explicitly political agenda for writing center theory and practice, one that necessitates a wider scope that considers scholarship "by those engaged in various social movements, transformative projects, and varied disciplinary research."

In light of Boquet and Lerner's observation of the limited scope of writing center scholarship, and in response to Greenfield's rallying cry to broaden our scope, what follows is an attempt to do just that. Accordingly, I examine recent theories on the feminization of service sector labor in the wake of deindustrialization and neoliberalism. In doing so, I hope to recast the figure of the writing center tutor by examining what the rise of neoliberalism and the service sector economy over the last forty years allow us to see about the subversive and liberatory potential of the ethos of tutoring work, an ethos which I believe can be captured when the tutor's work is reimagined to consider its caring disposition as well as its stance towards knowledge production as social, collaborative and collective. Each of these adjectives is used to illustrate the extent to which this reimagined figure of the tutor presents a challenge to the acquisitive and entrepreneurial individual to which the neoliberal imaginary, and its concrete policies, encourage us to adhere. As the ideal service sector worker increasingly embodies and enacts traits normally associated with care work—traits which bear a striking resemblance to those encouraged by writing center scholars—I



will also explore the parallel transformations of colleges and universities and the American workplace, as well as the limited descriptive ability of these parallels.

It is important to acknowledge the notable exceptions to the limited scope to which Boquet, Lerner and Greenfield call our attention. In contrast to the data-driven inquiries that have dominated writing center studies in recent years, which make our work more legible to a market-based framework, authors such as Harry Denny (2008), Nancy Grimm (2009), Jackie Grutsch-McKinney (2013), and Randall Monty (2019), have done important work that considers the more social and political dimensions of tutoring work. In particular, Grimm (2009:24) has stated that writing center practitioners and scholars can encourage students to view relations of power as constructed, and from there to critique those relations, “provided that they are willing to adopt new conceptual frameworks.” Similar in spirit to the work of these authors, what I hope to do is slightly different in that I show that the broad economic and political changes to which Monty (2019: par. 8-19) refers in his recent *Praxis* article have ramifications for how our field defines and imagines the role of a tutor, within the institutional contexts of colleges and universities, but also within the broader social field these societal changes have produced. In turn, the reimagined figure of the tutor I have in mind has broad resonance for our society’s social imaginary. Not only is the writing center *not* some separate space from the rest of the university, but as Stefano Harney and Fred Moten (1999: 155, 161) have argued, the university cannot be considered as a separate space from other sites of value production in our economy and society. The work that occurs in our centers should not be seen as separate from value-producing contexts both within and beyond the university. Both the broad changes that have marked economies and societies in the global north over the last thirty to forty years and the particular changes in the character and meaning of labor should be considered legitimate for investigation and relevant to the work of the writing center tutor.

The first section of this paper will define neoliberalism in an effort to bring scholarship on the topic to bear on corresponding changes to the university’s orientation towards the use of knowledge and its adoption of neoliberal rhetoric and ideology. I will show how these historical shifts have had deleterious effects on what we imagine the university’s purpose and potential to be. From there, it will be easier to situate the writing center within the social and political background mentioned above. With that context in mind, I will use Harney and Moten’s (1999) book chapter “Doing Academic Work” as a framework for a more specific examination of correlations between recent writing center scholarship on affective/emotional labor and the rise of the service sector economy in the deindustrialized American landscape. Considering how colleges and universities often undercompensate tutors, it is important to recognize the broader devaluing of what Cristina Morini (2007: 42-43) among others has called “feminized labor.” Finally, I will show how these correlations with service sector labor do not capture all of the salient dimensions of writing center labor, which shares a great deal of the motivations and ethics of caring labor. In doing so, I look at



the ways in which tutoring work already carries an inherently political potential, as it produces not merely marketable skills in students and tutors but also potentially antagonistic subjectivities. These can in turn undermine the dominant values of individualism and self-interest, and can call into question the self-interested figure that neoliberal policy encourages as an ideological justification. I conclude by examining how this coproduction of both knowledge and subjectivity can also undermine dominant assumptions about identity and knowledge production. Each of these characteristics of writing center labor may resemble the tensions and antagonisms at work in many fields after the neoliberal turn.

2. Defining the Neoliberal University

Before discussing how the writing center is situated within, and affected by, the neoliberal corporate university, it will be necessary to review briefly the term “neoliberal” itself. Much has been written on the matter, but perhaps the most well-articulated definition of neoliberalism comes from economic geographer David Harvey. Neoliberalism, in his account, is an ideological, economic and political project that posits unrestrained “individual entrepreneurial freedoms and skills” as the primary guarantors of “human well-being.” (Harvey, 2005: 2). The material and economic effects of neoliberalism on American society and culture rely in large part on ideological justifications, which themselves come to appear more and more “natural” the more acutely the economic effects are felt. The restructuring of social programs to emphasize the personal responsibility of beneficiaries, the privatization of previously public services, the appending of conditions to previously-guaranteed economic rights, are all tangible effects of neoliberalism that reinforce their legitimacy through a rhetorical framework that imagines individuals, as opposed to societies, to be responsible for their own well-being. The effects on the discourse are often subtle but significant, and can be noted in a change in the language we use to discuss public democratic processes in terms borrowed from the private sector. For example, sociologist Lester K. Spence (2015:xxiv) has written that it is common to hear people describe public officials we have elected or voted out as hired or fired, casting the voter as a miniature boss rather than a political actor. A similar rhetoric is operative when politicians encourage taxpayers to see publicly funded institutions as entities they have a right to measure and restrict by virtue of their financial “investment” alone, giving city, state and federal governments the ability to “restrict and expand funding at the shift of political or economic winds.” (Denny, 2008: 144). Neoliberalism’s ideological and discursive effects thus translate into economic and material ones, directly influencing whom we imagine ourselves to be as social and political subjects.

Colleges and universities, especially public ones, are prone to these effects of the neoliberal turn, as are the writing centers that operate within them. However, examining the literature on writing centers over the past forty years, the period during



which most scholars agree neoliberalism firmly took hold, comparatively little has been written on the effects this shift has had on writing center work. As noted, Denny (2008) and Monty (2019) represent welcome exceptions to this, but in the main much writing center scholarship disregards the economic, material and ideological positioning of tutoring work in larger societal trends. For me, a study that takes as its framework the corporatized neoliberal academy is important because, as the Academic Coordinator at the community college writing center where I work, I have noticed that the students with which our tutors interact on a daily basis are often the most vulnerable in society, and often come directly from the communities most ravaged by neoliberal policy. Boquet (1999) has shown how writing centers began to proliferate at colleges and universities across the United States after the movement towards open admissions allowed greater numbers of disadvantaged students to attend college, many of whom were seen by these institutions as lacking the necessary literacies to succeed in higher education. This expansion roughly correlates with neoliberal policy's early experiments. As we will see, since the neoliberal turn and the attendant corporatizing of the university, it is often those who are most essential to the university's basic functioning, such as writing center tutors and adjunct writing instructors, whose labor is the least valued and whose positions have been made the most tenuous.

An examination of the character of writing center labor in this context, and the broader effects on the daily work writing tutors perform, follows below. But here I would like to turn to the specific marks neoliberalism continues to leave on the university in order to firmly establish that the institutions within which writing centers are situated share some of the same burdens other workplaces—especially those in the public sector—share in the wake of the neoliberal turn. Examining the tension between material and structural realities of the corporate university, Monty (2019: par. 17) writes that a “central contradiction of neoliberalism” and of its emergence in the discourse of the neoliberal academy, is that as an ideology it “preaches individual success but remains reliant on overt actions of public support.” Here, Monty connects the rhetoric that the neoliberal imaginary makes possible with the material contradictions that emerge when this rhetoric translates into structural changes at public colleges and universities. At the publicly funded community college where I work, this rhetoric is evident when high-level administrators encourage professors as well as writing center staff to emphasize to their students the concept of the “growth mindset” should these students be faced with academic difficulty. It is notable that rather than encouraging faculty to help students critically examine the economic and political structures that inhibit the well-being of our students and their communities, we are instead asked to place the burden of success on the individual student's mindset, thus reifying the idealized figure on which the neoliberal imaginary rests. Placing the emphasis on individual responsibility in the context of a public university that has been subject to neoliberal reform has the ideological effect of justifying broader material changes, such as funding cuts to academic programs and centers.



Among the changes to which our college has been subject is the increased reliance of certain programs on private grant funding in the wake of budget cuts. As the administration at our university has evidently chosen not to raise the wages of writing center tutors beyond the state-mandated minimum, writing center administrators have had to rely on private grants to retain certain tutors who may have otherwise left for more secure employment. All the while, we have been asked, like many writing centers, to prove our economic feasibility, a trend which Denny (2010: 144) writes indicates “the influence of corporate-style management discourses and philosophy on college education.”

The effects of this discourse and philosophy on the subjective experience of attending college have been shown to have ramifications for how students understand the role and purpose of education in society more broadly. Referring to recent changes to the Danish educational system, Risager and Thorup write specifically of the Study Progress Reform, which sought to shorten the amount of time students spend in degree programs and courses by automatically signing them up for exams and future classes and “by contractually committing the universities to shorten students’ study periods.” The authors note that in spatial terms—that is, with regards to its position in the larger society—the university is here reimagined as a “stepping stone or relay station between education and...the labour market and employment.” (Risager and Thorup, 2016: 12). Temporally, students are encouraged to move as quickly as possible through their study programs, and to adopt this “stepping stone” view towards their own education, and towards the time they spend on it. This changes the peculiar experience of time that may have once pervaded the space of many universities, an experience of time significantly *not* concerned with outside market forces, but with the value of study and the joy of inquiry regardless of speed and efficiency demands that so dominate the labor of many workers in other sectors (Risager and Thorup, 2016: 13). Thus, the spatiotemporal positioning of an educational institution, and how we conceive of its functioning, can have direct effects on the subjective experiences students have during the course of their study.

At the college where I work, our tutors regularly meet with students enrolled in a program similar in spirit to the Danish “Study Progress” reform, called ASAP. This program provides financial help to students’ tuition costs, as well as free access to public transportation, through money from both public grants and a conglomeration of four private foundations. However, the state’s Executive Budget cut \$2.5 million from ASAP in the 2018-19 fiscal year (Ackerman and Wright, 2018: 8). This funding gap is likely to increase the program’s dependence on private foundations. That the program must rely on the benevolence of private foundations to assist low-income students at a public institution reveals yet another instance of market-like constraints imposed on education. Efficiency demands trickle down: students are obligated to maintain full-time status and graduate within two years, often taking summer and winter semester courses to do so. Thus, students who are most in need are not afforded the “luxury” of viewing academic time as inherently valuable, precluding the possibility of a more



open, exploratory and inquisitive approach to education and replacing this potentially antagonistic approach with one that centers the career-focused, entrepreneurial individual as its ideal. In the marketing rhetoric found on ASAP's website, students are referred to as investments, a metaphor in which students become capital from which this program, and its benefactors, expect to see returns. Risager and Thorup's (2016: 12-13) spatiotemporal shifts in the public understanding of education are evident in the ideology suggested by the rhetoric this program employs as well as in its funding streams.¹

In many ways, writing centers suspend the expectations that are dominant in other spaces at colleges and universities, providing tutors and students (and those who study them) an experience of a unique spatiotemporal dimension that is not possible in other sites on campus. This more open experience of time is at odds with orientations towards study time embodied in the image of the acquisitive, efficient and career-obsessed individual encouraged by market-oriented student support programs that promote such neoliberal ideals as the "growth mindset." In contrast to other sites on campus, a slower, more deliberative time predominates in writing centers, as the tutorial session's orientation towards efficiency takes cues from the directions in which lines of inquiry lead rather than from externally imposed efficiency demands. Tutors and students involve themselves and each other in open-ended exploratory discussions about topics around which assignments are organized. Of course, time restrictions on sessions still exert pressure on tutors and students, but many tutors can attest to the feeling that time's passing is often dictated by shifting targets, unpredictable though fruitful turns in conversation. By contrast, in the wake of the reforms to the Danish university system, Risager and Thorup (2016: 12-13) note that the implicit view of education embedded in this restructuring is that study is only worth something insofar as it can be economically valorized *after* the awarding of a degree, a view that sees the university and its time as simply another place for the production of a yet-to-be realized value. It is the individual student's responsibility to adhere to these new guidelines, to speed up the time they spend on academic labor in the broader societal production of skilled, marketable laborers, and, in so doing, to view their education as an endeavor whose purpose is to reify the self-interested figure neoliberal policy imagines as its ideal subject.

As we will see in the next section, tracing these developments is an important step to understanding the affinities writing center work shares with other sectors of the economy marked by neoliberalism, and to situating the labor of the tutor within value production in society as a whole. This positioning is especially clear in light of the frequent invocation of students as "paying customers," a conflation that further

¹ It is important to note that I am not questioning the efficacy of such a program, nor am I questioning the genuinely good intentions of those who work for it. I believe that a critical examination of this program, however, can illuminate in concrete terms the extent to which public colleges and universities have been marked by the neoliberal turn.



indicates the affinities tutoring work may share with sectors in which emotional labor, care work and service work have all convened to generate a new type of laborer. However, the definitions, contours and resonances of this labor are not exhausted by its subsumption into the corporate university. Specifically, tutoring labor has the potential to create intellectual, critical and often emotional experiences and subjectivities, which have resonance and import beyond economic measure for both tutors and students and for our society and culture more broadly.

3. Service Sector Work and Academic Labor: the Role of the Tutor

Although it may be difficult to imagine for many academic workers who likely see as a distinguishing feature of their labor its individual character, Harney and Moten (1999: 155-156) attempt to disabuse us of this misperception by emphasizing both the sociality of academic work and its social position in the production of value in society. Thinking the similarities to, and congruities with, other types of productive labor, the authors denote two types of “products” that leave the university: the knowledge that researchers and academics produce (for the private sector, and for the government) and the “student product.” The latter is enmeshed with notions of “job readiness, of relevance, of political correctness, of critical thinking, of higher education” which, with course tracks such as business writing or arts administration, constitute the product for which firms and taxpayers place orders (Harney and Moten, 1999: 162). Although emanating from a different political perspective, Grimm (2009: 23) more recently has forwarded a similar analysis, noting the writing center’s role in answering economic demands for better writing in workplace settings. In this sense, the writing center’s place in the production of value – whether that value is expressed as a marketable skill or a subjectivity trained in market ideals of efficiency – is clear. Similarly to other value producing institutions and firms, the field of writing center studies has often adopted management techniques that are specific to a new type of service sector labor on which those firms depend. The goal is the production of specific types of knowledge in specific types of subjects. Echoing these sentiments, Federici and Caffentzsis (2007: par. 1) write in reference to the concept of the edu-factory that “as was the factory, so now is the university.”

The writing tutor would seem to occupy a similar position as the service sector worker with regards to the corporate university’s process of knowledge production. Furthermore, historically speaking, the proliferation of service sector work in the wake of deindustrialization and the expansion of writing centers in colleges and universities roughly correlates. Discussing her experience as an assistant director of two upstate New York writing centers, Dani Nier-Weber (2017: 104) has written that the students each center tutored were attending school to “create for themselves new opportunities after regional industries and other venues for local employment had diminished or



vanished altogether.” When production of knowledge does not necessarily run as smoothly as had been planned, writing tutors are there to service the needs of the students for whom access to academic discourse and the ability to subsist in a deindustrialized economic landscape has been challenging. The shift towards service sector work in previously industrialized countries in the global north is a trend that McDowell (2009: 30) has traced, noting that the jobs that expanded most rapidly in both Great Britain and the United States over the last thirty-five years have been jobs in the service sector. As noted, this thirty-five-year period is the same period during which Boquet traces an expansion of writing centers. Indeed, Nier-Weber (2017: 107) notes that multiple professional writing tutors and adjuncts at the college where she works “also worked a second job in retail—invariably Friday nights, it seemed—to make ends meet.” As in Nier-Weber’s observation, at our center a well-loved tutor (who recently moved on to other work) used to split her time between work at a big-box store and our center. These examples demonstrate the proximity of underpaid writing center work to other sites of service sector value production in the deindustrialized economy. This proximity can be further explored by examining parallel trends in how the two sites have incorporated the worker’s affective capabilities into the knowledge production process.

This subsumption of affect has been explored by McDowell’s (2009: 35) recent work on service sector labor. The author notes that service sector labor is often defined by copresence, that is, the presence of the recipient of the service and the producer of it in the same physical location. Also of note in her description of this type of labor is the necessity for an empathic emotional exchange in which the producer calls on her personality and her embodied presence to help the client in the production of services that must be produced and consumed in the same instance, or “delivered as they are produced” (McDowell, 2009: 30). In a passage that could well describe the interaction between writing center tutors and their tutees, McDowell (2009: 35) writes that the quality and satisfaction of the recipient of the service can largely hinge on whether or not the worker produces “an empathetic emotional exchange” that leverages “‘people skills’ in close and often intimate encounters between workers and clients.” Later in her chapter on service sector labor, the author notes that work in consumer services coincides in many ways with work in “social services, such as health, welfare and education.” (McDowell, 2009: 38). Beyond the evident connection the author makes to the field of education, any writing center practitioner will recognize many of these features in everyday interactions between writing center tutor and tutee. Indeed, during professional development meetings this past fall semester, when tutors were asked to describe what they believed led to a successful session, they frequently pointed to empathic emotional exchanges as preconditions for student receptiveness and openness.

The affinities between service sector labor and writing center work, however, should not lead us to assume in this argument a devaluation of the work of the writing center tutor. Such an assumption would be problematic in what it would say about our



views of laborers in other sectors. This view would also reinscribe in our analysis a separation between the body and the mind, and perhaps between the emotion and the intellect, a risk that Caffentzsis and Federici (2007) have warned against when discussing the new place of the university in our society. Similarly, Cristina Morini and Andrea Fumagalli (2010: 235) write that studies of the transformed character of labor must not pursue “an approach whose only relevant object of study is the exclusive role played by knowledge.” Such insights are crucial for the argument I make, as they allow for the possibility that all work involves the *entire* worker, and that cognitive work is by no means superior to more embodied labor that also demands different but no less rigorous engagement from the worker. Indeed, in countering the supposed rationality of neoliberalism, a disruption of such rigid mind-body divisions can allow a different figure to come to the fore, one whose value is not determined on the basis of the efficiency of such divisions. The embodied presence necessary for the emotional-intellectual activity of tutors shows how these skills intertwine in a process of genuine human connection that likely exceeds the profit motive that neoliberal management and governance imagine all subjects share. Intrinsic value and genuine connection clearly escape the economic measure implied in the wage or in the production of future workers. As we will see, while the tutor occupies a singular position that the analogy to service sector work may help to partly illuminate—especially in structural terms, and in the tutor’s role in the larger production of knowledge—this analogy has descriptive and definitional limits when it comes to writing center work, which will in turn open the subversive potential writing center work carries.

Nonetheless, it is striking to note the similarities between management and marketing literature written specifically for service-sector encounters and recent articles that writing center scholars have written studying tutor talk and its ability to build rapport, trust, care and a collaborative, shared sense of purpose. For example, Jo Mackiewicz and Isabelle Thompson’s (2013) article on motivational scaffolding and rapport draws connections between motivational scaffolding and the linguistic study of politeness. The authors claim that rapport and politeness influence student comfort in tutoring sessions, and that comfort in turn influences whether the student reports that she has been satisfied with the writing center conference (Mackiewicz and Thompson, 2013:41). Mirroring this insight, Dwayne D. Gremler and Kevin P. Gwinner (2000: 83) write in an article called “Customer-Employee Rapport in Service Relationships” that because of its intangibility, the service interaction is often difficult for customers to evaluate in concrete terms and therefore “consumers often look to other cues, such as aspects of the interaction, in assessing service quality.” Similar to Mackiewicz and Thompson’s claims, Gremler and Gwinner (2000: 90) write that definitions of rapport should include whether the customer has reported feeling comfortable in the service relationship, as this comfort leads to a more valuable



interaction from the firm's perspective² As Mackiewicz and Thompson note, writing center tutors often want to discourage a student's interest in a good grade as the central motivation for the tutoring session. If such efforts to convince the student of the intrinsic rather than extrinsic value of tutoring are successful, then, just like the service sector interaction, the service can be difficult to evaluate outside of the impression that the interaction leaves on students. What Gremler and Gwinner (2000: 83) call "interpersonal bonds" in the context of the customer service relationship bear an uncanny resemblance to aspects and attributes of sessions that writing center scholars and practitioners regularly encourage, and are indeed desirable outcomes of a session that drive student satisfaction. The final parallel to note between marketing and customer service research and writing center scholarship is the fact that, as Gremler and Gwinner (2000: 82) point out, in the service interaction customer and service sector worker "work together to produce the service." Again, here we can notice a similarity with the writing center interaction, in which tutor and student collaborate "in mutual negotiations during agenda setting" and "participate actively in collaboration" (Mackiewicz and Thompson, 2013: 41-42). Throughout, Gremler and Gwinner, and Mackiewicz and Thompson subject the social and emotional capacities of workers to an economic evaluation, which hinges on its ability to prove these skills rational and useful according to market logics. Such studies and the market-friendly conclusions at which they arrive only make sense if we accept the neoliberal imaginary's ideal, entrepreneurial figure as the measure—or limit—of our social aspirations and desires. But we must also emphasize that these limits do not exhaust the potential for us to discover in these interactions an emergent subversion of purely economic thinking, an unintended consequence of the service sector's leveraging of affective bonds for profit.

Just as Moten and Harney, as well as Federici and Caffentzsis, have theorized a certain intertwining of the academic work of professors and researchers with other sites of economic value production beyond the university, we can notice here an affinity writing center tutors share with workers in the service sector, which has expanded as economies have deindustrialized. This further contributes to a reading of writing centers in broad social, political and economic terms. Exploring this positioning will also allow us to see more clearly what is at stake when scholars attempt to measure what I am convinced is unmeasurable, using empirical research to standardize writing center practice in a way that "prioritizes market mechanisms that emphasize productivity and performance measures." (Monty, 2019: para. 26). We must not be naïve about the likely uses of such research by the neoliberal university in the contexts outlined above.

² In developing their theories of rapport, the authors have relied on evaluations and analyses of this concept from a wide variety of contexts, including the teacher-student relationship. Here, a concrete connection between the academy and the economic strategies of private firms is in evidence.



4. Feminization of Labor and the Writing Center Tutor

In what follows, I recount two highly relevant moments from the weekly staff meetings that I convene as the writing center's Academic Coordinator. As I narrate these incidents, the reader may wonder about methodological considerations as well as about specific methods of data collection. In line with this paper's anticapitalist ethos, I have consciously chosen not to subject these anecdotes to any quantifiable data convention in an effort to place the features of the labor I will discuss outside of the framework imposed on us by the neoliberal university's drive to use such data to prove our economic value and feasibility. As an implicit dimension of the argument that tutoring labor exists both "within and against" the corporate university, to use Mario Tronti's famous framing, my refusal to attempt to quantify what I believe is impossible to measure in the first place coheres with that larger line of reasoning against "reason."

