

SPAZIOFILOSOFICO

3/2012



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2012 www.spaziofilosofico.it
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788 |

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

3/2012

SATURAZIONE

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, <i>L'epoca del tappo. Editoriale</i>	309
E. GUGLIELMINETTI, <i>The Age of the Plug. Editorial</i>	313

TEORIA

E. GUGLIELMINETTI, <i>La saturazione, situazione distributiva originaria</i>	319
S. CHIODO, <i>“Antitesi” versus “sintesi”: la virtuosità dell'insaturazione</i>	327
F. LEONI, <i>Mistica dell'intensità e dispositivi di saturazione</i>	335
M. PRANDI, <i>La saturazione dei concetti: un criterio per distinguere la metafora dalla metonimia</i>	341

POLITICHE

<i>Carceri e saturazione. Intervista a P. MARCENARO</i>	353
A. REGALDO, <i>Quando la saturazione è donna</i>	355

PRATICHE

A. GROSDIDIER, S. RÉTY, <i>Drowning, quels dangers dans la société de l'image ?</i>	367
D. CIAFFI, <i>Città sature</i>	377
M.C. BOSCAGGIN, <i>Pieni-di-vuoto: vuoto e spazio nella condizione giovanile oggi</i>	383
U. POZZOLI, <i>Saturazione: la missione ha qualcosa da dire?</i>	389

STUDI

J.W. WIRTH, <i>Saturated Plasticity: Art and Nature</i>	399
M. CESTARI, <i>“Vuota è la via”. Svuotare e riempire nel Daodejing</i>	411
C. CANULLO, <i>La saturazione è veramente banale? Osservazioni a margine di Jean-Luc Marion</i>	421

M. FRANCHI, <i>La saturazione nell'era delle reti sociali: dallo spazio al tempo</i>	431
D. CONSOLI, <i>Saturazione nell'ultima sfera.</i> <i>L'analisi della società globale in Peter Sloterdijk</i>	443
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	455

SATURAZIONE

L'EPOCA DEL TAPPO

EDITORIALE

Abbiamo deciso di dedicare un numero al concetto di “saturazione”, perché ci è parso che si tratti insieme di un sentimento diffuso e di un concetto sotto choc, che va ripensato. Come sentimento, la “saturazione” designa qualcosa come un averne fin sopra i capelli. Uno stato, dunque, di leggera sommersione, sufficiente però per soffocare, come nelle bellissime foto di Alban Grosdidier. Da questa condizione si esce con sbocchi d’ira improvvisa, come nel caso della saturazione verso i comportamenti immorali di molti politici; ma questa uscita non è un’uscita, e le strade alternative che trova sono sovente soltanto modi differenti di avvilupparsi ancora più strettamente nella pellicola che c’impacchetta completamente. Il soffocamento, l’assenza di futuro e di vie d’uscita, la compressione eccessiva – quando non determinano esplosioni – paralizzano e immobilizzano. “Saturazione” indica quindi uno stato di troppo pieno. Molte forze politiche sfruttano questo sentimento, facendo appello a una concezione fiscalista dello spazio, per cui così non si può più andare avanti, e occorre “svuotare la vasca”. Quest’immagine nega ogni fluidità: lo scarico non è un fatto normale, ma qualcosa che va conquistato di forza, dal momento che un tappo impedisce il deflusso. Siamo, in un senso, l’epoca del tappo, e la difficoltà delle forze progressive è legata in gran parte all’incapacità di trovare contro-immagini, che risolvano la metafora idraulica in modo convincente per tutti.

Altre volte, la “saturazione” indica qualcosa come un’impossibilità pratica, che politiche ragionevoli – sebbene con rammarico – sarebbero costrette ad assumere. Come nel caso in cui siano disponibili solo 10 dosi efficaci di vaccino contro un virus mortale, a fronte di 1000 bambini da vaccinare. Con le migliori intenzioni, non ce n’è per tutti, e politici e filosofi possono essere chiamati, nel caso, a proporre criteri (sempre a forte rischio di essere aberranti) di priorità. La crisi dello stato sociale ci mette di fronte al fatto che la coperta è troppo corta, e discutiamo di chi e come debba restarsene nudo.