This past fall semester at the writing center, two moments from our weekly staff development meetings stood out. The first occurred when Amber³, a longtime professional tutor, brought up her relationship with a student who was becoming quite reliant on her for assistance with academic writing. Passionately narrating the twists and turns of the session's conversations—which centered on the student's use (or misuse) of time outside of school to work on assignments—Amber came to the realization that many of the students she sees in our center come to us because they do not have anyone else like a writing tutor in their lives. That is, many of the students who seek our services live in environments in which the type of academic support that we provide simply does not exist, often because those who would or could offer such support are themselves busy working low wage jobs.

The second moment came only a few weeks later, from a tutor, Tracy, whose walk-in student sought help with a response paper for a first-year English composition course. The student initially felt that he had very little to say about the issue about which the assignment asked him to write. After both tutor and student became increasingly comfortable with one another, Tracy asked about what emotions the paper's topic elicited for him. Talking through these emotions, she encouraged her student to write down these responses. After doing so, the student quipped, "Wow, you're like a therapist," an interesting metaphor that has often pervaded attempts to define the variety of roles a tutor occupies in writing center work.

Any writing center worker will have likely heard similar comments from tutors, scholars and colleagues. But these incidents stood out to me because of the dynamics that must have been present in each circumstance. In Amber's scenario, the overarching sentiment that prevailed during the session and that must have caused the student to rely on the tutor was one of trust, of safety and of an emerging sense of comfort in the midst of what is often an exceptionally uncomfortable process for

³ All names have been changed.



students: writing. Similar feelings were likely present in the session that Tracy related, although with her we must note that those feelings also produced in the student a tacit recognition of his own vulnerability before the tutor, a vulnerability that emerged from what is sometimes understood as a cold, dispassionate intellectual exercise—academic inquiry. In both scenarios the tutor must keep track of a multiplicity of affects and intellectual lines of inquiry, as well as actively attend to the many dimensions of the human with which they are physically present. This has historically been a task specific to women in the domestic sphere. It is in this confluence of intellect, emotion and embodied presence that we can note another unexamined aspect of writing center work, that connects it to labor performed in other sectors; namely, its similarity to what many scholars have termed “affective labor.”

Recently, an entire issue of the *Writing Lab Newsletter* was devoted to the affective dimensions of tutoring work, but neither the editors nor the authors of the articles in that issue mentioned the lively scholarly conversations occurring in disciplines outside of education, composition and rhetoric and writing center studies (Evertz and Fitzpatrick, 2018). This issue solicited submissions in response to an article by Daniel Lawson (2015: 26) in the same journal, in which he called for “the need for...more nuanced examinations of affect and emotion in the writing center.” There is, therefore, demonstrated interest in the affective dimensions of writing center work, but as I hope to show, the fields of political and social theory and writing center studies can be mutually enriched through a discussion of their congruities and points of departure. In addition, such a discussion is continuous with, and grows out of, the parallel character and development of service sector work and writing center work discussed above.

McDowell (2009) notes that as service sector labor has expanded, expectations about the character of the labor performed in the workplace have changed as well. It has become common for workers to be flexible in the face of rising precariousness, but also to exhibit deferential, empathic and caring traits in the interaction with customers and clients (McDowell, 2009: 39). As with dominant expectations for tutors, the worker’s self and personality are mobilized within the workplace, but as the author writes, it is not just any self that comes to characterize workers: it is a specifically “feminized” worker that has come to prominence within the context of the rise of neoliberal governance and service sector work (McDowell, 2009: 37). Here again, the specific attributes and characteristics workers are required to exhibit—empathy, compassion, care—could well describe the ideal tutor. Indeed, relatability, emotional intelligence, awareness of word choice, and a caring disposition are exactly the individualized skills that Morini (2007: 42) claims are exploited in the new precarious employment landscape. Thus, the feminization of labor can be understood as the incorporation into the marketplace of a paradigmatic worker whose characteristics and attributes are borrowed from the historical “baggage of female experience,” which has clearly benefitted the students in the sessions narrated above (Morini, 2007: 43). Morini and Fumagalli (2010: 243) call this worker paradigmatic in the sense that she embodies female characteristics “developed since her childhood” and combines these with her



formal education to exhibit characteristics that have become “explicitly required feature[s] of contemporary labour.”

Much of the female experience referred to here has historically been involved in domestic labor that is geared towards social reproduction, a term that refers to the labor that contributes to and supports the capacities of others to continue laboring. In short, this work underlies and supports all the other labor of a society.⁴ In a certain sense, the writing center’s capacity to support struggling learners and contribute to the production of future knowledge-workers makes the labor that occurs there essential in the reproduction of society. Here we can note another relevant overlap with scholarship on feminization, affective work and the deindustrialized economy: the most essential labor in society is often the least valued in economic terms. The devaluation of this labor imposes a situation on tutors in which they must fend for themselves in the absence of stable work and fair compensation, an individualization of public sector workers’ struggle to survive that is consonant with neoliberal ideology and rhetoric.

Skills such as active listening, performed in a way that is emotionally present and compassionate, and that, through a “propensity for care” puts the student at ease enough to share vulnerabilities with tutors like Amber and Tracy, are all indications of the extent to which theories of affect, emotional labor, and the feminization of labor can help us recast and reimagine the work of writing center tutors alongside the increasingly important role of affect in service sector labor. Add to this the positive attitude towards problem solving many writing center theorists and practitioners encourage, and we have a clear correlation between the everyday practice of the writing tutor and descriptions of labor that emerge from political and social theorists in the wake of deindustrialization. This fundamentally social labor involves the emotional capacities of tutors in the production of what Harney and Moten (1999: 162) call “the student-product.” The value of the student’s knowledge is obviously not immediately realizable. Morini and Fumagalli (2010: 236) stress that in cognitive-affective schemes of production, “what is exchanged is the ‘*potentiality*’ of the subject,” not her immediate knowledge but its potential to create value. In this sense, the production of writing skills rather than writing “products” in the tutoring center represents an emblematic instance of the production of a potentiality. Furthermore, the affective dimensions of our work are mobilized in the production of the types of standardized and commodified skills and knowledges students will need to exchange for wages, and the work of the writing center tutor is essential in this production, especially when meeting with students whose success in this regard is most “at risk.”

In the limits of this comparison, however, we can notice the formation of a subjectivity whose daily practice and guiding values are antithetical to the acquisitive

⁴ Feminist theorists such as Federici have long pointed out that much of this work remains unpaid, but the conceptual framework Morini develops helps us see its gradual devaluation in economic terms even as it has become formally incorporated into the marketplace.



individualist disposition imagined by neoliberal ideology and policy, which have fundamentally altered the position of the university in society. Indeed, in seeking to recast and reimagine the role of the tutor, we can also begin to imagine new possibilities for what capacities and abilities we value in the society we seek to shape. This will in turn allow us to construct a new, counter-imaginary figure whose work, as McDowell reminds us, is fundamentally collaborative in the face of the individualizing neoliberal assault. In the interest of furthering a new figure of the writing center tutor antagonistic to neoliberalism's idealized figures, I will highlight two aspects of the subjective orientation of the writing center tutor: the care ethic and the understanding of knowledge as a social and metastatic process, rather than as an individual product.

5. Dependency, Identity, Sociality: The New Figure of the Writing Center Tutor

The practice of care work and the theorization of a caring labor ethic have been studied most famously by feminist scholar Eva Feder-Kittay (2005). Below we will examine what defines this ethic and how it is exhibited by the writing tutor in a direction of altruistic energies and intellectual abilities towards an other. The correlations traced thus far between service sector work and writing center labor are not to be understood as an argument that sees these domains as identical. Indeed, though these correlations may exist, and may help us situate more concretely the place of writing center work in the postindustrial economic landscape, these connections begin to break down once we begin to examine the particular nature of writing center work. The primary concern in this work is driven by student interest, by all the experiential and academic knowledge the student brings to bear on a variety of interrelated concepts and topics, which the tutor caringly participates in shaping in a collaborative relationship. Whereas in care work and often in service sector work the *telos* of the work—and, as McDowell notes, what leaves the client with a good impression—is the wellbeing of the recipient of the care/service, in the case of the writing center tutor, the worker is concerned not only with the paper or assignment itself, but also with the transformation, no matter how small, of the student's inquisitive and critical faculties through the experience of being tutored. In advocating new frameworks for writing center work, Grimm states (2009: 24) that tutors "learn to denaturalize conditions they may have previously taken for granted." The student is necessarily transformed by interactions with such tutors. As we will see throughout this section, transformations like these occur in a fundamentally social way that makes clear an unspoken truth in many other spaces of academic activity: that knowledge occurs through interdependent relations among people, always social and always interactive, yet held within a socio-historical matrix that defines its bounds. As noted above, during the process of tutoring we can see how the subjectivities formed entail a



caring and social ethos that subverts the driving ideologies and rhetoric of the neoliberal individualist imaginary discussed throughout this paper.

In their chapter on academic labor, Harney and Moten (1999: 157) deconstruct the individualized self-image academics often bring to bear on their work, which “interferes with effective political agency predicated on collective self-recognition and representation.” Critics of a similar political persuasion, Morini and Fumagalli (2010: 238) write that in contemporary theoretical paradigms, individuals accumulate knowledge through a process that is “individual by definition.” Writing center theorist Christina Murphy (1994) has previously traced the history of the tension between individual and collective understandings of knowledge production in the field of composition and rhetoric, grounding this inquiry in its implications for writing center practitioners. Two theoretical traditions were prevalent at the time Murphy’s chapter was published: social constructionist theorists, who understand knowledge as a social product and emphasize collaboration in this production; and cognitive and psychoanalytic theorists, who find in social constructionism a significant lack of an emphasis on individual representations (Murphy, 1994: 28). In many ways writing center scholars and the field of composition and rhetoric are still grappling with this debate. Exploring this tension further, Murphy (1994: 30) points out that social constructionists never explicitly state how their theories and the practices thereby encouraged – which seek to undermine an individualist ideology – can ensure against the replacement of “hegemony of individuals” with the hegemony of the collective.

However, the understanding of this tension as a problem to be overcome is an illusion that can easily be explained if we as theorists and practitioners become comfortable with tension and struggle as such, with critique as an ongoing process and with the unresolved nature of any identity. We must remember that a multiplicity of differentiated identities are constitutive of the social and the collective; there is no collective without such a heterogeneous multiplicity. Speaking to this possibility, Stavrides (2019: 44) has written that emancipation, which incidentally is often an implicit or explicit goal of the social constructionist theorists to which Murphy refers, “may thus be conceived not as the establishing of a new collective identity, but rather as the establishing of the means to negotiate between emergent identities.” Writing centers suspend the expectations of the rest of academic space on university campuses, especially the classroom, and here the tutor occupies “a kind of liminal state between the institution and the student.” (Camarillo, 2019: par. 25). According to Stavrides (2019: 45), it is precisely in such liminal spaces that suspend the regular order of things that the creation of “emergent identities” is possible. Crossing the distances that separate identities, or, “visiting otherness” as Stavrides (2019: 120) phrases it, otherness must be accepted as such because the new identity – that of “academically proficient student” on the one hand or the shapeshifting roles a tutor must negotiate between on the other – has not yet been formed, and may never be fully completed. This radical analysis of identity formation in writing centers as threshold spaces may offer us a new imaginative framework with which to understand the tension in the individual-



collective binary that scholars like Murphy have noticed in the pedagogical literature. In addition, imagining the fluctuating and never-fully-settled identities of writing center tutors may provide us with an identity-imaginary that is especially resistant to neoliberalism's reliance on efficiency and standardization. It may also help shed new light on James Berlin's (1988: 489) contention that in the ideal writing pedagogy the "subject is itself a social construct that *emerges through* linguistically circumscribed interaction of the individual, the community and the material world." This emergence does not settle in the identity of the student as merely a worker, nor does it allow for the possibility that the writing center tutor is only ever a value-producer in a neoliberalized world. Equally significant is the experience of this type of metastatic exchange and its potential to give students a concrete experience of the sociality of production in general and the potential of this social nature to create subjectivities that see beyond the individualistic rhetoric of neoliberal ideology.

In practice, such theories can guide an approach to tutoring that calls into question the minimalist approaches Brooks (1991) and North (1984), among others, have encouraged, approaches that have become writing center orthodoxy. Clark and Healy (2001: 251-253) rightly call out the western individualist assumptions that underlie minimalist approaches to tutoring, a positioning that they claim relegates the tutor to a role that unquestioningly supports the aims and dominant assumptions of the professor's writing assignment, thus encouraging writing centers to "abandon the ground from which they are in a position to contest the larger political reality of which all of us—teachers, students and tutors—are a part." There are echoes here of Marilyn Cooper's (1994) view that tutors should understand their work as actively and collaboratively producing not only written assignments but also knowledge about writing that contests how ownership over ideas operates within colleges and universities. To the contestations of power and ownership encouraged by cultural studies scholars like Cooper we can add Stavrides's theories of emergent identities, as they further ground our objections to conceptions of knowledge production that imagine the fully autonomous individual as its necessary precondition. Significantly, the metastatic process of identity formation—a continuous, never completed process—can also guard against the hegemony of groups about which Murphy warns us.

As Murphy (1994: 31-32) notes, collaboration and sociality are not immune to cooptation by economic forces—witness the rise of corporate teamwork and horizontal relations of production in firms that remain essentially hierarchal and capitalist.⁵ But if tutors can encourage in students a meta-awareness of how tasks of a writing center session are performed, they can preclude cooptation by referring to the active, continuous experience of social production-as-process, as well as by developing what Cooper (1994: 58-62), invoking Gramsci's organic intellectual, has called an ongoing critique of static individualist conceptions of knowledge production. Tutors intervene

⁵ This tendency has been documented extensively by Luc Boltanski and Eve Chiapello in their book *The New Spirit of Capitalism* (2007).



in what otherwise appears to be an individual academic enterprise, adding to this a dialogic approach to the thinking process that allows students to develop potentially critical perspectives on the tasks of a given assignment, and to see possibilities within this process that move beyond the constraints of mere knowledge production. This sociality will also bring to the fore the centrality of dependency and interdependency to our shared human existence, positioning these concepts not as negative traits or personal failings but as foundational for collaboration. Indeed, the stigma around dependency is likely one that, deriving from the rhetorical and ideological forces that have restructured western economies over the last forty years, has prevented many students from coming into the writing center for fear of seeming “deficient.” The openness to vulnerability and dependency can allow for a full activation of the care ethic that I believe should inform compassionate writing center practice given the material and ideological forces positioned against them in society.

Caring labor is some of our society’s most essential work as it is the basis for the reproduction of all other laboring capacities. Neir-Weber (2017) shows how for both contingent faculty and writing center tutors, an overall desire to care underlies their labor. The labor of the latter is reflected in the title of her article: “The Other Invisible Hand,” a title which is meant to reflect that, just as caring is essential for society writ large, for colleges and universities writing center work, though often invisibilized, is “some of our most crucial work.” (Nier-Weber, 2017: 111). Noting that the driving desire for many underpaid writing center workers is “a compelling desire to help others,” Nier-Weber (2017:112) states that this desire can be understood in terms of feminist care ethics that see intrinsic merit and value in the act of caring for another. Philosopher Eva Feder Kittay (2005: 452) outlines the principles of this ethic, emphasizing the guiding assumptions that underlie such work. She states that an ethic of care sees values such as “the significance of connection, attentiveness, responsiveness to the needs of another, and...empathetic concern for the wellbeing of particular or concrete others” as embedded in the labor of care workers. An ethic of care regards “dependence as a central feature of human life and human relationships and interdependency rather than independence” as defining aims of a society. Our societal and cultural denial of this dependency in narratives about individual achievement and independence obscure this fact. Because our views of dependency are conditioned by “cultural and ethical understandings and by economic and political circumstances,” we often reject dependency in others and deny it in ourselves (Kittay, 2005: 452-453). Insofar as it foregrounds and attends to dependency, the work of the writing center tutor, though in some ways connected to service sector work, retains a subversive power not necessarily present in other sites of value production. It should be the work of writing center scholars and others to help articulate this subversive potential in the interest of bringing into focus an image of the writing center tutor that can counter and resist the ideal subject posited by the neoliberal imaginary. Although it has been formed by the same economic forces that have predominated in the rest of the neoliberal landscape, here we can note that the writing center has also become a



site in which the epistemological foundations of the individualist imaginary are contested daily, an unintended consequence of the marginality of our spaces within the corporatized university.

To reiterate a point made above, it is likely no exaggeration to speculate that many of those who decide against seeking help via a writing tutor have adopted the dominant understanding of the subject that Kittay discusses here. Thus, the confluence and intermingling of intellectual, emotional and embodied presences that are necessary for effective and compassionate tutoring provide for students a space and time in which they can explore their vulnerabilities, discuss what they know and what they have yet to learn, and develop new and often critical perspectives that can help inform their world view. This is especially true when reflection on the process of writing and the experience of tutoring as a fundamentally social site of the co-creation of meaning are encouraged by the tutor. The tutor in such a vision takes dependency as a clear fact, mobilizing a “compelling desire to care for others” during sessions in which conversations frequently seem to erase the boundaries between personal and academic, emotional and intellectual, with both tutor and student asserting and relinquishing agency in varying degrees. It is important to clarify that this focus on admitting and attending to dependency does not amount to a deficit conception of tutoring that disempowers students by positioning the tutor as one who holds access, power and knowledge and the student as one who receives these. Since dependency is not specific to any one group, but a *fundamental human condition*, everyone involved in the writing center interaction is marked by it. Indeed, the deficit model of tutoring itself may stem from an understanding of students as essentially lacking, and may resonate instead with the individualist values that position achievement, independence and individual acquisition as a norm, while placing those who depend on others as deficient and in need of repair.

Seen this way, tutoring labor distills the features of work service sector labor has taken on over the last forty years, foregrounding some of its most social and caring aspects, and adding to them new insights about dependency and interdependency. These are notions that the everyday rhetorical and material effects of neoliberalism discourage for students, hiding them behind concepts of individualism and competition and notions of success that say nothing about the structures that produce these values. While the production of marketable skills is likely an unavoidable feature of the tutoring process within the neoliberal university, I insist that something exceeds this productive mandate. It is in this excess that we can notice the liberatory potential of tutoring labor in particular, a potential that comes from its implicit and explicit orientations towards others and towards the production of knowledge in the context of the neoliberal university. The character of this labor has the potential to disrupt and counter the dominant conceptions of life encouraged by the neoliberal imaginary.

Bibliography

Boltanski, L. & Chiapello, E. (2007), *The new spirit of capitalism* (Gregory Eliot, trans.), New York, Verso Books.

Bosquet, E. & Lerner, N. (2008), After "The idea of a writing center", *College English*, 71(2): 170-189.

Brooks, J. (1991), Minimalist tutoring: Making the student do all the work, *The Writing Lab Newsletter*, 15(6):1-4.

Caffentzsis, G. & Federici, S. (2007), Notes on the edu-factory and cognitive capitalism, Retrieved from <https://eipcp.net/transversal/0809/caffentzsisfederici/en.html>

Caramillo, E. C. (2019), Burn the house down: Deconstructing the writing center as cozy home, *The Peer Review*, 3.1, Retrieved from: <http://thepeerreview-iwca.org/issues/redefining-welcome/burn-the-house-down-deconstructing-the-writing-center-as-cozy-home/>

Cooper, M. (1994). Really useful knowledge: a cultural studies agenda for writing centers. *The Writing Center Journal*, 14(2), pp. 97-111.

Denny, H. C. (2010), *Facing the center: Towards an identity politics of one-to-one mentoring*, Logan, Utah, Utah State University Press.

Evertz, K. & Fitzpatrick, R. (Eds.). (2018), *Writing Lab Newsletter*, 42(9-10), Retrieved from: <https://wlnjournal.org/archives/v42/42.9-10.pdf>

Federici, S. & Caffentzsis, G. (2007), Notes on the edu-factory and cognitive capitalism, *Transversal: European Institute for Progressive Cultural Practices*, Retrieved from: <https://transversal.at/transversal/0809/caffentzsisfederici/en>

Greenfield, L. (2019), *Radical writing center praxis: A paradigm for ethical political engagement*, Louisville, Colorado, University Press of Colorado.

Grimm, N. M. (2009), New conceptual frameworks for writing center work, *Writing Center Journal*, 29(2):11-27.



Grutsch-McKinney, J. (2013), *Peripheral visions for writing centers*, Louisville, Colorado, University Press of Colorado.

Harney, S. & Moten, F. (1999). Doing academic work, in Randy Martin (Ed.), *Chalk lines: The politics of work in the managed university*, 154-180, Durham, N.C., Duke University Press.

Harris, Muriel. (1995), Talking in the middle: Why writers need writing tutors, *College English*, 57(1): 27-42.

Harvey, D. (2005), *A brief history of neoliberalism*, Oxford, U.K., Oxford University Press.

Kittay, E. F., Jennings, B. & Wassuna, A. A. (2005), Dependency, difference and the global ethic of long term care, *The Journal of Political Philosophy*, 13(4): 443-469.

Mackiewicz, J & Thompson, I. (2013), Motivational scaffolding, politeness, and writing center tutoring, *The Writing Center Journal*, 33(1): 38-73.

McDowell, L. (2009), *Working Bodies: Interactive service employment and workplace identities*, Chichester, West Sussex, U.K., Wiley-Blackwell Publishing.

Monty, R. (2019), Undergirding writing centers' responses to the neoliberal academy, *Praxis: a Writing Center Journal*, 16(3), Retrieved from: <http://www.praxisuwc.com/163-monty-et al>

Morini, C. (2007), The feminization of labor in cognitive capitalism, *Feminist Review*, 87:40-59.

Morini, C. & Fumagalli. (2010), Life put to work: Towards a life theory of value, *Ephemera: theory and politics in organization* 10(3/4). Retrieved from: <http://www.ephemerajournal.org/contribution/life-put-work-towards-life-theory-value>

Murphy, Christina. (1994). The writing center and social constructionist theory, in Joan A. Mullin et. al. (Ed.), *Intersections: Theory-practice in the writing center*, 25-38, Urbana, Illinois, National Council of Teachers of English.

Nier-Weber, D. (2017). The other invisible hand: adjunct labor and economies of the writing center, in Seth Kahn et. al. (Eds.), *Contingency, exploitation, and solidarity: Labor*



and action in English composition, 103-118, Boulder, Colorado, Colorado State Open University Press.

North, S. (1984), *The idea of a writing center*, *College English*, 46(5): 433-446.

Risager, B.S. & Thorup, M. (2016), *Protesting the neoliberal university: The Danish student movement 'a different university,'* *Interface: a Journal for and about Social Movements*, 8(1): 7-33.

Spence, L. (2015), *Knocking the hustle: Against the neoliberal turn in black politics*, Brooklyn, New York, Punctum Books.

Stavrides, S. (2019), *Towards the city of thresholds*, Brooklyn, New York, Common Notions.

“Un congegno che capta ogni cosa”. Susan Sontag e i limiti dell’immaginario fotografico

Authors Daniele Garritano

daniele.garritano@unical.it

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali | Università della Calabria

Abstract *“A device that captures it all”. Susan Sontag and the limits of photographic imaginary.* Sontag’s collection of essays *On Photography* (1977) identifies the photographic gaze as a way of experiencing and defining reality through a controversial mix of fragmentation and desire of totalization, which is typical of capitalistic societies. Different visual languages of the global modernity show that our perception of reality is constructed by giving us an immense amount of visual experience. If post-Fordist culture has reinforced an addictive attitude towards the production-consumption of images, we can nonetheless recognize and empower our capability to assign them unforeseen meanings, for instance through processes of cognitive estrangement. The final part of this article compares Sontag’s perspective on the photographic construction of reality to Mark Fisher’s notion of “capitalist realism”. By doing this, I explore the possibility of a critical kind of photographic conscience, based on the weird effects of experiencing reality through the filter of a camera, which is particularly evident in Diane Arbus’ body of works.

Keywords Photography | Modernity | Constructivism | Capitalist realism | Cognitive estrangement



Nel saggio intitolato "Nella grotta di Platone", il primo della raccolta *Sulla fotografia* (1977), Susan Sontag formula alcune questioni che riguardano la rivoluzione percettiva avviata dalla cultura fotografica nelle società del capitalismo avanzato. Come di consueto, la forma del suo pensiero è forgiata con uno stile tagliente, affilato sulle pietre del pensiero moderno. Potrebbe essere sufficiente partire dal titolo, con il riferimento al "mito della caverna", per rintracciare il filo che si dipana nel corso delle venti pagine del saggio. La grotta, il riparo scavato nella roccia, è la prigione in cui gli esseri umani non sanno di trovarsi; ma è anche il "teatro delle ombre" in cui gli stessi prigionieri si intrattengono osservando le figure proiettate sul fondo della caverna. È nota l'avversione metafisica di Platone per le immagini che, influenzando la conoscenza del mondo, si sostituiscono all'intuizione dei veri rapporti che sostengono la realtà. Nella prospettiva della saggista americana è questa la "scena primaria", l'*Urszene* in cui ha avuto luogo – in un passato non del tutto reale presentato dal racconto mitico – l'evento fondamentale che segna il destino dell'immagine nel mondo occidentale. Restiamo alla vicenda della grotta: qualcuno si volta indietro, verso la bocca della caverna, e vede ciò che non doveva vedere. La scoperta dell'escamotage tecnico che rende possibile lo spettacolo indica, ovviamente, la via d'uscita dalla prigione. Ma è anche la fine dell'incantamento? Bisogna partire da questa preistoria – suggerisce Sontag – per misurare l'impatto percettivo della fotografia sulla società e sulla cultura moderne. Il nodo si deve stringere intorno al rapporto fra gli usi della fotografia e la conoscenza del mondo, che potremmo iniziare a riassumere in due mosse: cosa apprendiamo dalle immagini fotografiche? Che qualità possono conferire alla nostra conoscenza del mondo?

1. La rivoluzione fotografica

Marx rimproverava alla filosofia di limitarsi a cercar di capire il mondo, anziché sforzarsi di cambiarlo. I fotografi, che agiscono nell'ambito della sensibilità surrealista, suggeriscono quanto sia vano cercar di capire il mondo e propongono invece di collezionarlo.

Susan Sontag (1977)

1.1 Modernità e soglie percettive

È evidente che, a partire dalla metà del XIX secolo, l'affermarsi della percezione fotografica del mondo ha rappresentato un punto di svolta nel senso comune e nell'immaginario delle società capitalistiche: "l'inventario è cominciato nel 1839 e da

allora è stato fotografato quasi tutto, o almeno così pare" (Sontag, 1977: 3). Parliamo del periodo delle prime Esposizioni Universali: gli anni in cui vissero Fox Talbot, Daguerre e gli altri inventori delle prime tecniche fotografiche. Il genio prometeico di Félix Nadar iniziava a impossessarsi dell'arte del ritratto, portandola dall'atelier del pittore a quello del fotografo. In questo lasso di tempo, non più di cinquant'anni, si compie in termini visuali il passaggio dal premoderno al moderno: il guscio dell'educazione tradizionale, basata sul rapporto soggettivo con immagini artigianali (dipinte, disegnate, incise), inizia a incrinarsi per effetto di nuove stimolazioni percettive che "alterano e ampliano le nostre nozioni di ciò che vale la pena guardare e di ciò che abbiamo il diritto di osservare" (Sontag, 1977: 3). Da qui in poi – sembra scontato ammetterlo – i nostri atteggiamenti estetici e strumentali rispetto alle immagini non saranno più gli stessi; meno scontato, invece, è sottolineare come l'impatto della fotografia abbia influenzato i modi di vivere e di sentire. Con qualche azzardo, potremmo collocare idealmente nel 1888 il punto di maturazione di questa rivoluzione percettiva, con l'immissione sul mercato della prima compatta Kodak. La sua leggendaria campagna pubblicitaria, ideata dal fondatore George Eastman, mostra il disegno di un apparecchio leggero e maneggevole. C'è uno slogan che ruba letteralmente la scena, accompagnando l'ingresso di questa macchina nella vita quotidiana del secolo a venire: *You press the button, we do the rest* (premete il pulsante, noi facciamo il resto).

Si apre la stagione della ritualità fotografica di massa, o della fotografia come "arte media", per usare l'espressione coniata dal giovane Pierre Bourdieu nel *Saggio sugli usi sociali della fotografia* (1965) – un'indagine commissionata da Kodak-Pathé presso l'*École Pratique des Hautes Études*. È questa l'epoca degli album di famiglia, delle cronache illustrate, dei corredi portatili realizzati da utenti che sono al tempo stesso artefici e consumatori del prodotto fotografico di massa (potremmo definirli *prosumers*, seguendo la lezione futurologica di Alvin Toffler). In breve tempo la fotografia entra nella vita quotidiana di molte persone. E in fondo, come sottolinea Marcello Walter Bruno (2018) in una recente rilettura dei due saggi di Bourdieu, "la distinzione tra fotografia professionale (da commissionare all'esterno) e fotografia amatoriale (prodotta autarchicamente senza problemi estetici che non siano quelli di un realismo referenzialista) non è altro che la distinzione tra le occasioni ufficiali (classicamente il matrimonio) e i momenti più privati (anche di carattere festivo, come i viaggi)".

Restando alle origini della rivoluzione, un altro esempio illustra l'avvento epocale dell'immaginario fotografico novecentesco nella sua dimensione più quotidiana e, insieme, un cambiamento nei modi di vivere e di sentire. Il momento delle vacanze, in cui s'interrompe la routine lavorativa in termini spazio-temporali, rappresenta la cornice ideale per sperimentare un altro tipo di attività, possibile grazie alle nuove apparecchiature più leggere e semplici da usare. Allora "viaggiare diventa [...] una strategia per accumulare fotografie" (Sontag, 1977: 9). L'aspetto della ritualità sociale incontra in questo caso l'esigenza di difendersi da una forma di spaesamento: l'angoscia del disorientamento, il trovarsi in un luogo sconosciuto eppure parzialmente

noto attraverso le sue infinite riproduzioni; l'essere fuori dai rapporti di manipolazione del proprio mondo quotidiano. Questi fenomeni possono rappresentare forme di disagio placate da una "simpatica imitazione del lavoro" (Sontag, 1977: 10). Potremmo riformulare la questione in questi termini: la fotografia mette in atto una dinamica di appropriazione dell'alterità, una forma *prêt-à-porter* di addomesticamento dell'esperienza, che richiede il minimo sforzo e promette ai suoi utenti-consumatori di accumulare archivi di ricordi visivi personalizzati.

Quasi tutti i turisti si sentono costretti a mettere la macchina fotografica tra se stessi e tutto ciò che di notevole incontrano. Malsicuri delle altre reazioni, fanno una fotografia. Questo dà una forma all'esperienza: ci si ferma, si scatta una foto, si riprende il cammino. È un metodo che garba soprattutto ai popoli andicappati da una spietata etica del lavoro, come i tedeschi, i giapponesi e gli americani (Sontag 1977: 9).

L'esperienza percettiva che si forma con la mediazione dei dispositivi fotografici ha influito sui modi di abitare lo spazio della città, di vederne gli oggetti e di interpretarne i significati. Nell'arco di pochi decenni, la fotografia si afferma come lo strumento principale per conoscere il mondo (ciò che è distante, inaccessibile all'esperienza diretta: l'esotico; ma anche ciò che sfugge, pur essendo alla portata dei nostri sensi: l'ovvio). Filtrando alcune caratteristiche visive, l'apparecchio fotografico trasforma la realtà in un oggetto mentale da incamerare in un archivio portatile. Queste pratiche visuali, tipiche delle società industriali avanzate, traducono una tendenza fondamentale dell'immaginario culturale capitalista: avere il mondo a portata di mano.

1.2 Il *sex appeal* dell'*automatico*

All'interno di questa dinamica, l'atto di scattare una foto assume anche un valore simbolico che può rinviare all'appropriazione, all'aggressione, alla cattura, al possesso immaginario del passato e di luoghi lontani. D'altra parte, il rapporto con l'apparecchio fotografico, in quanto medium di esperienze soggettive, rinvia inevitabilmente all'impatto degli automatismi tecnici sulla vita quotidiana delle società industriali (cfr. Tramontana, 2019). È un fenomeno evidente nel lavoro e nel tempo libero, per il produttore così come per il fruitore dell'esperienza estetica, come aveva già evidenziato Walter Benjamin in molti dei suoi saggi degli anni Trenta. Non occorre entrare nel dettaglio di questi documenti. Basterà evocare in poche battute la cornice interpretativa che ha influenzato maggiormente la scrittrice newyorchese, sottolineando che la capacità stessa di fare esperienza, conservarla e trasmetterla, non può resistere ai mutamenti percettivi che il capitalismo industriale ha impresso sui modi di vivere.

Quando Sontag si riferisce alla "spietata etica del lavoro" come spirito-guida del desiderio fotografico, non fa che aggiornare l'idea benjaminiana della crisi dell'esperienza nella modernità industriale. L'incremento della produzione e del consumo di fotografie rappresenta un capitolo essenziale nella storia dell'esperienza



visiva moderna: uno spostamento dell'asse percettivo, spinto anche dalla seduzione tecnica del medium, verso la costruzione di un nuovo orizzonte di valori estetici. L'impatto della macchina fotografica sull'assiologia del visivo dovrebbe essere paragonato alla rivoluzione compiuta dai sistemi di illuminazione elettrica delle strade, nella vita delle grandi città del XIX secolo (Benjamin, 1982: 630). Con l'avvento della luce elettrica i *Passages* parigini "divennero difficili da trovare" e iniziarono a esercitare la "magia nera delle porte, come se da cieche finestre guardassero dentro di sé". Queste gallerie commerciali – allegorie di una modernità divenuta presto desueta – furono paragonate a "grotte fatate", illuminate dal "canto di sirena delle luci a gas" o da "odalische in forma di lampade a olio" (Benjamin, 1982: 632). Nella descrizione di questa transizione sensoriale si può leggere un esempio lampante del "sex appeal dell'inorganico", ossia del potere seduttivo emanato dalle merci nei luoghi di culto del consumo. La forza d'attrazione di questa sensualità neutrale agisce sull'esperienza quotidiana dell'individuo moderno, indirizzandone il desiderio verso "un mondo in cui sono abolite le distinzioni tra oggetto tecnico e corpo vivente, tra natura inorganica e conglomerato urbano" (Perniola, 1994: 105). L'orizzonte percettivo della modernità assorbe e metabolizza nuove energie provenienti dalla stimolazione tecnica, producendo un moto circolare che coinvolge i modi di vivere e di sentire (di scrivere, leggere, vedere, ascoltare, gustare, desiderare), che a loro volta influenzano la ricerca e il perfezionamento di nuovi oggetti. La produzione e il consumo, il lavoro e il tempo libero, la sfera privata e quella pubblica rispondono reciprocamente a questo moto rivoluzionario, rendendo meno netto il significato delle loro rispettive opposizioni.

Tornando al saggio di Sontag, occorre sottolineare che, nell'esperienza visiva di un'umanità sempre più stimolata da cicli di produzione e consumo, rispetto ai quali le immagini rappresentano al tempo stesso il carburante e l'esito, cambia soprattutto la disposizione mentale del produttore-consumatore. "Le società industriali trasformano i loro cittadini in drogati di immagini" (Sontag, 1977: 23). Il *prosumer* fotografico sente, con un'urgenza sempre più pressante, "il bisogno di veder confermata la realtà e intensificata l'esperienza mediante le fotografie" (Sontag, 1977: 23). Se la fotografia diventa il modo principale di entrare in contatto con la realtà (attraverso l'informazione, la catalogazione burocratica, la documentazione storica, l'archiviazione di memorie affettive, la collezione di fantasie erotiche), allora non sarebbe sbagliato parlare di "persone che soffrono di *coazione* alla fotografia" (Sontag, 1977: 23). Descrivendo i tratti di un atteggiamento per molti versi tossico, Sontag riprende alcuni elementi comuni alla critica del capitalismo di consumo, declinandoli in chiave estetica e psicosociale: per spiegare l'impatto della fotografia sulla costruzione della realtà, bisogna comprendere le dinamiche d'intrattenimento e di dipendenza che questo fenomeno comporta. L'utilità delle sue analisi può essere localizzata nella capacità di sondare l'ambivalenza di un processo conoscitivo che, promettendo di renderci accessibile tutto ciò che è visibile, in realtà ci interroga profondamente sui limiti del nostro linguaggio visivo e del nostro mondo. "Questa è la superficie. Pensa adesso – o

meglio intuisce – che cosa c'è di là da essa, che cosa deve essere la realtà se questo è il suo aspetto" (Sontag, 1977: 22).

2. La costruzione fotografica della realtà

La realtà è sempre stata letta attraverso i rapporti che ne forniscono le immagini; e, da Platone in poi, i filosofi hanno cercato di alleviare questa nostra dipendenza dalle immagini evocando il modello di una maniera di comprendere il reale indipendente dalle immagini stesse.

Susan Sontag (1977)

2.1 Il potere delle immagini

Il passo in esergo è l'incipit dell'ultimo saggio di *Sulla fotografia* ("Il mondo dell'immagine"), in cui Sontag stringe il nodo intorno alle contraddizioni poste dallo sguardo fotografico nella sua aspirazione a penetrare ogni angolo della realtà. Come si può desumere dagli elementi già discussi nella prima parte, la differenza macroscopica fra società premoderne e moderne dovrebbe essere ricondotta a una diversa capacità di produrre e consumare immagini. In altri termini, l'indispensabilità che la cultura moderna ha accordato alla fotografia, attraverso la ripetizione quotidiana e le infinite variazioni dei suoi usi comunicativi, contribuisce in mondo essenziale alla definizione di ciò che nella modernità è percepito come reale.

Fra i difensori moderni di una conoscenza liberata dal potere delle immagini, il primo autore cui Sontag fa riferimento è Ludwig Feuerbach. La frase in questione, ripresa già da Guy Debord nell'epigrafe a *La società dello spettacolo* (1967), riguarda l'autorità dell'immagine nel funzionamento del principio di realtà: "la nostra epoca preferisce l'immagine alla cosa, la copia all'originale, la rappresentazione alla realtà, l'apparenza all'essenza" (cfr. Sontag, 1977: 130). È lecito domandarsi se sia possibile leggere il monito del filosofo tedesco come una versione materialista dell'antica furia iconoclasta contro l'illusione dell'immagine-copia. Il topos del mondo sottosopra corrisponde in Feuerbach al nucleo della sua critica della religione: una critica della proiezione, in difesa della cosa-originale. Rispetto al mito della caverna, cambierebbe soltanto il contrappeso da opporre al potere incantatore delle immagini: la luce originaria non verrebbe dal mondo delle idee, ma dai bisogni materiali e dalla sensibilità corporea. Esiste tuttavia un'altra possibilità, già in parte emersa nel primo saggio, che attira Sontag verso una critica più sottile rispetto al traffico di immagini tipico del capitalismo contemporaneo. Questa strada parte dall'intuizione che vi sia, nello sguardo e nella cultura fotografica, qualcosa di irriducibile al passato: una differenza qualitativa che permette, se non di superare, almeno di formulare in termini diversi la questione della (ri)produzione della realtà attraverso le immagini. In questo

caso, ci sarebbe da fare un passo oltre il materialismo e la metafisica, per immergere lo sguardo nella storia delle pratiche visive e rivalutare la funzione ambivalente – strutturante e destrutturante – delle immagini fotografiche.

Per comprendere il legame fra gli usi della fotografia e la costruzione della realtà, la scrittrice newyorchese parte da un'altra idea di matrice benjaminiana, secondo cui la cultura capitalista funziona come una religione secolarizzata. Il riferimento che fornisce l'indizio più prezioso sui cambiamenti epocali nella comprensione del rapporto fra immagini e cose reali proviene dall'opera di uno storico dell'arte rinascimentale. La lettura di Ernst Gombrich, leggendario direttore del *Warburg Institute*, ha permesso a Sontag di notare che "nelle società primitive la cosa e la sua immagine erano soltanto due manifestazioni differenti, cioè fisicamente distinte, della medesima energia o del medesimo spirito" (Sontag, 1977: 133). Nel 1938 il giovane Gombrich firmava insieme a Ernst Kris – influente storico dell'arte con profonde competenze psicoanalitiche, amico di Freud e direttore della rivista *Imago* – uno studio transdisciplinare sulla caricatura, che fornisce un elemento essenziale alla discussione degli argomenti selezionati da Sontag:

L'esperienza clinica ci insegna che l'immagine visiva svolge realmente una parte diversa da quella della parola nella nostra psiche. *Essa ha radici più profonde, è più primitiva.* Il sogno traduce la parola in immagine; in stati di intensa emozione, l'immagine può imporsi alla psiche come percezione allucinatoria. Non è quindi sorprendente che la credenza in uno speciale potere dell'immagine visiva sia particolarmente radicata (Kris, 1967: 137, corsivi miei).

La forza primitiva dell'immagine consiste nel far credere di essere direttamente connessa alla cosa rappresentata, rispetto alla quale esprimerebbe solo un grado inferiore di purezza. Un esempio concreto di questo lavoro sulle condizioni della rappresentazione pittorica si trova in un saggio più maturo di Gombrich, intitolato *A cavallo di un manico di scopa*, che prende (freudianamente) le mosse dall'osservazione di un gioco d'infanzia. L'esempio riguarda la contestazione del principio di somiglianza operante nell'idea di rappresentazione: il bambino che cavalca un manico di scopa sostituisce l'oggetto quotidiano all'animale sulla base di uno schema operativo, comportandosi come se l'uno fosse *effettivamente* l'altro. Allo stesso modo, le immagini sono "chiavi capaci, per puro caso, di aprire certe serrature biologiche o psicologiche, altrimenti detto, sono falsi gettoni – capaci, tuttavia, di far funzionare il meccanismo se introdotti al posto dei gettoni veri" (Gombrich, 1963: 8). La funzione percettiva delle immagini sacre e delle caricature non è dunque l'imitazione, ma la sostituzione che attiva nel cervello dello spettatore gli stessi processi percettivi e psicologici prodotti dal soggetto originale.

L'originalità della fotografia è che, proprio in quel momento della lunga e sempre più laica storia della pittura, quando il laicismo aveva definitivamente trionfato, essa resuscitò – *in termini del tutto laici* – qualcosa che assomigliava alla condizione primitiva delle immagini (Sontag, 1977: 133, corsivi miei).

Ecco dunque l'ipotesi che Sontag decide di mettere alla prova: lo sguardo fotografico si sarebbe innestato su una consuetudine percettiva radicata negli strati più profondi della coscienza. Avrebbe cioè ritradotto in termini "del tutto laici" – legati a specifiche condizioni di vita, attività sociali ed economiche, valori e credenze – una forza "che assomigliava alla condizione primitiva delle immagini" (Sontag, 1977: 133), cioè l'identificazione sostitutiva fra l'immagine e la realtà dell'oggetto raffigurato. Nelle società industriali avanzate, l'autorità del mondo reale è raggiunta attraverso il consumo di "falsi-gettoni" che sostituiscono ciò di cui non si può avere percezione diretta. Questa lettura della rivoluzione fotografica rafforza l'idea che il capitalismo si manifesti con i tratti di una religione "puramente culturale, la più estrema forse che mai si sia data" (cfr. Benjamin, 1921).

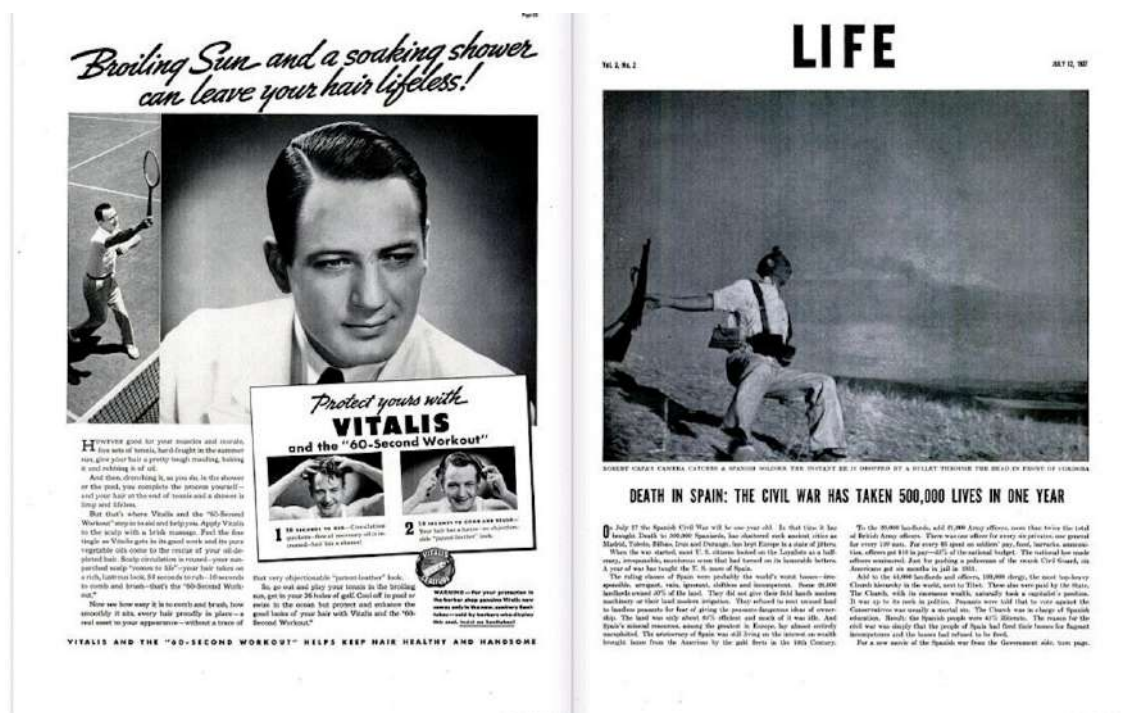


Figura 1 – Life Magazine, 12 giugno 1937

"Un evento diventa reale – agli occhi di chi è altrove e lo segue in quanto 'notizia' – perché viene fotografato" (Sontag 2003: 18). Questa riflessione di *Davanti al dolore degli altri* rilancia il ragionamento impostato, quasi trent'anni prima, in *Sulla fotografia*. Se ci si interroga sul modo in cui le immagini influenzano la percezione della realtà nelle società contemporanee, non si può sorvolare sul valore documentario del fotogiornalismo. L'esempio migliore si trova in un documento fondamentale nella storia della fotografia: l'immagine che cattura il miliziano anarchico della guerra civile

spagnola, nello scatto di Robert Capa pubblicato per la prima volta sulla rivista *Vu* il 23 settembre 1936, poi ripreso su *Life* il 12 luglio 1937 (fig. 1).