Come concetto, “saturazione” individua forse la scena politica originaria. Come se il “politico” (nel senso neutro della dimensione politica: *das Politische*) – da sempre – fosse determinato dall’essere posti di fronte a uno stato di penuria e sovraffollamento, e consistesse nella scommessa che è possibile darvi risposta. Tramite la guerra e l’occupazione di spazi altrui, di primo acchito. Tramite la pace, in seconda e ultima istanza.

In senso politico, la “saturazione” sarebbe dunque la situazione distributiva originaria. Si deve distribuire quello che non c’è. Come una distribuzione possa nascere da una saturazione, è il problema del “politico”, e Destra e Sinistra si dividono sulla risposta da dare a questa domanda. Entrambe, in modo del tutto differente, cercano di *trovare* le risorse che non ci sono, e “trovare” è – proprio per questo – un verbo identificativo dell’attività politica. La politica è in fondo una forma del trovare.

Ma quale ontologia, se ce n'è una, corrisponderebbe a questo trovare? Non quella della potenza e dell'atto, del genere e della specie. Che, come si potrebbe osservare, non ha mai problemi di spazio. Lo spazio vuoto di un genere, è riempito perfettamente e senza residui dalle differenze specifiche, come una cucina componibile si adatta perfettamente a una parete. L'ontologia dell'atto e della potenza si lascia esprimere bene dal verbo *to fit*. Un'altra ontologia, che avesse innanzitutto che fare col "troppo", dovrebbe farla finita con questo *fitness*, reinterprestando in questa direzione l'indicazione aristotelica per cui l'essere non può essere un genere. Il che – tradotto nei nostri termini – potrebbe significare qualcosa come: non c'è spazio vuoto abbastanza; le differenze non articolano uno spazio vuoto ma insistono su uno spazio già pieno, talché ci possono "stare" solo contando due volte. A una condizione di sovraffollamento, dovrebbe quindi corrispondere a sua volta un'ontologia in stato di compressione, una metafisica allo stretto.

"Saturazione" si dice – filosoficamente – in molti modi. Si tratta – per fare solo qualche esempio – di un concetto chiave di Frege: «L'enunciato "Cesare conquistò la Gallia" può essere scomposto in "Cesare" e "conquistò la Gallia". La seconda parte è insatura (*ungesättigt*), reca con sé un posto vuoto e solo quando questo posto vuoto è riempito da un nome proprio o da un'espressione che fa le veci di un nome proprio si ottiene un senso conchiuso. Io chiamo anche qui "funzione" il significato della parte insatura. In questo caso l'argomento è Cesare»¹.

"Saturazione" è anche una categoria dell'estetica del cinema deleuziana: «Il quadro è dunque inseparabile da due tendenze, verso la saturazione (*saturation*) o la rarefazione»². Come «*repleteness*», è un concetto importante dell'estetica di Goodman³. Più di recente, l'idea di "saturazione" svolge un ruolo importante nella fenomenologia di Marion: «Diventa allora possibile prendere in considerazione c) i fenomeni saturi (*les phénomènes saturés*), in cui l'intuizione sommerge sempre l'attesa dell'intenzione»⁴. Peter Sloterdijk parla di «fase di saturazione (*Sättigungsphase*)»⁵ in un'accezione filosofico-politica.

Risalendo più indietro, "saturazione" è – ovviamente – un concetto di filosofia della chimica, come ad esempio nella *Logica* di Hegel⁶.

¹ G. FREGE, *Funktion und Begriff* (1891), in ID., *Kleine Schriften*, hrsg. von I. Angelelli, Olms, Hildesheim 1967, p. 134; trad. it. E. Picardi, *Senso, funzione e concetto*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 15.

² G. DELEUZE, *Cinéma 1: L'image-Mouvement*, Éd. de Minuit, Paris 1983, p. 23; trad. it. J.-P. Manganaro, *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984, p. 25.

³ N. GOODMAN, *Languages of Art* (1968), Oxford U.P., London 1969, p. 230; trad. it. F. Brioschi, *I linguaggi dell'arte*, il Saggiatore 2008, p. 199. Qui, come più tardi in Deleuze, si trova la coppia saturazione/rarefazione.

⁴ J.-L. MARION, *Étant donné*, PUF, Paris 1998 [1ª ed. 1997], p. 314; trad. it. R. Caldarone, *Dato che*, SEI, Torino 2001, p. 277.

⁵ P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005, p. 22; trad. it. S. Rodeschini, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006, p. 39.

⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, *Die objektive Logik*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Meiner, Hamburg 1978, p. 212; trad. it. A. Moni, riv. C. Cesa, *Scienza della Logica*, t. I, Laterza, Bari 1968, pp. 398-399. [L'espressione di Hegel è: «zu einem Maaße der Sättigung (in una misura di saturazione)»].

Tenendo queste elaborazioni sullo sfondo, e talora proseguendole esplicitamente, gli articoli di questo numero si caratterizzano complessivamente per una maggiore accentuazione del *côté* storico-sociale della categoria: “saturazione” dunque non tanto come pienezza o riempimento, quanto piuttosto come sofferenza e dolore. Il paradosso è che, pur in questa accezione negativa, la “saturazione” non appare qui in primo luogo come qualcosa da eliminare, seguendo la via di aferesi tagli e decrescite, quanto piuttosto come una risorsa. Come se solo per la via lunga della saturazione fosse possibile guadagnare un’idea più radicale di distribuzione e di democrazia. La saturazione porta la guerra. La pace – che è il suo contrario – avviene però nel medesimo luogo, come uscita senza uscita dalla condizione di soffocamento. Per questo il destino di spazi piccoli e fin troppo saturi, come quelli di Israele e della Palestina, appare come la chiave interpretativa fondamentale del nostro futuro. Giunti, per dir così, alla fine delle terre, gli spazi – che mancano – non possono più essere conquistati, ma vanno in certo modo inventati. *Trovare* spazi, come trovare risorse, è dunque diventata la parola d’ordine del “politico”. Come ciò possa accadere non solo tramite tagli e redistribuzioni, e tanto meno tramite conquiste ed espulsioni, ma tramite uno spazio aumentato, una realtà aumentata, è il rompicapo che abbiamo di fronte.

Enrico Guglielminetti

THE AGE OF THE PLUG

EDITORIAL

We have decided to devote this issue to the concept of “saturation” because we think that saturation is both a widespread feeling and a concept under shock, a concept that must be rethought. As feeling, “saturation” designates something like being fed up. It is a condition of light submersion that is however sufficient to make one drown, as in the beautiful photographs by Alban Grosdidier. One can exit this condition through sudden fits of rage, as in the case of saturation with respect to the immoral behaviors of many politicians. This exit is not an exit, though, and the alternative routes it finds are often nothing else than different ways of becoming entangled even more tightly in the film that wraps us up entirely. When they do not cause explosion, then suffocation, absence of future and exit ways, and excessive compression paralyze and immobilize. “Saturation” indicates a condition of too much fullness. Many political groups take advantage of this feeling by resorting to a physicist conception of space according to which one can no longer continue in this way, and one needs to “empty out the tub.” This image denies all fluidity: the dumping is not a normal fact but rather something that must be conquered by means of force since a plug prevents drainage. We are, in a sense, the age of the plug; the difficulty experienced by progressive forces is due, for the most part, to the inability of finding counter-images capable of solving the hydraulic metaphor in a way that is convincing for all.

Other times “saturation” means something like some sort of practical impossibility that reasonable politics are forced to assume, albeit regretfully. As if there were only ten dosages of vaccine against a deadly virus when there are a thousand children to inoculate. Even with the best intentions, there are not enough vaccines, and in this case politicians and philosophers may be called to propose criteria (always with the risk of aberration) of prioritizing. The crisis of the welfare state confronts us with the fact that the blanket is too short, and we debate about who should remain naked and how.

As a concept, “saturation” perhaps identifies the originary political scene. As if the “political” (in the neutral sense of the political dimension, *das Politische*) had been determined, ever since the beginning, by a confrontation with paucity and overcrowded conditions, and consisted in the wager that finding a solution is possible. At first, the answer is through war and the occupation of others’ spaces. Subsequently and ultimately, it is through peace.