Si tratta dell'immagine che rappresenta la nascita del fotogiornalismo, l'inizio di un nuovo modo di documentare gli eventi di guerra attraverso la copertura a mezzo stampa. Si è molto dibattuto sulla *costruzione* di questa fotografia: coglie davvero l'uomo nell'istante in cui viene colpito dal proiettile? Mostra ciò che dice di mostrare (il momento reale della sua morte), oppure si tratta di una montatura (una messinscena in cui un uomo avrebbe recitato la parte del miliziano morente)? Come afferma il fotografo Ferdinando Scianna (2013), una prova definitiva e inconfutabile – “la cosiddetta pistola fumante” – non esiste o non è stata ancora trovata; però sappiamo come Robert Capa ha vissuto quei giorni del settembre 1936, “in trincea, con circa 20 *milicianos* e quei 20 *milicianos* avevano 20 vecchi fucili e dall'altra parte della collina, di fronte a noi, c'era la mitragliatrice di Franco”.

Il primo insegnamento che si può trarre da questo esempio è che il valore di una fotografia resta sospeso tra la registrazione obiettiva e la testimonianza personale. L'immagine può colpire lo spettatore per il suo contenuto di informazione, per le qualità estetiche, per lo shock prodotto dalla visione di un corpo straziato, ma in ogni caso la comunicazione visiva ha bisogno della cooperazione interpretativa dello spettatore che è chiamato costruire un significato a partire da ciò che l'immagine mostra, evoca o sottrae ai suoi occhi. Infatti, nota Sontag (2003: 11), “le fotografie di un'atrocità possono suscitare reazioni opposte”. È innegabile che il linguaggio visivo del fotogiornalismo tenda ad oggettivare la realtà, a fornire prove di eventi e contenuti informativi; ma di fatto ciò che può offrire è soprattutto una testimonianza: “nei documenti fotografici di un'atrocità si vuole tutto il peso della testimonianza senza la macchia dell'artisticità, che viene equiparata all'insincerità o a un vero e proprio inganno” (Sontag 2003: 22). Questo può spiegare, almeno in parte, la lunga polemica sullo scatto di Capa. Ma per un altro verso, può essere interessante comparare questo documento a un linguaggio visivo diverso, tipico del capitalismo di consumo. L'inserzione pubblicitaria della brillantina Vitalis, impaginata dalla rivista *Life* accanto alla foto del miliziano, mostra un uomo della *middle class* vestito di bianco, nell'atto di impugnare una racchetta da tennis, con un gesto perfettamente simmetrico rispetto quello del miliziano. Nella comunicazione pubblicitaria l'immagine si offre come un “falso gettone” che non rappresenta una realtà inaccessibile allo spettatore. Piuttosto costruisce fotograficamente una realtà estetizzata, dichiaratamente finta ma efficace nell'innescare, per l'uomo che sfoglia la rivista, una seduzione legata alla proiezione di un'immagine di sé. Una realtà costruita per il desiderio, pronta per il consumo.

Il passaggio dal premoderno al moderno dev'essere inteso come una *risignificazione* del rapporto primitivo di sostituzione fra l'immagine artigianale e la cosa rappresentata. Se riflettiamo sul potere dell'immagine fotografica, non possiamo che intendere la percezione della realtà come qualcosa di costruito o ricostruito simbolicamente. Essa è l'esito di una negoziazione ermeneutica fra gli schemi di realtà che abbiamo acquisito – sulla base di definizioni operative condivise, tradizioni, processi educativi, senso

comune e disposizioni personali – e l’infinita varietà di stimoli e linguaggi visivi che ci colpiscono ogni giorno. In questa dialettica ha certamente un ruolo la secolarizzazione del mondo capitalista, ossia una certa idea di progresso tecnico come orizzonte d’attesa largamente condiviso: una cornice entro cui è possibile elaborare il senso della realtà a partire da una maggiore disponibilità di elementi visivi. Dall’altro lato, nello stesso orizzonte riconosciamo una tendenza a trasformare l’esperienza – anche la sofferenza provata dagli altri – in uno spettacolo da consumare, che richiede allo spettatore di assumere diverse modalità di ricezione, giocando sul suo coinvolgimento emotivo: “disegnano *sensibilità* comuni sulle quali possono basarsi accordi preriflessivi [...] tra persone che riconoscono se non gli stessi valori etici, almeno una comunità di relazioni” (Boltanski, 1993: 87). E di fatto, come ha sottolineato il critico inglese John Berger, “lo strumento usato per questo scopo – fino a che l’atto non è diventato talmente abituale che l’immaginazione condizionata poté compierlo da sé – è la macchina fotografica” (Berger, 1980: 55, trad. mia).

2.2 L’esperienza fotografica del mondo: acquisizione e accumulazione

Si parla di “acquisizione fotografica” della realtà quando la macchina si afferma come il principale dispositivo di esplorazione e duplicazione del mondo, mentre l’immagine fotografica diventa il suo principale strumento di catalogazione mentale. Tutti i saggi di *Sulla fotografia* rendono conto di questo fenomeno, ma “Il mondo dell’immagine” rappresenta il tentativo più efficace di far presa sull’immaginario fotografico del capitalismo di consumo. In estrema sintesi, se l’esperienza fotografica è diventata nell’ultimo secolo e mezzo un vettore indispensabile per i processi di costruzione del senso comune, ciò è avvenuto nel contesto secolarizzato della religione culturale capitalistica. Lo sfruttamento delle risorse percettive, basato sull’idea di estrarre profitto dall’economia dell’attenzione e di governare i consumi tramite una politica del desiderio, si è compiuto attraverso un’educazione visiva basata sul consumo assuefativo di flussi di immagini. Il denominatore comune di questo processo, al di là delle distinzioni fra tipi e cicli di metabolismo fotografico, è l’influenza esercitata dalle immagini sulle dinamiche di riconoscimento della realtà. Da un punto di vista puramente percettivo, l’immagine funziona come “mezzo pratico di pensiero, strumento per riunire in gruppi gli oggetti”, secondo la definizione data dal formalista Viktor Šklovski (1917: 78) nel suo celebre saggio sullo straniamento. Impariamo a percepire la realtà per mezzo di associazioni di immagini, interpretandola e costruendo reti di significati attraverso parallelismi, comparazioni, ripetizioni, simmetrie ed iperboli che definiscono i rapporti di senso fra gli oggetti che abbiamo imparato a riconoscere. Si tratta di rapporti consolidati da abitudini percettive condivise, apprese dai soggetti come modelli culturali di riferimento, ma in nessun caso si può parlare di rapporti immutabili o acquisiti per sempre.

Nell’epoca del capitalismo globale e iperconnesso (*One World*), “la stessa idea che ci facciamo del mondo [...] è come una visione fotografica dall’alto” (Sontag, 1977: 150)

ispirata all'immagine della Terra vista dalla Luna, catturata nel 1966 dal satellite americano *Lunar Orbiter I* (fig.2). In tal senso, la globalizzazione stessa può essere letta come "un processo *intimamente* visivo e rappresentativo" (Vegetti, 2017: 94). D'altra parte, a proposito di *Blue Marble* – l'altra fotografia-manifesto del pianeta, catturata dall'equipaggio della missione Apollo 17 (1972) – Matteo Vegetti (2017: 102-103) ha sottolineato la varietà delle costruzioni di significato prodotte "per legittimare un insieme di valori e ordini discorsivi contraddittori e simultanei, non tutti favorevoli alla politica americana del tempo", fra i quali spiccano il pacifismo e l'imperialismo, il progressismo e il localismo, il colonialismo e il post-colonialismo. Non bisogna stupirsi di queste divaricazioni, poiché i rapporti di senso non sono definiti in partenza (e, se lo sono, non restano congelati all'interno di relazioni immutabili). Al contrario, i processi di codifica e decodifica delle immagini – anche all'interno di una cornice ideologica – sono aperti a una pluralità di costruzioni, di correzioni, di referenze, valori e criteri di congruenza.



Figura 2 – La Terra fotografata dal satellite *Lunar Orbiter I*, 23 agosto 1966

Gli effetti di questo enorme processo digestivo, che colpisce aspetti diversi della vita (lavoro, informazione, intrattenimento, arte, relazioni sociali, vita affettiva), sono accomunati da un lavoro costante e ininterrotto per la definizione delle cornici entro cui costruiamo i significati della realtà. Susan Sontag conclude il saggio denunciando due direzioni parallele e solidali che orientano il metabolismo fra immagini e realtà nelle società occidentali: da una parte l'estetizzazione della realtà; dall'altra la produzione di una società basata sul consumo e sul controllo.

Una società capitalista esige una cultura basata sulle immagini. Ha bisogno di fornire quantità enormi di svago per stimolare gli acquisti e anestetizzare le ferite di classe, di razza di sesso. E ha bisogno di raccogliere quantità illimitate di informazioni, per meglio sfruttare le risorse naturali, aumentare la produttività, mantenere l'ordine, fare la guerra e dar lavoro ai burocrati (Sontag, 1977: 154).

A questo punto, occorre chiedersi se l'ipotesi della costruzione fotografica della realtà – intesa come un processo di frammentazione e ricomposizione di significati,



sulla base dell'apprendimento di linguaggi visivi in cui il confine fra produttore e consumatore risulta sempre più sfumato – rappresenti ancora qualcosa di fondamentale per gli immaginari del capitalismo contemporaneo. L'intreccio di estetizzazione, consumo e controllo costituisce il nerbo della lettura critica offerta da Sontag in *Sulla fotografia*, che resta un documento molto utile per comprendere una fase importante dell'elaborazione moderna dei linguaggi visivi. Tuttavia, per mettere alla prova queste idee, occorre confrontarle con gli sviluppi del capitalismo di fine Novecento e con il suo immaginario. Infine, sarebbe utile definire un contrappeso rispetto al monito lanciato da Sontag, per portare alla luce la *pars construens* del suo discorso critico e illustrare la possibilità di un uso differente del linguaggio fotografico, che ha a che fare con il desiderio e la capacità di percepire l'esistenza di altri mondi che esistono nei margini interni della cultura capitalistica.

2.3 Un immaginario senza limiti?

Per misurare le possibilità di un uso diverso dello sguardo fotografico si può partire da un assunto provocatorio e distopico: "È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo" (Fisher, 2009: 26). Si tratta di un'iperbole critica ripresa dal critico britannico Mark Fisher in *Realismo capitalista* per analizzare, attraverso la formula thatcheriana del TINA ("*there is no alternative*"), l'annientamento delle alternative che annuncia il trionfo dell'immaginario neoliberista nelle società occidentali, in termini politici e culturali, dagli anni Ottanta sino ai nostri giorni:

In Europa e negli Stati Uniti, per la maggior parte delle persone sotto i vent'anni l'assenza di alternative al capitalismo non è più nemmeno un problema: il capitalismo semplicemente occupa tutto l'orizzonte del pensabile (Fisher, 2009: 37).

Il discorso di Thatcher aveva lo scopo di schiacciare l'aspirazione a un immaginario sociale radicalmente diverso rispetto alle cornici – economiche, simboliche, politiche ed estetiche – entro cui dovrebbero elaborare *realisticamente* i loro schemi operativi e interpretativi, introiettandoli fino a non saper più immaginare un modello culturale alternativo a quello neoliberista. Questa prospettiva può essere utile a guidare l'ultima parte del ragionamento sulla costruzione degli immaginari fotografici, giacché Fisher ha analizzato tre categorie tipiche del capitalismo post-fordista (estetizzazione, consumo e controllo) in un intervallo di tempo successivo a quello in cui si è mossa Sontag, ponendosi con ambizione alla ricerca di forme espressive, politiche ed artistiche capaci di dar voce all'utopia emancipatoria di una nuova "capacità di produrre, di prenderci cura di cose e persone e di godere collettivamente" (Fisher, 2018: 359), un'utopia definita emblematicamente dal titolo del suo ultimo libro (postumo) tradotto in italiano: un "desiderio senza nome".

Ciò che consente di collegare questo lavoro ai saggi fotografici di Sontag è soprattutto la riflessione sull'impatto che l'immaginario egemone ha prodotto non solo



sulla cultura pop (cinema, musica, libri, televisione), ma anche sull'informazione e sui processi educativi che riguardano la sfera visiva, colonizzando "tutto l'orizzonte del pensabile". Il presupposto è che il capitalismo si ponga non solo come l'unico sistema economico e politico percorribile, ma anche – soprattutto nel suo pendant ideologico neoliberista e nell'orizzonte culturale ad esso corrispondente – come l'unico modo di vivere e di pensare, cioè come principio di realtà, tanto da convincere molti che sia impossibile "anche solo immaginare un'alternativa coerente" (Fisher, 2009: 26).

Per come lo concepisco, il realismo capitalista non può restare confinato alle arti o ai meccanismi semipropagandistici della pubblicità. È più un'atmosfera che pervade e condiziona non solo la produzione culturale ma anche il modo in cui vengono regolati il lavoro e l'educazione, e che agisce come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione (Fisher, 2009: 50).

Basterebbe questo punto per sottolineare quanto il concetto di "realismo capitalista" sia essenziale oggi, nel quadro di una ricerca sugli immaginari del capitalismo contemporaneo. Ma il suo richiamo può tornare utile anche per integrare le analisi di Sontag sulle condizioni della percezione fotografica: il soggetto ideale di questo processo digestivo è il consumatore-spettatore "interpassivo", cioè incapace di immaginare una sintassi diversa per costruire nuove trame di significati. Si tratta di un soggetto ideale, di un modello immaginato per inibire la capacità soggettiva di appropriarsi in modo impreveduto degli strumenti disponibili, magari per usarli in modo creativo, fuori dal rispecchiamento negli schemi di estetizzazione e controllo – per esempio, secondo la prospettiva degli usi "interferenti" o dei "modi di fare" esposta da Michel de Certeau (1990: 50-68) nella sua opera dedicata alle pratiche quotidiane dei consumatori.

Fisher si riferisce agli studi di Fredric Jameson, dedicati al postmodernismo in quanto "logica culturale del tardo capitalismo", come punto di partenza per sviluppare il tema dell'assorbimento dei motivi modernisti nella cultura pop e dell'esaurimento del senso di futuro. In questo senso, la cultura postmoderna rappresenta il trionfo della "retromania" nelle forme del pastiche, del revival e del vintage, di cui troviamo esempi in alcuni casi di comunicazione pubblicitaria che riprendono le tecniche surrealiste. Per la fotografia fa testo un *claim* di Minolta (1976) – "quando tu sei la macchina e la macchina è te" – che riecheggia gli esperimenti di scrittura automatica dei surrealisti (Sontag, 1977: 160). Per il capitalismo postfordista, che cura l'aspetto del consumo fino ai più sottili dettagli estetici della seduzione esercitata dalle forze del passato, questi frammenti discorsivi si presentano "solo come estetica congelata, mai come ideale di vita" (Fisher, 2009: 37). Anche da questa caratteristica deriva l'incapacità postmoderna di immaginare una cornice veramente nuova entro cui costruire trame di significati in modo inedito. Sembra impossibile guardare in avanti prospettando una discontinuità di fondo rispetto all'immaginario che ha decretato "la fine della storia" per affermare la "convinzione profondamente radicata nelle élite dominanti che il loro sistema economico e sociale sia destinato a durare per l'eternità" (Löwy, 2001: 136).



Quando la logica culturale del capitalismo si afferma come l'unica cassetta degli attrezzi disponibile, entriamo nell'epoca del "realismo capitalista". Alla fine del XX secolo il potenziale utopico del moderno – di cui la fotografia rappresenta, con tutte le sue contraddizioni, un'espressione esemplare – è stato messo in soffitta, per suggellare un canone di relazioni fra passato e futuro ravvivato dalla ritualità citazionista della religione culturale dominante. Gli aspetti conflittuali ed emancipatori del moderno devono essere espunti dal principio di realtà, bollati come utopismi da un immaginario che pure si nutre di un'estetica rétro per definire il suo orizzonte di consumo. Nel corrispettivo pop di questo spirito nostalgico, l'avanguardia dei pionieri e degli innovatori si trasforma in una *retroguardia* di curatori e archivisti che selezionano le monete spendibili sul mercato – come sottolinea Simon Reynolds (2011) nel celebre saggio che nomina la "retromania" come emblema di questa cultura. Ma non si tratta solo di un lavoro sul passato. Un simile modello ideale opera infatti per la costruzione di un principio di realtà totalizzante. Il "realismo capitalista" si presenta perciò come una profezia che si autoavvera: un modo di rappresentare la realtà, e ovviamente di costruirla, a partire dall'assenza di altri paradigmi possibili. Una crisi del senso della possibilità avvolge il suo tempo accelerato, rendendolo intrinsecamente statico e frenetico, incapace di articolare un nuovo "senso del possibile" (cfr. Jedlowski, 1994: 125-138; Jedlowski, 2018).

La teoria del realismo capitalista rappresenta un complemento logico e cronologico rispetto riflessione sulla costruzione fotografica della realtà, se è vero che – come ha affermato Sontag (1977: 155) – "il restringere la libera scelta politica al libero consumo economico esige che la produzione e il consumo di immagini siano illimitati". Le sue analisi degli anni Settanta sulle implicazioni percettive della cultura fotografica approdavano a un pensiero di tipo ecologico, focalizzato sulla necessità di un "rimedio conservativo" che potesse generare un maggiore equilibrio nelle società del capitalismo avanzato, rispetto a questioni come l'iperstimolazione visiva e al corrispondente effetto anestetizzante. Di fatto, tornando a riflettere su quest'ordine di idee in *Davanti al dolore degli altri*, l'autrice ha fatto autocritica rispetto alle sue prime conclusioni: "non ci sarà un'ecologia delle immagini. [...] E neppure gli orrori diminuiranno" (Sontag, 2003: 94). Eppure nell'idea di fondo espressa in *Sulla fotografia*, una critica apparentemente conservatrice e antimoderna ("una difesa della realtà e di quei valori, oggi in pericolo, che consentono di rispondere ad essa più pienamente") valorizza un aspetto in grado di salvare qualcosa dell'utopia moderna, incrinando il principio di realtà capitalista. Se osserviamo con attenzione il fenomeno culturale del consumo di immagini rispetto alle pratiche visive di interpretazione della realtà, dobbiamo ammettere che quello che è stato per molto tempo il suo strumento principale – il linguaggio fotografico – può essere usato, grazie alla sua ambivalenza di fondo, come "la malattia e l'antidoto" (Sontag, 1977: 155). Di certo non si può negare la realtà materiale delle immagini, né l'importanza dei linguaggi visivi nell'elaborazione dei rapporti di senso. Tuttavia è possibile aumentare la consapevolezza dell'atto fotografico, come mezzo per fare esperienza delle altre persone e del proprio tempo, per mostrare che altri modi di

guardare il mondo possono essere praticati tramite il dispositivo fotografico. Si tratta di possibilità concrete, rispetto alle quali vale la pena fare un ultimo esempio.



Figura 3 - Diane Arbus, *Child with Toy Hand Grenade in Central Park, NYC, 1962*

Evidenziare il potere anestetizzante di un certo modo di produrre e consumare immagini, sottolineando la fragilità del loro contenuto etico rispetto al valore di spettacolo, non implica di per sé un rifiuto iconoclastico del linguaggio fotografico. Al contrario, la prospettiva di Sontag è animata dalla speranza che il mezzo fotografico

possa servire a scuotere il senso comune, provocando un effetto di straniamento cognitivo nelle cornici entro cui riconosciamo e mettiamo in relazione i significati della realtà: il familiare si può volgere in estraneo, così come l'alterità di ciò che è ignoto può rivelare allo sguardo dell'osservatore qualcosa di familiare. Ma ciò può accadere soltanto a certe condizioni, per esempio se ci si prende cura di alcune possibilità che l'immaginario capitalista ha accantonato nei suoi margini. Accade, per esempio, nell'opera di Diane Arbus, che mostra la possibilità di osservare un altro mondo, non esotico e inesplorato, ma presente nei margini interni della realtà quotidiana del suo tempo. L'uso della macchina fotografica come mezzo per fare esperienza non è necessariamente alienante, almeno non nel senso del "realismo capitalista". Anzi, il suo linguaggio può contrastare l'ideologia dominante, mettendo in evidenza l'importanza dello shock derivante dall'immergersi in esperienze che non si possono abbellire. Nell'atto fotografico di raccontare lo sgombero del centro di New York dai sottomondi devianti (popolati da freak, prostitute e travestiti) in nome del decoro che spingeva i ceti medi bianchi verso la vita suburbana, possiamo riconoscere l'apertura di una dialettica tra immagine e significato della realtà. La sua fotografia è guidata da una partecipazione non voyeuristica rispetto alla *stranezza* di alcune esistenze: "la vecchia coppia che litiga sulla panchina del porto, la barista di New Orleans a casa propria con un cane di pezza, il ragazzo che in Central Park tiene ben stretta una bomba a mano giocattolo" (Sontag, 1977: 33, fig. 3). Nel suo modo di fotografare le persone – gli outsiders, ma anche la piccola borghesia americana – c'è un'attenzione priva di moralismo o intenti consolatori, che si manifesta in un contatto straniante con l'esperienza dell'altro.

Le fotografie fanno apparire irrilevante una reazione compassionevole. È fondamentale non farsi sconvolgere, ma affrontare invece l'orribile in maniera equanime. Ma questo atteggiamento che non è (principalmente) pietoso è una speciale costruzione etica moderna: non insensibile, e men che meno cinica, ma semplicemente (o falsamente) ingenua. A questa dolorosa realtà da incubo Arbus applicava aggettivi come "pazzesco", "interessante", "incredibile", "fantastico", "sensazionale": lo stupore infantile della mentalità pop. La macchina – secondo la sua idea, deliberatamente ingenua, della ricerca del fotografo – è *un congegno che capta ogni cosa*, che convince i soggetti a rivelare i propri segreti, *che allarga l'esperienza*. Fotografare persone, secondo Arbus, è necessariamente un atto "crudele" e "cattivo". L'importante è non batter ciglio (Sontag, 1977: 37, corsivi miei).

La macchina fotografica è uno strumento ambivalente, perciò un discorso tanto controverso non si dovrebbe concludere, ma al massimo socchiudere, lasciando aperto uno spiraglio da cui può entrare una lama di luce, per rendere visibili le tensioni e i conflitti che vivono sotto la superficie liscia di una fotografia diventata realtà patinata, docile e disponibile al consumo. Recuperando una parte della lezione benjaminiana, bisognerebbe leggere in alcune immagini la possibilità di un cortocircuito tra passato e presente, cioè la presenza latente di una scintilla ancora inespressa. Recuperare alla percezione ciò che Benjamin chiamava "immagine dialettica" significa esporsi a "un'immagine non rievocabile del passato [...] che rischia di scomparire con ogni



presente che non si sia riconosciuto in essa" (Benjamin, 1981: 77, trad. rivista). Essa lascia un compito per il futuro: può essere percepita solo a condizione che il suo osservatore s'infilì nelle crepe del proprio tempo, per rendere visibile la cornice interpretativa che ha selezionato solo alcune possibilità di senso, scartandone molte altre. Con questo tipo di osservazione si può decifrare nel più piccolo oggetto un intreccio di significazioni temporali che reclamano di essere comprese, rese "leggibili" e, in un certo senso, *salvate* (nei termini messianici cari a Benjamin).