In this political sense, “saturation” would be the originary distributive condition. One must distribute that which is not there. The problem of the “political” is how distribution can emerge from saturation. The left and the right are divided in terms of how to answer such a question. In a completely different manner, they both try to *find* resources that are not there. Precisely because of this, “to find” is a defining verb for political activity. Ultimately, politics is a form of finding.

What ontology, if any, would correspond to such finding? Not the ontology of potency and act, of genus and species. This ontology, as one could remark, has no problems with space ever. The empty space of the genus is filled, perfectly and without residues, with specific differences, as a custom-made kitchen perfectly fits a wall. The ontology of act and potency is well expressed through the verb “to fit.” Another ontology, one that has to do with the “too much,” would have to do away with *fitness*, thereby reinterpreting in this direction Aristotle’s remark that being cannot be a genus. When translated into our terms, this would mean something like: there is no space that is empty enough. Differences do not articulate an empty space; rather, they stand on a space that is already full, so that they can stand there only by counting twice. An overcrowded condition would therefore have to be matched with an ontology in the state of compression, with a metaphysics in tightness.

Philosophically, “saturation” can be said in many ways. For example, it is a fundamental concept in Gottlob Frege: “The statement ‘Caesar conquered Gallia’ can be decomposed into ‘Caesar’ and ‘conquered Gallia.’ The second part is unsaturated (*ungesättigt*), carries within itself an empty space, and only when such an empty space is filled with a proper noun or an expression that functions as a proper noun can one have a complete sense. I call “function” the meaning of the unsaturated part. In this case, the argument is Caesar.”¹

“Saturation” is also a category within Gilles Deleuze’s aesthetics of film. “The frame is therefore inseparable from two tendencies: toward saturation or toward rarefaction.”² As “repleteness,” it is an important concept in Nelson Goodman’s aesthetics.³ More recently, the idea of “saturation” plays an important role in Jean-Luc Marion’s phenomenology: “it becomes thus possible to consider c) saturated phenomena (*les phénomènes saturés*), in which the intuition always submerges the expectation of the intention.”⁴ Peter Sloterdijk speaks of a “stage of saturation (*Sättigungsphase*)”⁵ in a philosophical-political sense.

If we go further back in time, “saturation” is a concept in philosophy of chemistry, for example in Hegel’s *Logic*.⁶

Keeping these reflections on the background, and sometimes explicitly following up on them, the essays contained in this issue are overall characterized by a greater emphasis on the historical-social side of the category—“saturation” not so much as fullness or completion but rather as suffering and pain. The paradox is that, despite this negative nuance, “saturation” appears not as something to be eliminated (following the

¹ GOTTLLOB FREGE, *Funktion und Begriff* (1891), in *Kleine Schriften*, ed. I. Angelelli (Hildesheim: Olms, 1967), p. 134.

² GILLES DELEUZE, *Cinéma 1: L’image-Mouvement* (Paris: Éd. de Minuit, 1983), p. 23.

³ NELSON GOODMAN, *Languages of Art* (London: Oxford University Press, 1969), p. 230. Here one can find, as later in Deleuze, the pair saturation/rarefaction.

⁴ JEAN-LUC MARION, *Étant donné* (Paris: PUF, 1998), p. 314.

⁵ PETER SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005, p. 22.

⁶ See GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, *Die objektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11 (Hamburg: Meiner, 1978), p. 212. Hegel’s expression is: “zu einem Maaße der Sättigung (in a measure of saturation.”

path of apheresis, cuts, and decreases) but rather as a resource. As if only through the long path of saturation could one gain a more radical notion of distribution and democracy. Saturation brings war. Peace, which is the opposite of war, occurs in the same place, as an exit with no exit from the condition of suffocation. For this reason, the destiny of spaces that are small and too saturated, such as those of Israel and Palestine, appears as the fundamental hermeneutic key for our future. Once we arrive, as it were, at the end of lands, spaces (which are lacking) can no longer be conquered; rather, they need to be invented. *To find* spaces, as well as to find resources, has become one of the privileged words of “the political.” How this can happen not through cuts and redistributions alone and even less through conquests and expulsions but through an increased space, an augmented reality—this is the puzzle that is facing us.

Enrico Guglielminetti

(Translated by Silvia Benso)

TEORIA

Enrico Guglielminetti

LA SATURAZIONE, SITUAZIONE DISTRIBUTIVA ORIGINARIA

Abstract

The essay is a short theological-political treatise that, on the basis of an interpretation of Christianity as religion of the addition, proposes a reading of the political situation in terms of the categories of saturation, addition, and distribution. Faced with the crisis of the social welfare state, the author advances a definition of saturation as originary distributive situation. Distribution does not emerge out of the availability of the surplus but, on the contrary, out of the impossibility of satisfying everyone's needs. Politics, which today is called to solve the puzzle of finding resources that are inexistent, is in search of theoretical models capable of supporting its effort. Through the retrieval, among other things, of Scotus' model of a nimia communitas, the ontology of the addition wishes to offer some helpful tools to this task.

1. Non ci può stare

Si è parlato fin troppo, il più delle volte con toni poco commendevoli, di “radici cristiane” dell’Europa. È indubbio che il cristianesimo abbia dato il suo contributo alla costruzione della civiltà europea, ma non è molto chiaro come questo apporto possa oggi essere portato come offerta gradita per tutti. L’attualità del cristianesimo potrebbe consistere – dal punto di vista filosofico – nella sua maniera di porre e di trattare il problema della saturazione.

Si narra che Agostino meditasse sul mistero della Trinità in riva al mare. Un bambino, che in realtà era un angelo, giocava a riempire d’acqua una buca con una conchiglia (o un guscio, o un cucchiaino). Richiesto da Agostino che cosa facesse, il bimbo disse che voleva svuotare il mare e metterlo tutto in quella buca. Avendogli spiegato Agostino che ciò era impossibile, il bimbo avrebbe risposto: è più facile che tutto il mare entri in questa piccola buca, piuttosto che la tua mente possa contenere il mistero della Trinità. Del racconto¹, si dà di solito un’interpretazione morale: l’angelo richiama il grande

¹ Il racconto è del tutto leggendario e senza fondamento storico. Cfr. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'ange. Une légende médiévale*, in AA.VV., *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri De Lubac*, vol. II: *Du moyen âge au siècle des lumières*, Aubier, Paris 1964, pp. 137-149. Da un lato Marrou, in riferimento al carattere leggendario dell’episodio, ritiene che non si possa che «deplorare la lunga popolarità di questo episodio leggendario» (*ibidem*, p. 137), dall’altro però, in riferimento al carattere popolare della vicenda, riconosce che essa «tocca gli strati più profondi dell’immaginazione umana e in qualche modo i suoi archetipi permanenti» (*ibidem*, p. 149). Come noto, l’iconografia relativa all’episodio è vastissima. È possibile farsene un’idea piuttosto precisa consultando il sito

teologo all'umiltà. Ma è possibile darne un'interpretazione ontologica. Il bambino fornisce la soluzione del mistero nell'atto stesso in cui ne dichiara l'incomprensibilità. La Trinità – come la buca – contiene più di quanto non possa. Se questo è vero, il cristianesimo – e su suo influsso l'Europa – sembra fondarsi logicamente su un'idea diversa di spazio, come se un ampliamento interno fosse possibile, come se una cosa (il mondo o Altri) occupasse il posto che mette (il posto che porta).

Il cristianesimo – secondo l'interpretazione che qui ne propongo – è la religione dell'aggiunta. I principali dogmi cristiani riguardano realtà sovraffollate, spazi supposti contenere più cose di quante ragionevolmente ce ne possano stare. Il mondo non ha luogo, e infatti è creato dal nulla: non in uno spazio già disponibile, ma in uno spazio in più. Due nature non possono stare in una stessa persona, eppure è proprio questo che afferma il dogma dell'incarnazione. Una realtà numericamente identica non può coincidere con tre realtà numericamente distinte, eppure è proprio questo il mistero della SS. Trinità. Un pezzo di pane non può essere anche il corpo di un uomo, ma è appunto questo il significato dell'eucaristia. L'intera civiltà cristiana si basa su questa sorta di *overbooking* teologico: «*Quia non erat eis locus*»².