Per uscire dalla cornice del "realismo capitalista", bisogna imparare a leggere i suoi margini interni: lasciarsi impressionare dalle percezioni stranianti in cui si ridefinisce il rapporto fra familiare ed estraneo, praticando nel tempo dell'accelerazione l'arte lenta di indugiare, fantasticando sulla *stranezza* dei dettagli che incrinano la crosta levigata del principio di realtà capitalista. Per farlo bisogna esercitare lo sguardo fotografico per "allargare l'esperienza", come suggerisce Sontag a proposito di Arbus, aprendo l'orizzonte ermeneutico verso una nuova leggibilità delle pratiche visuali, che per molti aspetti si presentano come i linguaggi primari del nostro tempo. Ne va del nostro avvenire, secondo uno dei maestri del modernismo – il pittore-fotografo László Moholy-Nagy (1845-1946), le cui idee erano proiettate verso le arti multimediali e "sono diventate inseparabili dal nostro modo di vedere" (Freund, 1974: 167) – poiché "l'analfabeta del futuro non sarà chi non conosce la scrittura ma chi ignora la fotografia" (Benjamin, 1931: 39).

Sotto questo aspetto – dopo cento anni di fotografia e due decenni di cinema – siamo enormemente più ricchi. Possiamo dire che vediamo il mondo con occhi interamente diversi. Tuttavia, il risultato complessivo è, a tutt'oggi, poco più di un'enciclopedia visiva. Non è sufficiente. Noi vogliamo produrre sistematicamente, essendo importante per la vita creare *rapporti nuovi* (Sontag, 1977: 175, corsivi nel testo).

In questo messaggio di Moholy-Nagy si può identificare il nucleo propositivo di una riflessione sull'arte fotografica che vuole articolarsi nei termini di una dinamizzazione dei linguaggi visivi. Il rapporto con la tradizione non può limitarsi alla progressiva saturazione della citabilità riciclata in ambito postmoderno. Il consumo stesso, infatti, può alimentare la produzione di nuovi linguaggi e la scoperta di possibilità ancora inesprese, se le sue pratiche iniziano a divergere dall'orizzonte predittivo costruito dalla cultura egemone. Immersi in flussi di informazioni ed immagini, ci sentiamo "enormemente più ricchi"; ma già un secolo fa si trattava – e, in fondo, ancora oggi continua a trattarsi – di riuscire a leggere la realtà delle immagini per "creare rapporti nuovi". Sotto questo aspetto, la nostra relazione con la fotografia può continuare a dirsi moderna, ma per farlo ha bisogno di essere animata da istanze critiche e divergenti, affinché sia possibile – nel gioco aperto tra percezione, comprensione e immaginazione della realtà – usare questa enorme ricchezza per vedere il mondo nella sua irrisolvibile incompletezza, "con occhi interamente diversi".



Bibliografia

Benjamin W. (1921), *Kapitalismus als Religion*; tr. it. 2002, *Il capitalismo come religione*, Genova, Il Melangolo.

Benjamin W. (1931), *Kleine Geschichte der Photographie*; tr. it. 2015, *Piccola storia della fotografia*, Milano, Abscondita.

Benjamin W. (1981), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi.

Benjamin W. (1982), *Das Passagenwerk*; tr. it. 2000, *I "passages" di Parigi*, Torino, Einaudi.

Berger J. (1980), *About Looking*, New York, Pantheon Books.

Boltanski L. (1993), *La Souffrance à distance*; tr. it. 2000, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Cortina.

Bourdieu P., Castel R., Boltanski L., Chamboredon J.-L. (1965), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*; tr. it. 2018, *Un'arte media. Saggio sugli usi sociali della fotografia*, Milano, Meltemi.

Bruno M. W. (2018), *La distinzione degli scatti*, *Fata Morgana Web*, consultato il 25 ottobre 2020: <https://www.fatamorganaweb.unical.it/index.php/2018/10/07/distinzione-scatti-arte-media-bourdieu/>.

De Certeau M. (1990), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

Fisher M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*; tr. it. 2017, *Realismo capitalista*, Roma, Nero.

Fisher M. (2018), *K-punk. The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*; tr. it. 2020, *Il nostro desiderio è senza nome*, Roma, Minimum Fax.

Freund G. (1974), *Photographie et société*; tr. it. 1976, *Fotografia e società*, Torino, Einaudi.

Gombrich E. H. (1963), *Meditations on a Hobby Horse and other Essays on the Theory of Art*; tr. it. 1976, *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Torino, Einaudi.



- Jedlowski P. (1994), *Il sapere dell'esperienza*, Milano, il Saggiatore.
- Jedlowski P. (2018), Il quotidiano e il possibile, in Floriani S. e Rebughini P. (ed.), *Sociologia e vita quotidiana*, 49-65, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Kris E. (1967), *Ricerche psicoanalitiche sull'arte*, Torino, Einaudi.
- Löwy M. (2001), *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*; tr. it. 2004, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Torino, Bollati.
- Perniola M. (1994), *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi.
- Reynolds S. (2011), *Retromania. Pop Culture's Addiction to its Own Past*; tr. it. 2017, *Retromania. Musica, cultura pop e la nostra ossessione per il passato*, Roma, Minimum Fax.
- Scianna F. (2013), La voce di Capa spiega il miliziano, *Doppiozero*, consultato il 27 ottobre 2020: <https://www.doppiozero.com/materiali/clic/robert-capo-e-il-miliziano>.
- Šklovski V. (1917), *Iskusstvo kak priëm*; tr. it. 1968, *L'arte come procedimento*, in Todorov T. (ed.), *I formalisti russi*, 73-94, Torino, Einaudi.
- Sontag S. (1977), *On Photography*; tr. it. 1982, *Sulla fotografia. Realtà e immagine nella nostra società*, Torino, Einaudi.
- Sontag S. (2003), *Regarding the Pain of the Others*; tr. it. 2003, *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori.
- Tramontana A. (2019), *I cristalli della società. Simmel, Benjamin, Gehlen, Baudrillard e l'esistenza multiforme degli oggetti*, Milano, Meltemi.
- Vegetti M. (2017), *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Torino, Einaudi.

Liberar la información: del Big Brother al Big Data

Authors Guillem Serrahima

guillemserrahima@gmail.com

École Doctorale EDESTA | Université Paris 8

Abstract *Liberating Information: From Big Brother to Big Data.* In the early 1980s, the first personal computers went on sale, ushering in the second era of computing. By analysing Apple and IBM adverts of the era, this article proposes a reading of the imaginary of "digital capitalism". At first, I trace a brief genealogy of the concept of information in cybernetic science and neoliberalism; I then approach how these giant tech corporations present themselves as the standard bearers of emancipation from the socio-political structures of modernity, and in turn, the architects of the new space of contemporary capitalism.

Keywords Techno-economic imagination | Information | Cybernetics |
Algorithmic Gobernamentality |



www.imagojournal.it





En 1984 tuvo lugar la primera Hackers Conference en California, en la que participaron ingenieros, diseñadores y programadores digitales promotores de la naciente cibercultura. Entre ellos se encontraba Stewart Brand, creador del *Whole Earth Catalog* y contribuidor al desarrollo del Media Lab en el MIT (Massachusetts Institute of Technology) (Turner, 2006). En una conversación que tuvo Brand con el cofundador de Apple, Steve Wozniak, pronunció una frase que se convertiría en una de las consignas más recurrentes de la cultura digital: *information wants to be free* (la información quiere ser libre).

La tesis de este artículo es que esta consigna constituye uno de los pilares sobre los que se ha instituido el imaginario del "capitalismo digital" (Shiller, 1999) contemporáneo. Por imaginario del capitalismo digital me refiero a un imaginario social fabricado por las grandes corporaciones tecnológicas, inspiradas por el pensamiento cibernético y que han promovido una reorganización de los ejes de actuación del capital en la creación de valor y una reestructuración de las técnicas de gobernar. Según el filósofo marxista Cornelius Castoriadis (1999: 191), la imaginación es instituyente porque permite dar una imagen de aquello que no existe, crear un símbolo que permite pasar de una aprehensión abstracta a una representación ideal de la realidad. A su vez, dicha representación actúa como mediador social creando nuevos vínculos entre los diferentes individuos que conforman una comunidad y una sociedad. Afirmar que "la información quiere ser libre" implica un proceso de simbolización de la información, en el que ésta deja de ser un mero instrumento semiótico, para convertirse en una entidad autónoma. En la era en que las TIC (tecnologías de la información y de la comunicación) han penetrado todas las actividades humanas, esta imagen ha adquirido una fuerza performante.

Podríamos afirmar que en el imaginario del capitalismo digital ya no es la idea de libertad quien dirige al pueblo como en la famosa tela de Delacroix, sino que es la información liberada quien gestiona la sociedad. Para dar fundamento a esta afirmación, voy a analizar las publicidades de los primeros ordenadores personales de Apple y IBM (1981-1984). En un primer momento, a partir de una publicidad de Apple trazaré una breve genealogía del concepto de información en la cibernética y el neoliberalismo. Acto seguido veremos que estas corporaciones se presentan como las artífices de la emancipación de las estructuras socio-políticas de la modernidad, y a su vez, las arquitectas del nuevo espacio del capitalismo contemporáneo.

1. Emancipación y libre circulación de la información

Unos meses antes de que Stewart Brand le dijese a Steve Wozniak que "la información quiere ser libre", en enero de 1984, Apple presentó en la pausa de la Superbowl la salida al mercado del primer ordenador personal Macintosh. Tomando como punto de referencia la novela de Georges Orwell, *1984*, se ve una masa de individuos grises sin expresiones faciales ante una gran pantalla donde un rostro – figuración del *Big Brother* – emite un discurso. En ese momento aparece una mujer atlética, cabello corto y vestida de deporte, corriendo seguida de policías antidisturbios. Antes de que éstos la alcancen lanza un martillo hacia la gran pantalla. Al chocar, una nube blanquinosa inunda la sala despertando a todos los individuos del estado de su apatía sonámbula. Termina la publicidad: "*In January 24th, Apple Computer will introduce Macintosh. And you'll see why 1984 won't be like '1984'.*" (El 24 de enero, Apple Computer introducirá Macintosh. Y veréis como 1984 no será como "1984").



Figura 1 – Fotograma de la publicidad de Apple "1984".



Lo fundamental en la publicidad de Apple es que opera un desplazamiento sobre el agente liberador que afecta directamente al imaginario socio-político. Ya no es el símbolo nacional de la libertad, la idea abstracta pero personificada de la libertad que conduce al pueblo, sino que la personificación de Apple libera la información retenida por el Big Brother. Apple se presenta así como la corporación tecnológica que puede realizar técnicamente los deseos de la información: ser libre; y a su vez, como el mecanismo de arranque de un despertar social basado en la libre circulación de información.

Esta imagen de la información – como una entidad autónoma – y su vínculo con la organización social encuentra sus orígenes en la ciencia cibernética de la inmediata posguerra americana. En 1948 el matemático Norbert Wiener publica *Cybernetics: Or the Control and Communication in the Animal and the Machine*, libro que bautizará la nueva ciencia que gira entorno al concepto clave de información. Retomando el segundo principio de la termodinámica, elaborada un siglo antes por el físico mecanicista Helmholtz, según el cual el mundo tiende al desorden y a la entropía, Wiener propone una imagen de la sociedad basada en la oposición entre entropía e información. "Al igual que la entropía es una medida de desorganización, la información dada por una serie de mensajes es una medida de organización" (Wiener, 1948: 70). Así la comunicación de información entre los diferentes sistemas vivos y no-vivos con su entorno mide el grado de organización entre ellos. Para combatir la entropía, el objetivo cibernético es desarrollar una ciencia de la "comunicación y el control" sobre los comportamientos humanos y no-humanos estableciendo patrones de conducta calculables. La información se define más por su dimensión físico-matemática que por la significación de los mensajes, puesto que en última instancia, lo que importa es la cantidad de información que moviliza todo acto de comunicación entre una entidad y su entorno (Triclot, 2008). El hecho de establecer la información como objeto de estudio, permitió que muchas disciplinas como la biología, la antropología, las matemáticas o la economía pudieran adherirse a la epistemología cibernética, creando de ésta "la ciencia de los modelos" o hasta se llegará a decir "la ciencia de las ciencias" (Dupuy, 2005).

Inspirado por los recientes descubrimientos en el campo de la informática, la teoría de la información de Claude Shannon y las primeras manifestaciones de la embrionaria cibernética, y seguidor de los principios liberales, Friedrich Hayek fue el primer economista en darse cuenta de las potencialidades del concepto cibernético de información. En un breve texto programático, "El uso del saber en la sociedad" (1945), rechaza la concepción neoclásica del mercado basada en el equilibrio de la oferta y la demanda, para defender una economía basada en la optimización de información en situación de incertidumbre:

"Si queremos comprender su verdadera función [del mercado], debemos considerar al sistema de precios como un mecanismo para comunicar información. [...] Lo más relevante de este sistema es la economía de conocimiento con que opera, es decir, lo poco que los participantes individuales



necesitan saber para actuar correctamente. De forma abreviada, merced a una especie de símbolo, sólo pasa la información más esencial y pasa sólo a los afectados." (Hayek, 1945: 223)

Esta analogía entre un "sistema de telecomunicaciones", como dice más adelante en el texto, con el mercado, se basa en la libre circulación de información como mecanismo de auto-organización del mercado. La economía se basa entonces en una economía del saber, del conocimiento, que presupone la información liberada de todo aparato político, social y mediático (Lafontaine, 2004: 136-139). En este breve texto de Hayek, germina lo que pensadores contemporáneos han llamado el "capitalismo cognitivo" o el "semio-capitalismo", es decir, un nuevo paradigma de acumulación del capital basado en la captación de las externalidades positivas de la economía política como la inteligencia colectiva, la difusión de saberes y la actividad creativa (Moulier-Boutang, 2007). Se trata de una "reterritorialización" capitalista de lo que Marx llamó en las *Grundrisse* el "*general intellect*", cuando el conocimiento se convierte en una forma de producción y valorización. Lo que no dice Hayek—tal como nos recuerda Georges Canguilhem (1988: 42) "toda ideología se define por lo que no dice"—es quién posee los medios tecnológicos para garantizar el funcionamiento correcto de este "sistema de telecomunicaciones". Pero a esto vendremos más adelante.

La necesidad de hacer esta breve genealogía reside en la importancia de que el imaginario corporativista de las TIC es heredero de la imagen que la cibernética y el neoliberalismo dieron de la información como medida de organización y nuevo agente de valorización del mercado. La publicidad de Apple de 1984 presenta audiovisualmente la emancipación de la información de cualquier aparato central y con ello el nacimiento de la mediasfera global en la que los individuos pueden colaborar, comunicar y moverse según sus intereses y necesidades.

2. Ordenador personal, trabajo digital y mediasfera

La liberación de la información representada en la publicidad de Apple apunta a una reestructuración del paradigma "mediárquico" (Citton, 2017). El paso de la gran pantalla a la pequeña pantalla, en otras palabras, el paso de un público constituido de espectadores pasivos a un conjunto de usuarios atomizados que interactúan con sus pantallas, partícipes de la circulación global de información en la mediasfera. Para las grandes corporaciones tecnológicas de la información como IBM, Microsoft y Apple fue fundamental crear una imagen del ordenador que se desvinculara totalmente de la imagen del ordenador central de la primera era de la informática. El historiador Paul Edwards en su clásico estudio *The Closed World. Computers and the Politics of Discourse in Cold War America*, muestra que el discurso político beligerante de la Guerra Fría utilizó la imagen del ordenador como inspiración para organizar el espacio geopolítico mundial basado en un adentro y un afuera, un nosotros y un ellos. La dimensión simbólica que alcanzó el ordenador en el juego de la guerra fue plasmado en un

sinnúmero de películas como *Dr. Strangelove* (1964) de Stanley Kubrick, *Colossus: The Forbin Project* (1970) de Joseph Sargent o *War Games* (1983) de John Badham, para no citar que las más famosas. A la vez celebración de la potencia tecnológica militar, pero también origen de miedos sociales sobre su posible descontrol.

Para desvincular el ordenador de esta imagen militar los primeros anuncios de ordenadores personales se sirven de puestas en escena familiares, pero sobretodo apuntan hacia su potencial en el aprendizaje y el trabajo. Es el caso de una serie de videos de IBM de los años 1980, en los que la gran compañía de *hardware* contrató al mimo Bill Scudder para que imitara al emblemático personaje de *Tiempos Modernos* (1936). La estrategia publicitaria de IBM, al utilizar el personaje de *Tiempos Modernos*, se basa en la crítica al trabajo alienante de la cadena de montaje taylorista. Figura emblemática del imaginario y de la concepción mecanicista del trabajo, el uso de la imagen de Chaplin por IBM no solo revela una reapropiación del discurso sobre la emancipación obrera sino que presenta una nueva organización social del trabajo, basada en un nuevo *ethos* de carácter gerencial.



Figura 2 – Fotograma de *Modern Times*, Charles Chaplin, 1936.

En la publicidad que lleva por título "The Hats" el imitador de Chaplin entra en casa donde reina un caos de cajas, papeles y muebles. Acto seguido entra un cartero que le entrega material de IBM. En la siguiente escena lo vemos sentado trabajando delante del ordenador y toda la casa, como por acto de magia, está perfectamente ordenada¹. Lo que sin duda reenvía a aquella metáfora fundadora del liberalismo, la "mano invisible" de Adam Smith, reactualizada por Hayek con el nombre de "Catalaxia"²: la auto-regulación económica independiente de toda voluntad política. En el caso de IBM más que reenviar al mercado como entidad abstracta, "la mano invisible" parece esconderse en la "caja negra" (*black box*) del ordenador.³ Chaplin ha dejado de ser el obrero asalariado que con sus patosos gestos intenta seguir el ritmo que impone la máquina industrial, para convertirse en el pequeño emprendedor que dirige una empresa desde la pantalla, en el salón de su casa.



Figura 3 – Fotograma de la publicidad de IBM "Hats"

¹ https://www.youtube.com/watch?v=kQT_YCBb9ao

² A su vez debemos considerar que en los años 1960, Hayek participó en las conferencias organizadas por los cibernéticos de segundo orden en el MIT, donde pudo inspirarse del principio "order from noise" del neurólogo Heinz Von Foerster.

³ El uso en lengua castellana (francesa e italiana) de la palabra ordenador mantiene la semántica cibernética más que en inglés, *computer*, que recoge su origen matemático, computar.



En otra publicidad de los mismo años, IBM reemprende el viejo sueño cibernético de la desmaterialización del mundo y a la vez de una sociedad organizada reticularmente en un espacio y tiempo indeterminados⁴. Frente a una columna inmensa de papeleo —viva imagen de la pesadilla burocrática— Chaplin sube hasta arriba y al sentarse encima aparece un ordenador personal. A medida que teclea, la columna va disminuyendo hasta llegar al suelo donde ahora lo acompañan cuatro trabajadores todos conectados a la misma red⁵. Todo ello sobre un fondo blanco sin referencias espacio-temporales. Fin de la burocracia, indeterminación espacio-temporal y *networking* son los elementos que alimentan una imagen del trabajo flexible, colectivo y desmaterializado.

Tanto IBM como Apple se presentan como los arquitectos de un nuevo espacio de trabajo (IBM) y un nuevo espacio social (Apple) que podríamos llamar la "mediaesfera", esta nube densa y espesa de mensajes, sonidos e imágenes que circulan hacia todas las direcciones. En dicha mediasfera se establece por un lado el nuevo paradigma del trabajo, el *digital labor*, y por el otro, el nuevo paradigma de la socialización, la multiplicación de identidades virtuales. Todo ello alimenta lo que llamamos comúnmente el "Big Data" y que tiene, en realidad, muy poco de común (*commons*). Lo que no decía Hayek en su texto programático es que las empresas que aseguran la "libre" circulación de la información —con capital material como *data centers* o inmaterial como *software*— no lo hacen por simple filantropía, sino a cambio de que los usuarios alimenten constantemente sus *datawarehouses* con informaciones de todo tipo, que ellos convierten en bienes-inmateriales reductibles a la venta, al intercambio o hasta al chantaje político o empresarial. Como remarca el sociólogo del *digital labor* Antonio Casilli: "si es gratuito, es porque estás trabajando" (Cardon, Casilli, 2015: 27). El hecho de que la mayoría de plataformas, aplicaciones o servidores de internet sean gratuitas forma parte de la estrategia misma de la nueva acumulación del capital, en la que la información es a la vez el operador valorativo y el bien-mercancía-inmaterial (Moulier-Boutang, 2007: 143-158).

La segunda característica de la reestructuración del paradigma "mediárquico", el paso de la gran pantalla a la pequeña pantalla—y este es el último punto de nuestro análisis—también apunta al fin de la política moderna. Si la publicidad de IBM crea la imagen de la emancipación del trabajo industrial, la publicidad de Apple antes comentada, expone la emancipación social de la política representativa. El paso del gobierno a la gobernanza, de un régimen representativo —sea dictatorial o democrático— a un régimen de gestión de poblaciones, del paradigma de la vigilancia al paradigma del "perfilaje": del Big Brother al Big Data. El anuncio de "Vais a ver como 1984 no será como 1984" no sólo es profético, sino que tiene un carácter performativo. El lingüista americano John L. Austin definió los enunciados performativos como aquellos que son capaces de transformar el real en el mismo momento de la enunciación, como el

⁴ Para un análisis sobre la desmaterialización en la ciencia cibernética ver el clásico libro de Katherine Hayles, *How we Became Posthuman*, Chicago University Press, Chicago, 1999.

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=1LR1Xvch18>



caso del bautizo religioso o de las palabras del hipnotizador. En el caso de la publicidad de Apple, el anuncio que acompaña las imágenes hace ver por sí mismo, actualiza una virtualidad latente. El "vais a ver" debería formularse más bien "estáis viendo", puesto que la propia publicidad se presenta como un despertar social, como la consigna del hipnotizador al fin de una sesión: ¡despierta!

En un conjunto de artículos de una agudeza analítica extraordinaria, Antoinette Rouvroy explica como la entrada y masificación de las TIC en nuestro cotidiano ha implicado una crisis radical de la representación que se manifiesta en un nuevo conjunto de técnicas de gobernar. Continuada de los trabajos sobre la "gubernamentalidad" de Michel Foucault, Rouvroy y Thomas Berns (2013: 173) proponen llamar "gubernamentalidad algorítmica" a un "tipo de racionalidad (a)normativa o (a)política que descansa sobre la recolección, la agregación y el análisis automatizado de datos en cantidad masiva con el fin de modelar, anticipar y afectar por adelantado los comportamientos posibles". Según ellos, ya no estamos en el paradigma panóptico de la vigilancia que apunta a normalizar la población con un conjunto de técnicas normativas, sino en un paradigma del "perfilaje" que tiene como objetivo anticipar los comportamientos imprevisibles, dominar "el espacio especulativo de la incertidumbre" (Rouvroy, 2018: 63). El objetivo de esta forma de gubernamentalidad no es la "normalización [de cuerpos físicos] sino la neutralización" de otros imaginarios posibles, otras capacidades cognitivas por descubrir, otros usos tecnológicos por inventar, otras ideas políticas por elaborar, en breve, todo aquello que pudiera dibujarse en el horizonte de lo posible.