Differentemente da quanto si potrebbe pensare, sono proprio i dogmi – non la morale – del cristianesimo, a interrogare oggi la filosofia. Alla ricerca di un contenuto universalizzabile del mito, non bisogna guardare prima di tutto ciò che nel mito è più generale, ma proprio ciò che nel mito delle differenti tradizioni religiose è incomunicabile.

Il nucleo filosofico dell'aggiunta, emerge con chiarezza dal dogma cristiano. Si tratta di un'esperienza – ben prima che di una teoria – generativa ancor oggi di speranza per tutti. La “grazia” sarebbe questa esperienza dell'impossibile, che ci permetterebbe di fare spazio a quello che non ne ha, incoraggiando tutti a cercare una via d'uscita dal carcere della saturazione.

2. Distribuire quello che non c'è

Il 17 ottobre del 2009 il Consiglio dei Ministri delle Maldive si è riunito sott'acqua. L'innalzamento del livello degli oceani rischia infatti di sommergere l'arcipelago. È un'immagine forte del paradigma della saturazione: lo spazio non c'è. Le isole dell'evasione rischiano di diventare una trappola.

Nel cimitero ebraico di Praga, non c'è più spazio da distribuire. Le lapidi si affastellano l'una sull'altra. È come se l'ebraismo del ghetto fosse stato costretto da sempre a pensare un'aggiunta. Diversamente da quello della diaspora e disseminazione, ch'è apparentato piuttosto con l'elemento del mare, l'ebraismo del ghetto è alle prese con il rompicapo di far stare quello che non ci può stare. In fondo, il metodo del commento altro non è che un metodo dell'aggiunta, che fa convivere nello *stesso* luogo del testo – e senza mai scostarsi in nulla da esso – innumerevoli racconti, interpretazioni

http://www.cassiciaco.it/navigazione/iconografia/tematiche/trinita/02_spiaggia.html – ultimo controllo 27 settembre 2012.

² Lc 2,7.

e riprese. La religione dell'esodo, della libertà, e prima ancora dell'uscita dalla propria terra da parte del padre Abramo, sembra dunque essere in solido la religione degli spazi strettissimi, come se la libertà e la vocazione all'universale, di cui qui è questione, mirassero a realizzarsi da sempre in un'espansione senza estensione, per così dire. La Terra Promessa è povera di spazio, e chissà se qui non sia leggibile un simbolo importante. (In negativo: 1600 nuove case a Gerusalemme est bastano per fare esplodere la rivolta).

L'Europa – il continente piccolo – è debitrice di questa esperienza. In Europa, Stati lingue poteri si affastellano. La distribuzione, a ben vedere, è sempre stata una mossa secondaria per l'europeo, una specie di astuzia. Già nel Medio Evo, il potere del papa e quello dell'imperatore (ma le coppie potrebbero moltiplicarsi) hanno trovato la via della distribuzione come sottoprodotto politico di una co-localizzazione e saturazione tendenziali. Com'è noto, non possono esserci *due* soli a illuminare la terra, eppure è proprio questa l'immagine che usa Dante³.

Esempi meno estremi di questa tendenza alla co-localizzazione sono tra gli altri le forme di *co-housing* o di *car pooling* o di riutilizzo (anche artistico) dei materiali: esempi di buone pratiche, che ci avvertono che qui non si tratta solo di un problema, ma anche di un abbozzo di soluzione. Forse dobbiamo imparare dai giocolieri, che ci fanno sorridere proprio perché risolvono il problema *impossibile* di tenere in mano un numero di palline superiore a quello che potremmo immaginare. La virtù che deve soccorrci è quella della pazienza, dei piccoli passi: si tratta dell'enorme fatica di realizzare movimenti piccolissimi sul posto per creare un po' di vuoto dove c'è pieno: e proprio questo, in fondo, è lo "speculativo".

La crisi dello stato sociale evidenzia in pieno lo scacco della distribuzione, che è impossibile ma necessaria. Non si può distribuire quello che non c'è, e proprio per questo gli economisti affermano che senza crescita non c'è distribuzione. Il discorso – giocato com'è nei termini massicci di una fisica dello spazio e delle risorse – rischia però di essere pericoloso. Quando la coperta è troppo corta, c'è sempre qualcuno che resta con i piedi e il corpo allo scoperto, e sappiamo anche chi è. L'economia deve dunque interloquire con la politica, che non ha solo una funzione di re-distribuzione di spazi e risorse, ma, oggi più che in passato, una funzione d'invenzione di spazi e risorse. Ciò che l'economia esternalizza come crescita, la politica dovrebbe internalizzarlo come aggiunta. In un certo senso è vero: si distribuisce sempre solo quello che *non* c'è, e qualche volta l'economia politica deve assomigliare di più a una distribuzione evangelica dei pani e dei pesci, piuttosto che non a una semplice suddivisione delle fette di una torta. Il "politico" è forse innanzitutto un *trovare*, e il verbo "trovare" occupa non a caso un posto di rilievo nel lessico della politica: le risorse *si trovano*. (Che in ciò sia implicito un rischio di degenerazione della politica, è chiaro).

³ «*Duo luminaria magna*» (DANTE, *Monarchia*, III, I, 5, in ID., *Opere minori*, t. II, a cura di P.V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini e F. Mazzoni, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, pp. 434-435). «Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,/due soli aver, che l'una e l'altra strada/facean vedere, e del mondo e di Deo» (*Purg.* XVI, 106-108).

3. Categorie del “politico”

Il contributo che la filosofia teoretica può dare alla politica consiste nell’offerta di categorie. Ponendosi al limite del politico, la filosofia può indagare se vi siano effetti di ricaduta della riflessione metafisica sulla sfera del “politico”. È quanto qui cerco di fare con l’introduzione delle nozioni di “saturazione” e di “aggiunta”. Se una ricaduta dovesse esserci, questo potrebbe però essere il segno che la stessa metafisica ha, originariamente, una dimensione politica. In forza di questa, la filosofia può forse aspirare a una funzione politica *indiretta*, vale a dire a una funzione di *interpretazione* generale e dunque anche di orientamento della politica, che continua peraltro necessariamente a fare il proprio corso secondo logiche interne.

Definisco “saturazione” la situazione in cui uno spazio – già riempito totalmente – viene sollecitato a un riempimento ulteriore. In questo caso, diciamo che lo spazio in questione è in stato di saturazione, dovendo contenere più di quanto non possa.

In uno stato di saturazione, la distribuzione di spazi risulta impossibile. A meno infatti di conquistare con la violenza altro spazio, non restano all’interno spazi ulteriori da distribuire (non parlo di tagli e redistribuzioni).

In questo caso, la distribuzione, come categoria del “politico”, è messa fuori gioco. Se dunque il “politico” fosse essenzialmente distribuzione, il “politico” sarebbe messo fuori gioco, nello stato di saturazione. Ma il “politico” è solo generalmente e di regola, e non per essenza, distributivo.

Che lo sia generalmente, appare per esempio dalla fondamentale importanza che la distribuzione del potere (legislativo esecutivo giudiziario) ha nella sfera politica. Che non lo sia essenzialmente, appare proprio dallo stato di saturazione, cioè dal “caso serio”.

Il “politico” è una forma di conquista di spazio, quando non c’è spazio. Ma la conquista fisica di spazio, o la conquista di spazio tramite la guerra, resta ancora nella logica della distribuzione. Proprio perché si tratta di distribuire, e ciò non è più possibile nello spazio a disposizione, si aggrediscono territori confinanti o si fondano colonie. L’essenza del “politico” si comprende però *alla fine delle terre*, per dir così, cioè nella situazione aporetica di dovere fare spazio senza poter conquistare nuovo spazio. Questa è, secondo la mia proposta, l’essenza *pacifica* del “politico”, che definisce altresì il “politico” come *invenzione* di spazi, non come *conquista* di spazi. Un’invenzione, che non sia una semplice violenza fatta alla realtà o un’immaginazione velleitaria, ma che trovi nella realtà le leve esatte della sua trasformazione, è un’interpretazione trasformativa della realtà.