En lo que se ha dicho hasta ahora he intentado mostrar como el imaginario que se manifiesta en las publicidades de Apple y IBM fabrica un imaginario de emancipación de las estructuras socio-políticas propias de la modernidad: organización del trabajo y representación política. Y al hacerlo neutraliza la posibilidad de imaginar otro sistema que no sea el capitalismo contemporáneo. Hecho que atestiguan otras formulas de pensadores actuales como Frederic Jameson con su tan citada: "es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo" o de Mark Fisher en su relectura de la consigna de la era Thatcher: "no hay alternativa".

3. Conclusión: combatir el despertar

De la misma forma que Nietzsche declaró que somos "Humanos, demasiado humanos" contra el humanismo ontológico inaugurado en las Lumières, hoy podríamos decir que estamos "Despiertos, demasiado despiertos" contra la medialogía informacional instaurada por las grandes corporaciones tecnológicas y de internet. La liberación de la información tan aclamada por Steward Brand ha impuesto una temporalidad 24/7 que como señala Jonathan Crary (2013) está fraguando, erosionando y hasta destruyendo nuestras capacidades de sueño y de ensoñación. Un mundo 24/7, de conectividad continua con nuestros aparatos portables, no conoce el



reino de la noche, es un mundo "despierto, demasiado despierto". Es inevitable pensar entonces en todos aquellos imaginarios de la izquierda radical y revolucionaria moderna que reivindicaban un "despertar del pueblo", la necesidad de salir del estado apático en que el duro trabajo alienante de la fábrica y los grandes dispositivos mediáticos de la propaganda política habían sumido a las masas en un estado de funambulismo social. Y también en aquellas críticas a la sociedad del consumo y del espectáculo que consideraban que la sociedad había entrado en un estado de adormecimiento permanente producido por la movilización del deseo consumista. Este imaginario del despertar político moderno ha dejado de ser operativo, la izquierda radical necesita nuevos imaginarios que combatan el estado de vigilia en el que nos encontramos. ¿Cómo deben ser estos nuevos imaginarios? ¿Cómo deberían ser los eslóganes que inciten al sueño colectivo? ¿Cómo fabricar ángulos ciegos de la racionalidad calculadora y (a)política que privatiza el futuro y nos priva de los horizontes de posibilidad?

La apropiación de los medios tecnológicos como proponen los aceleracionistas o la encriptación y descentralización de los medios de comunicación como están realizando ciertos grupos de activistas hackers, no serán suficientes sin una redefinición del concepto de información y la creación de un imaginario con otros valores que no sean heredados del neoliberalismo cibernético. Para ello se necesitarán epistemólogos críticos, arqueólogos de los medios, ecósofos de la mediasfera, hackers... pero sobretudo abrir espacios de ensoñación colectiva donde recuperar nuestro "*general intellect*" por medio de prácticas imaginativas. Me parece que algunas pistas interesantes en esta dirección son los trabajos sobre la "fabulación" cinematográfica en Gilles Deleuze, la redefinición del concepto de "especulación" en el pensamiento de Isabelle Stengers, la creación artística entorno a la "distracción" de Zoe Beloff o la creación de eslóganes que tanto gusta a Donna Haraway.

Imaginar una alternativa al capitalismo contemporáneo debe empezar por combatir la proliferación de informaciones que circulan y establecer un lugar de percepción compartida para instituir una discusión en la ensoñación común. En la era en que se privatizan los espacios cognitivos y perceptivos tenemos que defender un común (*commons*) estético en el que poder expresarnos, aparecer y desaparecer de forma colectiva. Como nos recuerda Jonathan Beller, no es la información que quiere ser libre, sino nosotros. Este, posiblemente, sea un buen eslogan para empezar.

Bibliografia

Berns T. and Rouvroy A. (2013), "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation", *Réseaux*, 177: 163-196.

Chamayou, G. (2018), *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique Éditions.

Canguilhem G. (1988), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin.

Cardon D. and Casilli A. (2015), *Qu'est-ce que le Digital Labor?*, Bry-sur-Marne, INA Éditions.

Castoriadis C. (1999), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

Citton Y. (2017), *Médiarchie*, Paris, Seuil.

Crary J. (2013), *24/7: Late Capitalism and the End of Sleep*, London, Verso.

Dardot, P. and Laval, C. (2010), "Néolibéralisme et subjectivation capitaliste", *Cités*, 41: 35-50.

Diederichsen, D. and Franke, A. (ed.), (2013), *The Whole Earth. Calinformia and the Disappearance of the Outside*, Berlin, Sternberg Press.

Dupuy J-P. (2005), *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte.

Fisher, M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, London, Zero Books.

Hayles K. (1999), *How we Became Posthuman*, Chicago, Chicago University Press.

Hayek F. (1945), "The Use of Knowledge in Society", *The American Economic Review*, 35 (4): 519-530; tr. esp. 1997, "El uso del saber en la sociedad", *REIS*, 80: 215-226.

Jasanoff S. and Kim S-H. (2015), *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, Chicago, University of Chicago Press.

Lafontaine C. (2004), *L'emprie cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil.

Moulier-Boutang Y. (2007), *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Éditions Amsterdam.

Ouellet M. (2016), *La révolution culturelle du capita. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Les Éditions Écosociété.

Pasquale, F. (2015), *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Cambridge, Harvard University Press.

Rifkin, J. (2001), *The Age of Access*, New York City, Tarcher Perigee.

Rouvroy A. (2018), De la surveillance au profilage, *Philosophie Magazine*, Hors-Série: 60-63.

Shiller D. (1999), *Digital Capitalism. Networking the Global Market System*, Cambridge, MIT Press.

Srnicek, N. (2016), *Platform Capitalism*, Cambridge, Polity Press.

Stengers, I. and Pignarre, P. (2005), *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte.

Triclot M. (2008), *Le momment cybernétique. La constitution de la notion d'information*, Seyssel, Éditions Champ Vallon.

Turner F. (2006), *From Counterculture to Cyberculture*, Chicago, Chicago University Press.

Wiener N. (1948), *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York, John Wiley & Sons.

Sport e capitalismo monopolistico. Immagini dalla tradizione della teoria critica dello sport

Authors Luca Bifulco

luca.bifulco@unina.it

Dipartimento di Scienze Sociali | Università degli Studi di Napoli Federico II

Abstract *Sport and monopoly capitalism. Images from the tradition of the critical theory of sport.* This paper aims to analyse the most noteworthy theoretical contributions of the critical theory of sport and its reflections on the relationship between sport and monopoly capitalism in the twentieth century. These contributions provide us with an image of the main characteristics of monopoly capitalism, through the mirror of sport, and of the view through which Marxist critics have selected primary themes, problems and arguments. The main thematic focuses are: sport as a central area of industry, in the twentieth century, where capital was able to seek new markets; the capitalist mode of sport production with its productive, social and power relations; the homology between sport and work, characterized by alienation; the use of sport as an ideological, repressive and socializing tool. A fundamental need, expressed by critical theorists, is to emancipate individuals from all the multiple forms of domination that they find in the synergy between sport and monopoly capitalism.

Keywords Sport | Monopoly capitalism | Critical theory | Ideology | Sport production





1. Introduzione

In una sua recente pubblicazione, Jean-Marie Brohm (2017) parla della teoria critica dello sport come di uno sforzo analitico di smantellamento del solido rapporto tra pratica sportiva e modo di produzione capitalista.

Con armi concettuali che fanno proprie consistenti porzioni della tradizione riflessiva marxista, questo approccio, che ha avuto il suo momento di massimo slancio nella seconda metà del Novecento, si è posto come una messa in discussione dell'economia politica del sistema sportivo capitalista, dei suoi processi produttivi e di quelle che vengono considerate le sue più rilevanti costruzioni ideologiche.

Ricca di risonanze francofortesi e di un certo trasporto per l'inclusione nell'analisi marxista di alcuni spunti psicoanalitici, pur nella sottile diversificazione delle voci dei vari autori, questa sezione della teoria critica ha voluto applicare allo sport novecentesco le procedure analitiche del materialismo storico, ampliando al contempo l'attenzione nei confronti di una realtà generalmente percepita come sovrastrutturale e indagandone il rapporto con la base economica complessiva della società.

Lo sviluppo dell'attività sportiva è, dunque, visto come innestato sulle condizioni sociali e materiali d'esistenza. L'idea di fondo è che lo sport non abbia un ruolo di contorno nella società capitalista. Anzi, ne rispecchia e incorpora le logiche di produzione, costituendo un riflesso evidente della società industriale moderna. Occupa, altresì, una posizione economica di gran rilievo e promuove al suo interno la messa in opera di dispositivi che concorrono a perpetuare meccanismi produttivi e riproduttivi dell'economia capitalista e dei rapporti di classe, rinfocolando l'indirizzo ideologico che puntella le pratiche borghesi (Keil, 1984).

Lo sport è dunque inteso come parte integrante dell'economia di mercato fondata sull'organizzazione, la razionalizzazione, la divisione sociale del lavoro e il suo sfruttamento, con una funzione di adattamento e legittimazione del modo di produzione in vigore. Il reame sportivo è, infatti, indicato come luogo privilegiato di interiorizzazione di quella intelaiatura ideologica ed emozionale che sollecita l'adesione alle norme sociali dominanti, favorendo così la continuità dell'ordine sociale con i suoi squilibri economici e di potere (Rigauer, 2000).

Nel pieno rispetto di un tipico impianto marxiano, lo sport è così considerato sede dell'ideologia come frutto immaginativo della classe dominante, attraverso cui si raffigurano le classi sociali, le loro relazioni e si costituisce una convalida e un'idealizzazione implicita dei rapporti materiali di dominio (Marx, Engels, 1993). Qui si rimpolperebbe, infatti, l'immagine distorta degli esseri umani e delle loro relazioni, che nasconde il reale attraverso convinzioni deformate. In tal modo, l'insieme di illusioni ideologiche che lo sport propaga separerebbe gli uomini dalle loro condizioni concrete, dando priorità a una decifrazione immaginaria e ingannevole della loro stessa esistenza, specie se si finisce per fantasticare che a motivare l'azione siano le idee



e la coscienza – resesi autonome dalla realtà – e non i fattori materiali, gli interessi e i rapporti reali di produzione (Morfino, Pinzolo, 2008).

Attraverso questa chiave di lettura, allora, l'approccio critico invita a interpretare alcune delle concezioni idealizzate portanti dello sport moderno: la conformità tra sport e lavoro, la disciplina lavorativa e il controllo eterodiretto del corpo, il culto della competizione, l'efficientismo, il mito scienziasta e della quantificazione misurabile del valore, la fede nel progresso, l'adesione alla tecnocrazia, l'ossessione prestazionale, l'esaltazione del successo, il rapporto tra produttività – atletica in primo luogo – e status, l'elitismo implicito nell'idea del dominio del più forte, il rispetto dell'autorità, la retorica ingannevole della pacificazione tra Stati insita nello spirito olimpico, l'escapismo catartico ispirato dall'identificazione in atleti o in squadre, l'immedesimazione nell'eroe sportivo del proprio paese in cui trova linfa l'enfasi nazionalista. Un intero impianto ideologico che, in definitiva, mina il conflitto di classe e depotenzia le energie di trasformazione sociale.

In più, in quanto attività industriale e commerciale, allo sport si imputa marxianamente quella fusione di reale e immaginario che si ottiene nella misura in cui il valore di scambio conferisce alla merce sportiva – forza-lavoro compresa – una sembianza fantasmagorica. In pratica, in questa rappresentazione opaca e illusoria, che pone la fonte del valore nella misurazione e comparazione monetaria tra le merci, e non nel lavoro umano, verrebbero occultate le reali relazioni produttive tra le persone – fatte peraltro di interessi, potere, dominio. Quando poi la comparabilità e la misura del valore si fondano sulla performance atletica, il nascondimento degli squilibri della struttura socio-economica nell'illusione sportiva sembra portata ad un grado particolarmente elevato.

Tutta la verve della teoria critica si rivolge prevalentemente alla realtà dello sport competitivo, identificato come componente tipica del capitalismo borghese, ma anche di quelle società est-europee del Novecento in cui lo Stato ha assunto prerogative simili di concentrazione monopolistica della produzione, di estromissione del lavoratore dal processo produttivo e di sfruttamento dello stesso in funzione dell'accumulazione di capitale.

In entrambi i casi, la relazione di estraneazione connessa all'attività dell'atleta-lavoratore configura uno stato di alienazione inteso come impoverimento, sia in quanto smarrimento del significato della realtà, sia in quanto perdita di potere, status di impotenza, definizione di vincoli di soggezione (Jaeggi, 2017: 61).

Una simile individuazione, come chiave di lettura analitica prioritaria, della connessione profonda tra sport e capitalismo, che in alcuni momenti è interpretata come un'equivalenza integrale, quasi una sovrapposizione completa, ci consente altresì di ricavare dallo sport un ritratto degli elementi peculiari attraverso cui è stato decifrato il mondo capitalista novecentesco. Soprattutto l'immagine che ci restituisce la teoria critica marxista, e soprattutto la rappresentazione del capitalismo monopolistico, centralizzato e burocratizzato. Parliamo di una fase capitalistica, cominciata grossomodo alla fine dell'Ottocento e durata fino alla seconda metà del secolo scorso,



caratterizzata dalla concentrazione del potere economico-produttivo in imprese di grandi dimensioni, dalla loro stretta interlocuzione con gli apparati statali, dall'organizzazione gerarchica e razionalizzata del lavoro e della produzione in grandi complessi industriali, da mercati ordinati, da consumo di massa standardizzato. Un mondo in cui il potere è accentrato nelle mani di "cricche monopolistiche" e "burocrazie partitiche e statali", per dirla con le parole di Theodor W. Adorno (1976: 337).

Caratteristiche che si riverberano nello sport, che nel secondo Novecento muove i suoi più decisi passi verso la strada della grande industria spettacolare e commerciale, e in cui si integrano mercato del lavoro e della produzione di merci con un rapporto diretto anche col mondo finanziario e bancario.

2. Lo sport come sede d'affari del capitale

Se lo sport partecipa attivamente alla produzione capitalista è perché, almeno dalla metà del Novecento in poi, ha acquisito un ruolo prioritario all'interno dell'industria dell'intrattenimento. In un suo famoso saggio del 1969, Bero Rigauer (1981: 67-68) evidenzia come lo sport, specie quello professionistico di alto livello, sia diventato, a suo dire irrimediabilmente, una merce all'interno di un'economia di mercato. Valore di scambio e denaro come strumento di misura riconosciuto ne contraddistinguono le transazioni. Parliamo, rincara Brohm (1978: 134-136) all'interno del medesimo sistema concettuale e terminologico marxista, di una merce prodotta non per le immediate esigenze di consumo del proprietario dei mezzi di produzione, ma per la vendita. L'aspettativa su cui si regge il meccanismo produttivo è infatti la creazione di plusvalore, di profitto e accumulazione del capitale, grazie a divisione e sfruttamento della forza lavoro da cui trarre un massimo livello di produttività.

Una simile impostazione teorica non può che ritenere il processo di produzione e scambio di merci sportive l'origine di comportamenti socioeconomici e di relazioni sociali specifiche.

La teoria critica dello sport scorge tra sport e capitalismo monopolistico una corrispondenza procedurale, ontologica, ma anche temporale. Non a caso, Paul Hoch, ragionando soprattutto sulla storia statunitense, evidenzia come la fortuna dello sport moderno sia stata intimamente legata alle esigenze del capitale monopolistico. Gli interessi industriali e di mercato hanno fornito la struttura su cui la passione e l'attività sportiva hanno potuto innestarsi e proliferare. Storicamente, alla base vi è un'esigenza consapevole da parte di gruppi imprenditoriali di investire in produzione di spettacoli sportivi, per trovare nuovi canali di sfruttamento del capitale. Basket e hockey, ad esempio, si sviluppano nel Novecento statunitense per assecondare la necessità dei possessori degli impianti di trarre profitto dalla loro proprietà. L'esigenza economica di riempire stadi e palazzetti ha, dunque, incoraggiato l'investimento in promozione



sportiva. Così, sono stati i presupposti materiali della produzione sportiva, stabilisce Hoch, a rimpinguare la passione collettiva, che si è tradotta poi anche in un forte impulso alla pratica atletica (Hoch, 1972: 30-35).

Nel pieno Novecento lo sport presuppone in modo ormai strutturato l'impiego e la circolazione di denaro (Brohm, 1978: 50). Si tratta di un business composito, che concentra attori economici direttamente coinvolti nell'organizzazione delle competizioni, industrie che si occupano di fornire servizi o prodotti di consumo associati, gruppi che usano lo sport per attività di promozione, imprese implicate nell'affare delle scommesse¹. Questo nuovo territorio d'investimento del capitale accoglie sinergie economiche notevoli. Ad esservi attirati sono spesso grandi gruppi industriali e finanziari, con compagnie bancarie e/o assicurative alle spalle, che investono a vario titolo grossi quantitativi di denaro.

Alle classi subordinate, secondo la prospettiva critica, tocca il ruolo di corrispondere alle esigenze del mercato sportivo del Novecento – in cui capitali cercano una via di espansione – come consumatori capaci di garantire un volume d'acquisto adeguato. La profittabilità dello sport moderno, che in origine si basava solo sui consumi delle classi dominanti, è individuata come uno dei fattori che hanno incoraggiato il sistema industriale capitalista a ridurre l'orario di lavoro e ad aumentare i salari. Le classi lavoratrici, infatti, hanno ora tempo, energie e disponibilità economica per dedicarsi alle attività del tempo libero (Hoch, 1972: 30-35; Brohm, 1978: 66-68). La stessa costituzione di club sportivi locali, verso cui indirizzare l'attenzione dei fan, diventa un modo per canalizzare meccanismi identitari dei lavoratori verso uno sfruttamento commerciale.

In ciò si riverbera fortemente l'idea che Adorno (1976) esplicita sulla capacità del capitalismo monopolistico di ricercare stabilità economica del sistema e conformità delle classi subalterne all'ordine sociale attraverso maggiore capacità di spesa e l'accesso a beni di consumo anche voluttuari.

Lo sport, nel Novecento maturo, diventa dunque un fenomeno di massa. La teoria critica ci restituisce l'immagine di una stringente logica sottesa di accumulazione e ampliamento del capitale, oltre che di concentrazione monopolistica. Il capitale trova nello sport un nuovo settore di espansione e di creazione di plusvalore e guadagno, sopperendo ai problemi di sovrapproduzione di altri ambiti industriali e alla diminuzione del tasso di profitto. Il modo di produzione che regge i meccanismi dell'industria sportiva si organizza secondo un modello razionale-burocratico dove il controllo è nelle mani di gruppi proprietari del capitale che decidono guidati da logiche di profitto, mentre i consumatori-fan e i lavoratori-atleti sono esclusi da ogni facoltà decisionale. Si decide cosa fare, come agire, le condizioni lavorative o il prodotto che verrà commercializzato in base a ragionamenti di mercato. Perfino le

¹ L'industria dello sport, sottolinea Brohm, si collega inoltre ad ulteriori attività commerciali di stampo capitalista di un paese, come ad esempio il turismo.



regole delle varie discipline cambiano a seconda degli interessi commerciali dei grandi gruppi imprenditoriali.

Nella sua disamina della realtà americana, in cui le discipline di squadra sono proprietà di franchigie, Hoch (1972: 46-47) narra di capitalisti che investono nello sport e che non sono per forza interessati al successo sportivo. Nei confronti della squadra, infatti, costoro manifestano una lealtà ridotta. È al capitale, invece, che la lealtà appare assoluta. Dal momento che l'imprenditore ha investito tanto denaro, sarà proprio il denaro a indicare le scelte, compresa quella di lasciare eventualmente un club in balia del proprio destino. D'altronde, nel Novecento, il costo per acquisire un club e investire nello sport è tale che solo grandi gruppi possono entrare nel business. Hoch ricorda come lo sport delle leghe e dei campionati più importanti garantisca ulteriori forme di monopolio sui mercati, specie perché in genere un territorio geografico ha grossomodo una sola squadra professionistica. Così, chi investe può farlo sapendo di avere un terreno fertile di rendita monopolistica.

Gerhard Vinnai (1970: 79-80) evidenzia a tal proposito come lo sport – e il calcio novecentesco in prima istanza – si caratterizzi per la concentrazione di capitale e proprietà in pochi gruppi, mentre realtà più piccole vengono estromesse dal mercato. Questi gruppi monopolistici chiedono allo Stato e alle federazioni, che ne sono diretta emanazione, di ampliare il più possibile la calcolabilità e la certezza dei margini di profitto.

Da questo punto di vista, la commercializzazione e l'appropriazione della proprietà di squadre o del potere organizzativo delle competizioni da parte di imprenditori impegnati nell'accumulazione e ampliamento del capitale sembrano aver sradicato qualsiasi fondamento di classe dello sport. Hoch (1972: 35) considera l'idea della sovranità della classe operaia nello sport un mito illusorio – all'epoca ancora robusto all'interno ad esempio del calcio inglese – il cui unico effetto è quello di mantenere il fan-consumatore legato al prodotto commercializzato.

La passione va, d'altronde, sempre rinfocolata. La domanda di pubblico per alimentare i mercati del tempo libero va stimolata costantemente. Lo spettatore, che per l'approccio critico è sia intrattenuto quanto al contempo indottrinato, diviene a sua volta una merce che è parte integrante del sistema capitalista (Brohm, 1978: 51).

In ciò l'epoca dell'industria dello sport di massa ha dovuto stabilire fin dai suoi albori un'alleanza strategica con i media per affascinare e attirare grossi quantitativi di potenziali consumatori. I campioni dello sport hanno, allora, rappresentato un volano rilevante per riempire gli stadi, vendere giornali, promuovere prodotti con la pubblicità, con un vantaggio economico che ha unito settori diversi dell'impresa capitalista. E non è un caso se la storia dello sport novecentesco statunitense – e non solo – ha assistito alla concentrazione di capitali e proprietà in gruppi impegnati in ambiti diversi: stadi, media, industria, pubblicità, club sportivi (Hoch, 1972: 37).

All'interno di questo mondo, l'immagine dello spettatore-tifoso che ci fornisce la teoria critica ci racconta dello sport come sede di escapismo esistenziale: nella società capitalista la classe subalterna ha assunto caratteristiche passive e acquisitive, mentre



l'alienazione della sua condizione lavorativa non gli consente di soddisfare esigenze realizzative e di emancipazione. Il capitalismo, che nella sua logica di dominio soggioga il lavoratore nei suoi tratti esistenziali più profondi, trova modo di sublimare le necessità soffocate. Lo sport diviene allora territorio di fuga e di rigenerazione sussidiaria – e illusoria – come pratica fisica e per mezzo dell'identificazione in un atleta, in una squadra o in prodotti di consumo associati. In virtù di questa valvola di sfogo, la società capitalista si giova anche dell'attenuazione catartica delle pretese conflittuali e delle energie politiche della classe operaia, la quale accetta più facilmente la sua condizione di subalternità (Ivi: 131-133, 145-146).

Da questo punto di vista, ricalcando una prospettiva adorniana, lo sport sembra fagocitato dal regime dell'utilità e della strumentalità, perdendo così la sua dimensione di spensieratezza giocosa. Diventa, allora, un semplice ausilio alla riproduzione della forza lavoro e al controllo sociale (Morgan, 1988: 816).

In un'economia fondata su forme monopolistiche di capitalismo, e dunque al fondo su oligarchie economiche, i capitalisti più che strutturare un'effettiva concorrenza cooperano nella realizzazione di un prodotto vendibile e capace di estrarre dai fan-consumatori il maggior profitto possibile. Se esiste concorrenza, essa c'è solo tra chi vorrebbe acquistare una stessa squadra o tra eventuali leghe rivali. Oppure, sottolinea Brohm (1978: 24), la competizione nell'alveo sportivo è quella che avviene nel mercato delle sponsorizzazioni e della pubblicità: vale a dire tra marchi industriali che cercano nell'atleta un mezzo per trovare posizioni dominanti sul mercato di beni e servizi. Ulteriore mortificazione dei lavoratori, in questo caso gli atleti stipendiati, che vengono dequalificati a volano di messaggi promozionali. Al pari di uomini-sandwich, sostiene l'intellettuale francese rinverdendo – magari solo implicitamente – l'immagine con cui Walter Benjamin (2002: 501) ha rappresentato l'immedesimazione estrema nella merce e nel valore di scambio.

Eppure, agli occhi della teoria critica il principio della competizione è sempre idealmente confermato nello sport moderno, per motivi di sostegno sia commerciale che ideologico. Esso, allora, viene fatto decantare nella sua messa in scena, nello spettacolo della contesa sportiva, che comunque assicura la realizzazione di un prodotto più attraente sul mercato (Hoch, 1972: 118-121). È qui, dunque, che l'approccio critico vede lo spettacolo assumere la dimensione assoluta di merce umana.

Anche le Olimpiadi, che nell'immaginario si presentano come un evento di armonia, equità e pacificazione collettiva, non si sottraggono alla mannaia critica. Anzi, come massimo evento sportivo e commerciale, i giochi olimpici sono considerati come un avamposto determinante di un mondo in cui il capitalismo monopolistico intercetta la dimensione imperialista. In particolare, Brohm (1978: 113-137) e Rob Beamish (2009) ricordano come le Olimpiadi siano un business che assicura a grandi gruppi industriali e finanziari la possibilità di accumulare e concentrare capitali, investendo per esempio in attività di commercio sportivo, in resort, in centri atletici, nella costruzione di impianti, in pubblicità e così via. Il primo interesse è quello della profittabilità economica, che ha ormai professionalizzato l'atleta d'alto livello, sottraendogli il



controllo del suo lavoro per consegnarlo nelle mani dei mercati e delle imprese commerciali. Ciò al di là delle intenzioni originarie di de Coubertin di riscattare l'uomo dal regresso morale della modernità industriale costruendo caratteri forti e gioiosamente dediti allo sforzo fisico. L'espansione internazionale delle Olimpiadi garantisce, poi, al capitale di ampliarsi su scala mondiale, e quindi rappresenta una risposta concreta alla richiesta di sfruttamento di mercati freschi.

Secondo gli intellettuali critici non è casuale, dunque, il fatto che le prime edizioni dei giochi olimpici fossero quasi un corredo sportivo a Esposizioni Universali o ad altri grandi eventi o fiere commerciali e industriali di respiro mondiale.

Avendo bene in mente la venatura politica dello sport, che vive in connessione con la dimensione economica, finanziaria, geopolitica, diplomatica internazionale, non di rado gli studiosi che hanno sposato l'approccio della teorica critica dello sport sottolineano come l'istituzione sportiva novecentesca sorregga in modo materiale e ideologico forme nette di imperialismo. Essi evidenziano come il successo dello sport e dell'industria sportiva si innesti agevolmente in un profondo legame politico-economico-militare. Riverberando concetti che ricordano scritti di Lenin (1974), si individua una stretta relazione tra il capitalismo monopolistico e le esigenze imperialiste di uno Stato: la necessità di fondo è l'approdo in paesi esteri per cercare nuovi mercati, nuove aree di impiego del capitale, nuove sfere d'influenza o per recuperare materie prime a basso costo. Lo Stato, allora, si premura di sostenere i grandi monopoli capitalisti, anche in relazione all'attività bellica imperialista.

In tutto ciò lo sport viene tacciato di complicità. In virtù di uno sguardo socio-storico, ad esempio, Hoch individua negli Stati Uniti una correlazione, non solo temporale, tra i periodi di maggiore espansione industriale, le circostanze belliche di maggior rilievo e l'affermazione dello sport. Dalla guerra civile in poi, sottolinea l'intellettuale americano, tutte le più importanti contese militari che hanno coinvolto gli Stati Uniti, e che hanno dato nuovo impulso agli affari del capitalismo monopolistico o hanno puntato a estendere la presa internazionale del capitalismo statunitense in virtù di una politica bellica imperialista, hanno accompagnato un incremento dell'attività sportiva e del business legato allo sport. Perché lo sviluppo della tecnologia di guerra – nei trasporti e nelle comunicazioni, ad esempio – ha consentito di ampliare le competizioni su scala nazionale e internazionale, stimolando l'investimento di capitali in ambito sportivo; perché l'espansione economica favorita dallo sfruttamento di risorse e mercati esteri, soggiogati grazie a conquiste militari, ha messo a disposizione ingenti capitali che hanno trovato sbocco anche nell'industria dello sport; perché lo sport è stato un formidabile ambito di creazione di un'efficace retorica nazionalista e imperialista supportata dall'identificazione con l'eroe sportivo nazionale (Hoch, 1972: 70-78) D'altronde, anche lo sviluppo dello sport moderno in relazione all'espansione britannica nel mondo ha fornito un aggancio storico per intravedere una prova della correlazione tra la crescita dell'istituzione sportiva e quella dell'imperialismo.



Dal canto suo, Brohm (1978: 48-49, 102-105, 107-109, 177) lancia un'accusa severa all'intera organizzazione mondiale novecentesca dello sport, specie per quanto concerne le Olimpiadi. Allestendo competizioni tra nazioni, disponendo norme, sanzioni e riconoscimento di risultati su un palcoscenico globale, distribuendo potere organizzativo e risorse in virtù di federazioni statali connesse su scala mondiale, il governo sportivo accompagna la struttura di relazioni politiche internazionali. In ciò, la competizione imperialista tra Stati capitalisti o burocratici sembra trasferirsi nell'alveo della prestazione sportiva internazionale e della capacità organizzativa di grandi eventi. Non a caso, sentenzia lo studioso francese, gli Stati investono grosse somme di denaro nello sport. Per giunta, le Olimpiadi promuovono l'idea che egli reputa menzognera della coesistenza pacifica tra Stati, anche tra Stati capitalisti e socialisti, favorendo così lo status quo in ogni paese e nello scenario internazionale, dal momento che si facilita ovunque l'attenuazione della lotta di classe e della trasformazione sociale.

Proprio per quanto concerne gli Stati-nazione borghesi, lo stesso Brohm (Ivi: 48:49) evidenzia la parte attiva dello sport nella loro costituzione e nel loro consolidamento. Due sono le caratteristiche principali di tale coinvolgimento: la palpabile rappresentazione dell'unità e dell'identità nazionale che lo sport riesce a promuovere; l'utilizzo plausibile della pratica sportiva come strumento di controllo dell'attività dei giovani, di trasmissione di indirizzi ideologici, di esercitazione e preparazione connessa alla formazione militare – molto utile specie in caso di mire imperialiste. Non è un caso, egli sostiene, se lo Stato gestisce ministeri e apparati amministrativi dedicati allo sport, così come l'educazione fisica nelle scuole. E non è un caso se lo sport minaccia di aprirsi agilmente a meccanismi autoritari, gerarchici, di dominio, capaci di irretire atleti e spettatori e di diventare formidabili armi di controllo della massa in contesti di stampo fascista.

3. Il modo di produzione sportivo capitalista

Lo sguardo teorico-critico nota in genere come il legame tra sport e capitalismo monopolistico si insinui fin dentro i modi di produzione dell'industria sportiva del Novecento. Il reame sportivo viene considerato dunque uno specchio nitido attraverso cui guardare al capitalismo, nella misura in cui ha assorbito e riflette in modo condensato i meccanismi della produzione capitalista e i rapporti sociali annessi.

Simile frame teorico vede nello sport, in definitiva, una parte integrante dello Stato borghese capitalista, delle sue relazioni di classe, della sua dinamica industriale e del suo sviluppo tecnico-scientifico. Esso non farebbe altro, sostiene Vinnai, che "reduplicare, sotto la parvenza del libero sviluppo delle forze individuali, il mondo del lavoro" (Vinnai, 1970: 44).



Il fatto che lo sport moderno si sviluppi originariamente nell'Inghilterra industrializzata conferma una simile ipotesi agli occhi dell'approccio critico. Certo, sono dapprima le classi aristocratiche a praticare attività fisica in modo esclusivo, usando lo sport come cinghia di trasmissione del proprio ethos, ma poi la pratica si diffonde in tutti gli strati della società industriale, incamerando e veicolando processi e idee delle nuove classi dominanti.

Lo sport novecentesco, ammonisce buona parte della teoria critica, adotta quel meccanismo di produzione e riproduzione della forza lavoro, evidenziato dal pensiero marxista, tipico del lavoro industriale e del capitalismo. Principi guida sono l'organizzazione razionale-burocratica del lavoro e la produttività. Riecheggiando i meccanismi della produzione industriale, lo sport organizza allora razionalmente la produzione atletica per realizzare profitto e accumulazione del capitale. Il capitale, usando un frasario marxista, è in sé concepito come "lavoro accumulato" e strumento per rendere il lavoratore uno "schiavo al servizio dell'avidità" (Marx, 2018: 16).

Rigauer (1981: 67-73) rincara la dose, sostenendo come lo sforzo fisico dell'atleta, la sua condotta e il suo operato, che si traducono in prestazione, si reifichino trasformandosi in merce astratta, dal valore monetario misurabile, che viene immessa sul mercato. Da qui si definisce il suo compenso e una subordinazione relazionale all'interno dei rapporti di produzione strutturati. Da questa prospettiva, allora, lo sport non è altro che un sistema di pratiche fisiche stabilite e controllate in cui si comparano prestazioni atletiche per premiare il contendente più abile o per stabilire primati prestazionali – i record (Brohm, 1978: 71-72). La misurabilità della performance fisica – secondo parametri astratti che quantificano l'atto atletico – costituisce quel valore comparabile capace di strutturare la competizione, sportiva e di mercato. Mentre il consumatore-fan acquista il suo prodotto, l'atleta riceve un salario con cui può sostenersi e continuare a produrre prestazioni vendibili. L'intero immaginario marxista del modo di produzione capitalista è riproposto nella dimensione sportiva. Nello sport professionistico, l'atleta-lavoratore non possiede per sé le sue competenze e capacità, ma le mette al servizio di un processo produttivo che lo estranea per espandersi. L'atleta rappresenta per l'industria sportiva capitalista una funzione produttiva sostituibile, più che una persona unica. Egli stesso possiede un valore di mercato attraverso cui può essere misurato e comparato, in un meccanismo di compravendita delle capacità prestazionali e produttive (Rigauer, 1981: 67-73).

Le relazioni di produzione sono giocoforza relazioni d'autorità. Il potere è visto come una dimensione centrale nel modo di produzione sportivo novecentesco. La cosa è testimoniata dal modello burocratico che contraddistingue l'organizzazione delle imprese sportive, basato su una struttura fatta di ruoli gerarchici ben precisi e diverse funzioni con differenti livelli di autorità. L'immagine che la teoria critica ci fornisce è quella di una piramide di potere ideale. Al di sopra la dirigenza con potere assoluto e alla base i lavoratori, divisi nella loro capacità di mobilitarsi come gruppo di interesse e conflittuale consapevole, ma orientati sempre all'obbedienza e al miglioramento della propria prestazione e dunque della produttività (Hoch, 1972: 116).



La dimensione imperante, secondo l'approccio critico, è quella tecnocratica, che vale nelle democrazie borghesi occidentali così come negli Stati burocratici dell'Est Europa. Il corpo sportivo è pensato come una macchina, che deve raggiungere il miglior prodotto adottando tecniche scientifiche, secondo un meccanismo competitivo che impone di fare meglio degli altri in termini di punteggio, risultati e record quantificabili. Linfa ideale di questa logica è il mito positivista del progresso, già rivendicato dalle parole dello stesso de Coubertin, quando indicava nello sport l'ambito di definizione del miglioramento cumulativo e inesauribile dello sforzo e della performance atletica volontaria (Brohm, 1978).

4. Il lavoro alienato

Gli autori che applicano lo sguardo della teoria critica allo sport osservano imprese di produzione, varie tipologie di mercati concorrenziali, atleti-lavoratori che forniscono prestazioni sportive che si traducono in capacità produttiva e generazione di surplus. Nel contesto sportivo intravedono, insomma, un luogo in cui non prevale la dimensione del piacere, ma l'ossessiva ricerca della performance, in una società che considera il tempo libero o come un mercato allettante o come sede di riciclo energetico della classe operaia, capace così di rispondere in modo sempre fresco alle richieste dei cicli di produzione industriale. I meccanismi del gioco si mantengono in forma appena residuale, e sono interamente fagocitati da quello che Vinnai (1970: 39-46), riverberando un immaginario marcusiano, individua come dominio tecnico, matematico, astratto e razionale sull'uomo, a cui è richiesto di sottomettersi a principi di redditività. Segno, per l'appunto, di quella dimensione pervasiva e totalitaria del logos della tecnica e del principio di prestazione, a cui Herbert Marcuse imputa l'asservimento e lo stritolamento del piacere, dell'eros, della libera e gioiosa espressione individuale nella ripetitività, nel rigore, nella rigidità, nell'efficientismo, nell'alienazione delle pratiche esistenziali e lavorative (Marcuse, 1964; 1967).

In effetti, anche l'atleta professionista è un lavoratore a tutti gli effetti. Per questo l'approccio critico sente di poter segnalare come, al cuore del processo produttivo e del lavoro dell'atleta, si innestino logiche tipiche della dimensione capitalista novecentesca. Facendo perno su diverse intuizioni marxiste e d'eco francofortese, uno degli spunti teorici su cui si è insistito con particolare vigore è l'idea di un'omologia stringente tra sport e lavoro (Beamish, 1985).

Lo sport è elaborato come uno spazio di repressione complessivo che riproduce le tecniche di dominio della produzione capitalista sul lavoratore: l'atleta, specie quello di alto livello, è in definitiva uno stipendiato, che cede il controllo del proprio corpo atto a generare performance eterodirette (Brohm, 1978). Lo sport, sentenzia Rigauer (1981: 10), socializza ai meccanismi, all'etica e alla disciplina del lavoro industriale, è un mezzo d'interiorizzazione delle norme lavorative e di sottomissione al sistema



capitalista. Il lavoro razionalizzato, automatizzato e meccanizzato, che dagli allenamenti dello sport d'alta competizione porta poi alle gare, innesterebbe queste procedure operative fin nei recessi dell'inconscio, consentendo alla morale capitalista e ai valori borghesi di proliferare e di costruire solide fondamenta per perpetuare le forme di dominio del capitale.

Un'impostazione, questa, che ha chiare risonanze con l'idea, cara a Horkheimer e Adorno (1997) di una ragione che ha tradito le sue promesse illuministe e che, dopo aver costruito speranze di emancipazione, diventa garanzia principale di sottomissione all'interno delle logiche capitaliste di produzione e di mercato.

In ciò, nel pieno della tradizione di pensiero marxista, il lavoro – cioè l'atto produttivo fondamentale, attraverso cui l'uomo produce la realtà e sé stesso – non è concepito come governato dall'uomo, ma gli si pone di fronte e lo padroneggia come un'entità esterna e autonoma. Si presenta come un insieme di leggi dispotiche che signoreggiano sulla libera attività individuale, che trasformano l'uomo stesso in merce, che lo allontanano dal governo dei processi produttivi e dei suoi frutti – a lui espropriati dal capitale – rendendolo allo stesso tempo dipendente dal sistema, finanche per la mera sopravvivenza (Marx, 2018).

Parliamo di un fallimento del processo di produzione e appropriazione del mondo, un mondo che rimane esterno, indifferente, anzi dominante. La realtà diventa allora una potenza estranea, l'attività perde di autodeterminazione e si impoverisce riducendosi a gesti minimi e senza controllo. Vi si è costretti, ogni forma di padronanza è espropriata, ed è impossibile trovarvi un senso e dunque forme effettive di realizzazione².

Sotto il vaglio critico vi è un modello del lavoro sociale fondato su un sistema razionale-tecnocratico. L'allenamento è, per esempio, basato su esercizi, ovvero azioni ripetute, elementari, frazionate, alternate con momenti di pausa definita. L'organismo deve adeguarsi ai ritmi produttivi tipici della linea produttiva della fabbrica, del lavoro parcellizzato, pianificato e tabellare dell'apparato industriale. Il corpo deve mantenere meccanicamente i ritmi costanti dei movimenti, sottostare a fatiche di lunga durata, garantire adeguata resistenza allo sforzo (Brohm, 1978: 56).

Lo sport, allora, non si presenta più come un'attività libera e autorealizzante, ma come un impegno formalizzato, basato su una struttura burocratica che regola lo sforzo fisico, richiede diligenza, puntualità, rigore, disciplina, realizzazione meticolosa dei compiti. In questo eccesso di serietà, nascosta in un'ingannevole e sospetta stravaganza, che stona con quello che dovrebbe essere un territorio del piacere e dello svago, una prospettiva adorniana non esiterebbe a vedere un plagio della realtà lavorativa, più che una via di affrancamento da essa. Una compensazione illusoria dal mondo del lavoro industriale, insomma, che nella sua struttura imitativa non fa che fortificarlo (Morgan 1988: 817-819).

² Su questi aspetti della concezione marxista dell'alienazione cfr. Jaeggi (2017: 48-53).



Nel caso degli sport di squadra, poi, anche alla tattica, che struttura posizioni o movenze codificate, organizzate e prescritte razionalmente, si imputa un'azione di asservimento dell'individuo. Il calcio, sintetizza Vinnai (1970: 43-70), è un esempio lampante di questa mortificazione del corpo, oltre che della libertà creativa, e della riduzione a schiavitù dell'atleta all'interno dei dispositivi stritolanti dell'allenamento e della tattica, che relega ognuno a una funzione meccanica all'interno di un insieme di posizioni e possibilità d'azione regolate, calcolate, imperative. Il corpo perde ogni diritto e diviene materia inerte, al servizio di propositi esterni alla sua libera ricerca del piacere, in una società che ha colonizzato per finalità economiche e di dominio anche i territori della gioia e del divertimento.

L'immagine dello sport proposta, come sede di uno sfruttamento burocratico, razionalizzato, meccanizzato del corpo, non è dunque né più né meno un calco del lavoro industriale, dove l'individuo, soggetto al dominio della tecnica e della funzione specialistica, si sottomette a una direzione esterna. L'atleta è allora dipinto nella sua infelicità annoiata ed alienata, condizione che rispecchia l'immagine operaia (Rigauer, 1981: 32-40). Se lo sport nasce come promessa di restituzione all'uomo di ciò che il lavoro della macchina gli ha sottratto, ha in effetti sostenuto Adorno (2018: 68), il risultato finale pare, invece, quello di aver assoggettato la corporeità dell'uomo per finalità produttive assimilandola a una macchina.

L'omologia individuata tra lavoro e sport risiede prevalentemente in un principio di razionalità strumentale che orienta lo sforzo fisico allo scopo, traducendosi in performance, risultato, successo. Nel pieno rispetto di un'etica industriale e della sua indole quantificatrice e scienziata, classifiche e gerarchie si fondano su dati empiricamente osservabili, sul lavoro fisico, razionale, continuo, routinizzato, sulla fabbricazione del prodotto migliore (Brohm, 1978: 66-68, 106-110; Vinnai, 1980: 56-70).

Nell'organizzazione razionale e nella tecnocrazia i teorici critici scorgono la fagocitazione e il disciplinamento dell'atleta e della sua personalità. La sua attività è pianificata: ogni giorno, settimana, mese, anno prevede una programmazione funzionale al raggiungimento degli obiettivi. In auge assurgono forme di dominio tecnocratico. Così come nella produzione industriale, tecnici e specialisti analizzano e pianificano i processi di produzione più promettenti. Allenatori, preparatori atletici, psicologi applicano il loro sapere esperto per generare le migliori performance possibili, con l'ausilio di modelli scientifici e standard misurabili. La tecnica si insinua a tal punto in ogni recesso del reame sportivo che vi si può scorgere uno strumento di formazione di coscienze quantitative. È così, ammonisce Rigauer (1981: 11, 56-66), che tali coscienze vengono addestrate alle mansioni di produzione industriale e interiorizzano una propensione all'ordine e alla conformità ai principi della società capitalista.

Il corpo è inteso come soggetto a un processo di taylorizzazione, quasi di mutilazione, che ricerca tecnicamente la sequenza perfetta di gesti ripetitivi e automatismi utili a ottenere il massimo risultato, mentre i gesti inutili vengono eliminati (Brohm, 1978: 105-110). Ecco che l'azione umana viene misurata e la sua



abilità parcellizzata, nel rispetto della prospettiva taylorista che individua nel miglioramento dell'abilità, nell'affinamento della capacità e della mansione la promessa di ricchezza e sviluppo. La domanda sociale è quella di migliorare sempre la prestazione, in sintonia con l'etica industriale-capitalista³.

Come nell'attività industriale capitalista, sottolinea Rigauer (1981: 19-47), il potere è dunque delegato a una élite amministrativa ristretta, a dirigenti ed esperti. Le decisioni sono appannaggio di burocrati, poco è lasciato alla libera iniziativa dell'atleta. Se tutto lo stile di vita dell'atleta, diretto dall'esterno, si modella scientificamente e deve essere adeguato alla ricerca di performance vincenti, capaci di conformarsi alle pressioni sociali al successo, l'esistenza dello sportivo non può che essere vista come una vita di rinunce, anche sul piano sessuale, e in cui prevale un certo masochismo nel preferire il duro sforzo al piacere. Non si cerca più il gusto del gioco – si ammonisce – ma ci si sottomette al lavoro orientato verso obiettivi sistemici.

La logica di mercato, rincara lo studioso tedesco, è la bussola che definisce l'orientamento. Si compete e solo chi raggiunge i traguardi migliori ne riceve profitto in termini di status sociale e di guadagni materiali. L'indole competitiva e il conflitto sono, d'altronde, caratteristiche determinanti dell'uomo irretito nella società capitalista e nel modo di produzione industriale. E allora, come nella realtà borghese-capitalista, la competizione personale e collettiva si traduce in possesso di risorse materiali e di status riconosciuto. Come nel lavoro industriale, l'enfasi si posa sul rendimento umano, l'attività dell'uomo si misura e si giudica moralmente sulla base di parametri materiali, lo status si lega alla posizione che ogni ruolo garantisce all'interno di una gerarchia definita in virtù di criteri misurabili. Le graduatorie legate alla performance sportiva prendono, non a caso, spunto dai meccanismi di creazione delle gerarchie di classe innervate da rapporti di subalternità e dominio. I successi ripetuti in ambito sportivo garantiscono approvazione, elogi, sostegno pubblico, specie da parte degli appassionati. Il motto olimpico de coubertiniano "*Citius! Altius! Fortius!*", altro non è, da questo punto di vista, che la glorificazione di valori apicali della società capitalista ispirati al progresso e alla rilevanza assoluta della produttività come unica via per il successo. E non è incidentale che la ricerca del record e della performance atletica siano gli assi centrali dello sport, attraverso cui l'abilità fisica innesta il principio di produttività nel corpo individuale (Ivi: 14-27).

³ Nello sport di squadra, in particolare, l'omologia col pensiero di Taylor e l'imprigionamento individuale sull'altare della performance sembrano all'approccio critico auto-evidenti: ognuno pone le sue abilità per la vittoria collegiale, mentre chi disattende le aspettative va incontro al discredito sociale (Rigauer, 1981: 20).

5. Sport, ideologia, repressione, socializzazione

L'approccio critico individua senza indugi nello sport novecentesco uno strumento ideologico nelle mani del capitalismo monopolistico. Vale a dire, un contenitore dell'ideologia e dei valori del mondo borghese-capitalista, oltre che un fattore di formazione della forza lavoro per il sistema produttivo. Si è integralmente all'interno della concezione marxista del rapporto tra ideologia e falsa coscienza, nella misura in cui la dimensione ideologica rinforza una visione considerata distorta della realtà, dei rapporti economici, degli interessi in gioco, consolidando così le relazioni sociali e di potere, legittimando, in ultima analisi, i vantaggi materiali della classe dominante. Vantaggi che devono apparire universali, diffusi oltre i confini di classe, frutto di uno sguardo ragionevole e non partigiano sulla realtà (Marx, Engels, 1993: 35-39).

Lo sport, allora, finisce per rappresentare un dispositivo istituzionale, di pratiche materiali e organizzative, all'interno dell'apparato sistemico di uno Stato, che diffonde l'ideologia del capitale, ovvero quella raffigurazione immaginaria del rapporto con la realtà e delle relazioni sociali che: configura il modo attraverso cui gli individui pensano alla loro condizione; fornisce spiegazioni del mondo e delle azioni al suo interno; crea un'adesione alla realtà nascondendo il lato fittizio e ingannevole delle idee veicolate; produce un assoggettamento dell'individuo, sedotto da illusioni di autonomia, ma asservito all'azione di fattori strutturali e attività materiali della società (Althusser, 1997).

In ambito sportivo, un primo nascondimento, rileva Rigauer (1981: 92), è proprio quello della netta conformità tra sport e lavoro che si cela anche nell'idea diffusa che la pratica sportiva abbia a che vedere prioritariamente con lo stile di vita. Ma, avverte Hoch (1972: 5-6), in un mondo caratterizzato dall'alienazione del lavoro e asservito alla logica dell'addestramento bellico, un uomo è pressoché obbligato a cercare nello sport una valvola di sfogo esistenziale o un luogo di consumi catartici. Difficilmente, allora, lo sport potrà essere apprezzato come gioco e piacere in sé ed essere territorio di liberazione e appagamento marcusiano.

Non è casuale, dunque, che nello sport venga colta la riproduzione ideologica dell'etica lavorativa capitalista-borghese e che esso sia considerato un fattore sovrastrutturale capace di nutrire i meccanismi repressivi inconsci della società industriale.

In primo luogo, la teoria critica non fatica a scovare nella pratica sportiva forme annidate di repressione istituzionalizzata. Come abbiamo già visto, all'alienazione prodotta da movimenti ripetitivi, monotoni, meccanizzati, sganciati dall'indole e dalla volontà estemporanea, si imputa l'incanalamento di un feroce controllo del corpo, la sua reificazione e riduzione a macchina produttiva. Si paventa, inoltre, che la dimensione educativa dello sport favorisca l'interiorizzazione da parte dei giovani dell'idea del corpo come ingranaggio industriale, disciplinato, rigoroso, devoto e rispettoso dell'autorità (Brohm, 1978: 77).



Il corpo sportivo è segnato, nell'immaginario critico, anche da una delle più traumatiche forme di repressione, quella sessuale. Come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, con un'incursione compiaciuta in territori d'indagine psicoanalitica si argomenta di una sessualità repressa, soprattutto perché l'attività sportiva richiede disciplina e controllo pulsionale. Non a caso, nel credo scientifico delle tecnocrazie sportive novecentesche si impone la proibizione all'atleta dell'attività erotica. La pulsione sessuale è sublimata – la teoria critica sostiene allora a gran voce – dall'attitudine e dal piacere masochista legato alla fatica e alla sofferenza fisica, che, nel caso di alcuni atleti, può trasformarsi in dipendenza. Una sorta di rimpiazzo autoerotico si innesterebbe nella pratica fisico-motoria, mentre l'impulso sessuale sarebbe canalizzato in un potenziale di energia utile all'attività lavorativo-sportiva (Ivi: 52-57). Questa inibizione della sessualità, che è vista albergare perfettamente nell'ideale borghese della famiglia monogamica, appare dunque un ulteriore viatico per l'interiorizzazione dell'etica del lavoro e dell'efficienza di cui la borghesia capitalista si fa portavoce. Vinnai si spinge anche oltre, lamentando la definizione nell'ambiente calcistico di un'identità sessuale maschile incompleta, di un ritardo edipico in un'epoca già caratterizzata da una figura paterna debole, della compresenza confusa e disorientante di esaltazione della virilità e parallela negazione – nel periodo puberale – del mondo femminile. Il tutto sarebbe capace di generare quello che egli considera, secondo i codici culturali del suo tempo, come una forma di rischioso disordine sessuale (Vinnai, 1970: 90-105).

Nella sofferenza fisica dell'allenamento e della gara, insiste inoltre Rigauer (1981: 90-91), oltre al disciplinamento repressivo, si incoraggia l'interiorizzazione di un'ideologia feticista della prestazione e del successo. Come intuibile dalle argomentazioni esposte nel precedente paragrafo, il duro lavoro, lo sforzo, il rigore, il progresso, la sfida al limite, il rendimento, la produttività, il risultato sono considerati parte di uno stesso impianto ideologico incisivo e solido su cui innestare con efficacia il principio del lavoro meccanizzato e la collaborazione di classe.

La teoria critica dello sport produce, in definitiva, immagini potenti della trasformazione del libero impulso al gioco in volano per costruire idee e norme culturali attraverso cui la classe superiore legittima il proprio dominio consolidando le disuguaglianze sociali del capitalismo.

La produttività è un primo principio chiave in cui l'approccio critico scova l'intesa e l'analogia tra sport e capitalismo. Lo sport, che produce performance, spettacolo vendibile, è in tal senso visto come una ratifica empirica dell'etica capitalista industriale, secondo cui la forza lavoro va spremuta per aumentare tenacemente produzione, plusvalore e profitto (Brohm, 1978: 61). L'ideale di produttività comporta evidentemente l'assillo per la creazione industriale di atleti di successo. È per questo, sentenzia Brohm, che l'allenamento razionalizzato colonizza e si impone sul corpo dell'atleta, che separato dalla sua corporeità e dal suo gesto sportivo, ne cede il controllo a procedure esterne astratte (Ivi: 62).



Allo sport moderno si imputa poi di essere sede del culto della competizione. Secondo la prospettiva critica, lo sport novecentesco socializza a una mentalità acquisitiva, che venera la vittoria e deprezza la sconfitta come umiliazione perentoria. Gli atleti competono producendo performance – la loro merce – e cercando di trarre profitto nel mercato dei risultati sportivi. Il grimaldello della competizione, ricompensata socialmente da premi e cerimonie pubbliche, diviene così strumento attraverso cui l’etica borghese colonizza lo sport e vi associa i suoi principi guida con la complicità dell’apparato statale (Keil, 1984). A questa idolatria del risultato, dell’agonismo spinto, del primato e del costante miglioramento prestazionale viene associata un’altra ideologia chiave della modernità industriale borghese, quella del progresso, e la legittimazione dell’idea stessa di dominio, su cui può trovare gioco facile la giustificazione morale della supremazia di classe e della sovranità del capitale sul lavoro e sull’uomo.

In questo orientamento che glorifica la propensione al primato e gli ordinamenti di classifica, la teoria critica vede legittimarsi l’idea della supremazia del più forte. La competizione sportiva riverbera la concorrenza alla base del modo di produzione capitalista, con la sua intelaiatura ideologica, che fa della misurabilità e della comparabilità astratta il meccanismo inevitabile della distribuzione selettiva di gratificazioni e vantaggi di status e materiali (Brohm, 1978: 59-61). La competizione si basa su valori calcolabili, e lo status di un atleta è inversamente proporzionale a quello dell’avversario, visto non nella sua umanità, ma come una posizione astratta da sconfiggere, anche eliminare, per il proprio vantaggio. Non a caso, la mitologia sportiva celebra devotamente come eroi solo gli atleti più abili.

La competizione è allora accusata dalla prospettiva critica di essere un’ideologia legittimante e falsificante, dal momento che sostiene l’idea distorta secondo cui il successo è frutto solo del talento e del duro lavoro (Hoch, 1972: 102-104). Un mito supportato dalle belle narrazioni del povero che riscatta la propria condizione grazie ai successi sportivi. La rarità effettiva di questi casi dimostrerebbe invece che nello sport, come nella società capitalista monopolista, non ci sono né pari opportunità né competizione equa. Invece lo sport promette un’uguaglianza di fondo e ad ognuno la chance di andare avanti solo sulla base del proprio merito. Questa uguaglianza formale giustifica la costituzione di classifiche e graduatorie, fondate su quello che appare il talento naturale. Eppure, dietro la retorica dell’uguaglianza e la creazione di gerarchie che vogliono presentarsi come naturali, basate su misurazioni e requisiti tecnici inappellabili, si celano opportunità disuguali di partecipazione. Lo sport, allora, evidenzia Brohm (1978: 58), socializza all’inoppugnabilità e alla legittimità dell’ordine gerarchico, del merito borghese, che si traduce nello sviluppo di una predisposizione all’accettazione acritica dell’ordine sociale e del dominio capitalista. Sotto il profilo ideologico lo sport nasconderebbe, dunque, le disuguaglianze e la necessità costante di una lotta di classe dietro il paravento menzognero della fratellanza universale e della sana competizione (Ivi: 47).



D'altronde, l'elitismo è visto dalla prospettiva critica come parte integrante dello sport, così come della società capitalista. Alla base l'idea che si diano per scontate una logica gerarchica e di mercato: gli atleti hanno uno status privilegiato, i dirigenti comandano e guadagnano, così come la maggior parte della gente ha un ruolo marginale, quello di spettatore e acquirente senza alcun vantaggio effettivo. Due le spaccature qui in essere evidenziate dagli intellettuali critici: la separazione tra pubblico e protagonisti dello sport e quella classista tra chi dirige le attività produttive e chi lavora (Hoch, 1972: 110-111).

Su quest'ultima si costruisce una legittimazione dell'autorità, quella tecnocratica di dirigenti o allenatori, reputata insindacabile. Costoro non giocano direttamente, ma sottraggono agli atleti il potere decisionale. Come nel capitalismo industriale, vi è una catena di comando, che va dai proprietari ai manager fino alla base della piramide occupata dalla forza lavoro. L'autorità non è discutibile, se si tiene al successo o alle sorti della squadra, nei cui confronti si deve mostrare lealtà (Ivi: 106). Un ideale di obbedienza e sottomissione reputato capace di ammansire la classe lavoratrice, che viene portata ad interiorizzare implicitamente simili principi.

Atleti e fan sono socializzati, ammonisce Hoch (Ivi: 79-87), a essere lavoratori e consumatori o cittadini accondiscendenti, silenziando la loro coscienza critica nel rispetto di valori novecenteschi dominanti: competizione, elitismo, nazionalismo, militarismo, sessismo, razzismo. Se si parla di nuovo oppio dei popoli, allora, è perché lo sport costruisce un ambito d'identificazione, concorrente all'appartenenza di classe, che porta ad apprezzare territori di riscatto sociale sospetti. Per questo, sostiene l'intellettuale statunitense, le ideologie che lo sport promuove, e che si rinforzano reciprocamente, dividono ed erodono la classe operaia, la sua appartenenza consapevole e la capacità di mobilitazione unitaria, attraverso molteplici linee d'identificazione divergenti. L'unico conflitto che egli considera reale e plausibile, quello tra lavoratori e capitalisti, quello che mette in gioco interessi concreti, viene sminuito ad esempio nell'identificazione con una squadra nazionale, che sorregge l'idea di patria anche in termini militari. L'identità di classe e la consapevolezza delle disuguaglianze si perdono in un'idealizzata comunità fatta di persone con opportunità, mezzi, risorse disuguali, che non sembrano avere molto in comune nella vita materiale. Si tratta di una forma di allontanamento dal conflitto di classe, afferma Hoch, per entrare nel territorio illusorio di un mitico interesse nazionale, che sostiene per giunta l'idea di uccidere in guerra lavoratori di altri paesi, silenziando il richiamo della comune appartenenza sociale.

È così, nota la teoria critica dello sport, che tra l'altro il cittadino viene socializzato a una prospettiva militarizzata del mondo, nascosta sul piano internazionale anche dalla mendace ideologia universalista e di coesistenza pacifica che eventi come le Olimpiadi promuovono sottotraccia (Brohm, 1978: 47).

La dimensione oppiacea dello sport, per la teoria critica, risiede dunque nel fatto che attraverso lo sport si dia alle persone – atleti e fan – un impegno coinvolgente capace di distogliere l'attenzione dai problemi sociali.



In definitiva, il lato catartico ed escapistico dello sport novecentesco agli occhi degli intellettuali critici sembra canalizzare energie aggressive e consentire un'illusoria fuga dalla realtà e dai suoi meccanismi produttivi. Distogliendo le stesse energie dall'opposizione contro l'ordine sociale con le sue forme di dominio, svuotando il potenziale energetico del conflitto, lo sport è accusato di essere vettore del disimpegno e di contribuire alla riproduzione della supremazia di classe (Hoch, 1972: 19). Esso promuoverebbe, in sostanza, una pacificazione tra le classi⁴, distogliendo l'attenzione dei gruppi subalterni dalla possibilità di rivendicare e combattere per la trasformazione sociale.

Non a caso, Horkheimer e Adorno (1997) identificano nella società dei consumi il potere di abbagliare la classe subordinata, spogliata delle sue armi di riflessione politica, che si illude di partecipare a un'appartenenza comune, affine, ugualitaria, inebriata dalla gratificazione fornita dalle merci.

6. Conclusioni: immagini del capitalismo monopolistico e teoria critica dello sport

L'esame degli spunti concettuali forniti dai più importanti esponenti della teoria critica dello sport offre molteplici indicazioni: ci espone una panoramica sull'organizzazione e su alcune delle caratteristiche più significative dell'industria sportiva novecentesca; ci consente di esaminare alcuni requisiti centrali del capitalismo monopolistico attraverso lo specchio dello sport, ovvero uno dei suoi principali ambiti economici; ci indica l'angolazione attraverso cui un approccio teorico – pur con alcune diversificazioni al suo interno – ha indagato la società capitalista nella sua dimensione sportiva, il modo con cui ha selezionato gli aspetti ritenuti prioritari, le questioni che ha considerato rilevanti, gli assunti di fondo e le aspettative conoscitive impiegate.

L'immagine del capitalismo monopolistico che emerge dalle analisi dei teorici critici dello sport incorpora, come abbiamo visto, molto dell'interpretazione marxista (Ingham, 2010): capitale e forza lavoro sono riuniti nella grande impresa sportiva, dove il denaro può accumularsi solo perché gli atleti-lavoratori vendono la loro attività come merce; il capitale si traduce in rapporti di potere, e il coordinamento razionale dell'attività produttiva è il modo attraverso cui questo esercizio d'autorità diviene più efficace, imponendosi sul lavoratore che vive una condizione di alienazione ineludibile; l'impresa diviene giocoforza sede di sfruttamento e territorio di conflitto fra attori economici appartenenti a classi diverse, sulla base del disuguale accesso alla proprietà, al governo dei processi produttivi, alle risorse prodotte; il commercio deve stimolare i consumi in maniera continuativa, per rimpolpare il profitto, in un mondo

⁴ Brohm (1978: 76-77) evidenzia, d'altronde, come anche l'identificazione collettiva con gli atleti vincenti saldi le masse operaie all'ordine stabilito, grazie inoltre al riparo fornito dall'idea menzognera della neutralità politica dello sport.



che fa dello sport un vettore ideologico di legittimazione delle relazioni economico-sociali e di addomesticamento delle classi subalterne.

In tutto ciò, in una società che concentra il capitale in pochi gruppi di potere, lo Stato appare, più che altro, come un comitato d'amministrazione degli affari della borghesia, per usare un'immagine celebre (Marx, Engels, 1999: 8).

Lo sport rientra così nel modo di produzione capitalista, centrato sulla produzione e scambio di merci reso possibile dal valore monetario. Questi meccanismi e l'orientamento al mercato strutturano le attività produttive e i relativi rapporti sociali, che la teoria critica considera fondati sulla divisione del lavoro, sulla sua organizzazione razionale, sulla pretesa di produttività e disciplina, sull'implacabile autorità. Ciò in un mondo caratterizzato dai principi della performance, della competizione e della gerarchia, dove l'atleta è pensato come lavoratore irretito da un lavoro meccanizzato, separato dalla sua libera esecuzione e dal possesso di buona parte degli esiti produttivi.

Lo sport è anche tacciato di essere uno degli ambiti sovrastrutturali utili a fornire legittimazione ideologica, socializzazione di fan e atleti, inibizione della coscienza critica per la conservazione dell'ordine esistente, del dominio di classe e – in alcuni casi – per il supporto degli impeti neo-coloniali del capitalismo monopolistico. La facilità con cui la dimensione sportiva si ergerebbe a strumento di raggirio risiede, d'altronde, nel suo presentarsi ingannevolmente come area depoliticizzata e del gioco, in modo da garantire la riduzione delle difese critiche.

Da rilevare, inoltre, come tra i più forti timori di buona parte degli esponenti della teoria critica dello sport vi sia l'idea che, in virtù di tutte le argomentazioni presentate, il contesto sportivo possa essere facile colonia di forze, esperienze e utilità totalitarie – come d'altronde si è verificato in più occasioni nella storia – sulla base di quell'orientamento al dominio assoluto che capitalismo e autoritarismo politico ai loro occhi condividono.

Alla base dell'approccio critico, in definitiva, si evidenzia uno sforzo analitico-emanipativo che pone la centralità sull'esigenza di liberazione dell'individuo da tutte le molteplici forme di dominio che il sistema produttivo sportivo impone. Certo, la negazione teorica del capitalismo difficilmente elabora delle alternative compiute e realistiche di riscatto. Allo stesso tempo, spesso è tutto l'impianto della modernità – e non solo le dinamiche del modello capitalista – a sembrare sotto accusa per le sue intrinseche strutture di intrappolamento dell'individuo (Gruneau, 1993: 95), così come un diverso affondo potrebbe essere tentato per individuare le specificità dell'ambito sportivo, il suo potenziale separato dalla realtà del lavoro, evitando così le trappole che possono risiedere negli eccessi di spiegazioni a volte troppo funzionalistiche (Morgan 1994).

La teoria critica dello sport rimane, comunque, un riferimento concettuale con cui fare i conti, specie per i tentativi di uno sguardo che voglia integrare la dimensione strutturale-economica e quella culturale. Ciò in un settore d'indagine che oggi ben si orienta verso l'analisi delle caratteristiche dell'industria sportiva in una società dei

consumi (Horne, 2006), e in cui le nuove leve dell'approccio marxista si confrontano con un ambito organizzato prevalentemente da logiche neoliberali e in cui i rapporti di forza tra tutti gli attori in gioco – proprietà, manager, atleti, fan, ecc. – danno vita ad articolazioni di particolare complessità (Kennedy, Kennedy, 2016)

Bibliografia

- Adorno T.W. (2018), *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi.
- Adorno T.W. (1976), *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi.
- Althusser L. (1997), *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti.
- Beamish R. (2009), *Marxism, alienation and Coubertin's Olympic project*, in B. Carrington and I. MacDonald (eds.), *Marxism, Cultural Studies and Sport*, 88-105, London & New York, Routledge.
- Beamish R. (1985), *Understanding Labor as a Concept for the Study of Sport*, *Sociology of Sport Journal*, 2: 357-364.
- Benjamin W. (2002), *I «passages» di Parigi*, Vol. I, Torino, Einaudi.
- Brohm J-M. (2017), *Théorie critique du sport. Essais sur une diversion politique*, Alboussière, QS? Éditions.
- Brohm J-M. (1978), *Sport. A Prison of Measured Time*, London, Ink Links.
- Gruneau R. (1993), *The Critique of Sport in Modernity: Theorising Power, Culture, and the Politics of the Body*, in E.G. Dunning, J.A. Maguire and R.E. Pearton (eds.), *The Sports Process. A Comparative and Developmental Approach*, Champaign, Human Kinetics.
- Hoch P. (1972), *Rip Off the Big Game. The Exploitation of Sports by the Power Elite*, New York, Anchor Books.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi.
- Horne J. (2006), *Sport in Consumer Culture*, Houndmills: Palgrave MacMillan.
- Ingham G. (2010), *Capitalismo*, Torino, Einaudi.



Jaeggi R. (2017), *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Roma, Castelvecchi.

Keil T. (1984), *Sport in Advanced Capitalism*, *Transforming Sociology Series of the Red Feather Institute*, 114.

Kennedy P. and Kennedy D. (2016), *Football in Neo-Liberal Times. A Marxist perspective on the European football industry*, London and New York, Routledge.

Lenin V. I. (1974), *L'imperialismo – fase suprema del capitalismo*, Roma, Editori Riuniti.

Marcuse H. (1967), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi.

Marcuse H. (1964), *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi.

Marx K. (2018), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Milano, Feltrinelli.

Marx K., Engels F. (1999), *Manifesto del partito comunista*, Roma-Bari, Laterza.

Marx K., Engels F. (1993), *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti.

Morfini V., Pinzolo L. (2008), *Marx e l'immaginario tra ideologia e feticismo*, in F. Carmagnola e V. Mattera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, Torino, UTET.

Morgan W.J. (1988), Adorno on sport. The case of the fractured dialectic, *Theory and Society*, 17: 813-838.

Morgan W.J. (1994), *Leftist Theories of Sport. A Critique and Reconstruction*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

Rigauer B. (2000), *Marxist Theories*, in J. Coakley and E. Dunning (eds.), *Sport Studies*, London, SAGE.

Rigauer B. (1981), *Sport and Work*, New York, Columbia University Press.

Vinnai G. (1970), *Il calcio come ideologia. Sport e alienazione nel mondo capitalista*, Bologna, Guaraldi.



Number 16 - Year IX / December 2020

ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