Il “politico” inventa spazi che non ci sono, e solo in subordine distribuisce (o redistribuisce) spazi esistenti (interni o esterni).

L’“aggiunta” è l’invenzione di spazio nello stato di saturazione. Un tempo di saturazione, come il nostro, ha bisogno di politiche dell’aggiunta. Le politiche della distribuzione e redistribuzione restano necessarie, ma concettualmente subordinate.

3. Nimia communitas

Si profilano così tre livelli ideali dell'azione politica: la distribuzione, la saturazione, l'aggiunta. Il primo corrisponde alla democrazia; il secondo al totalitarismo; il terzo alla pace come origine e fondamento della democrazia.

Che il paradigma della distribuzione sia decisivo in ambito politico, lo mostra per esempio quella che Bobbio ha definito la grande dicotomia di pubblico e privato:

«Si può parlare correttamente di una grande dicotomia quando ci si trova di fronte a una distinzione di cui si può dimostrare l'idoneità [...] a dividere un universo in due sfere, congiuntamente esaustive, nel senso che tutti gli enti di quell'universo vi rientrano, nessuno escluso, e reciprocamente esclusive, nel senso che un ente compreso nella prima non può essere contemporaneamente compreso nella seconda»⁴.

È interessante che qui Bobbio faccia uso esplicitamente di un linguaggio ontologico, individuando la radice teoretica del discorso politico. Lo schema è opposto a quello della saturazione, che prevede piuttosto il caso serio in cui ciascuna delle due sfere occupi o tenda a occupare l'intero spazio a disposizione. L'idea che muove le presenti considerazioni è che la saturazione, quando non sfoci nella violenza totalitaria (cosa che accade per lo più), costringa all'aggiunta, e che l'aggiunta, che ha un valore intrinsecamente emancipativo, sia l'origine, da cui discendono effetti di democrazia e (re-)distribuzione. Bisognerebbe insomma raggiungere la democrazia per il giro lungo della saturazione, per dare fondamento ed estendere la stessa democrazia. Ma perché ciò sia possibile occorre un modello ontologico diverso da quello d'impronta aristotelico-suáreziana.

L'idea che per dare fondamento alla democrazia occorra per così dire un giro lungo attraverso la saturazione, che politicamente è l'idea di Stato totale, non è aberrante solo se si adotta un modello ontologico alternativo a quello fisicalistico, che non lascia alcuna ulteriore possibilità, se non le seguenti: un ente divide lo spazio con un altro ente (o più altri enti); un ente occupa tutto lo spazio a disposizione; non c'è nessun ente (ma vuoto o pieno di essere).

Nello spirito della grande dicotomia, «la sfera del pubblico arriva fin dove comincia la sfera del privato e viceversa»⁵: «Un ente non può essere insieme pubblico e privato, e neppure né pubblico né privato»⁶. Questa distinzione giuridica tra pubblico e privato – e il discorso di Bobbio qui è politico perché giuridico –, che si converte con la distinzione

⁴ N. BOBBIO, *La grande dicotomia: pubblico/privato*, in ID., *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985, p. 3. Per distinguere Destra e Sinistra, Bobbio farà uso del medesimo impianto categoriale messo in campo a proposito della diade di pubblico e privato: «“Destra” e “sinistra” sono due termini antitetici [...]. In quanto termini antitetici, essi sono, rispetto all'universo cui si riferiscono, reciprocamente esclusivi e congiuntamente esaustivi: esclusivi, nel senso che nessuna dottrina o nessun movimento può essere contemporaneamente di destra e di sinistra; esaustivi, nel senso che, per lo meno nell'accezione forte della coppia, come vedremo meglio in seguito, una dottrina o un movimento possono essere soltanto o di destra o di sinistra» (N. BOBBIO, *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma 2004, p. 49).

⁵ N. BOBBIO, *La grande dicotomia: pubblico/privato*, ed. cit., p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

tra legge e contratto, e con quella tra diritto positivo e diritto naturale, corrisponde solo in parte all'esperienza. Che, pur distinguendo tra le due sfere, conosce sovrapposizioni anche spinte. Nelle dittature, per esempio, il confine tra pubblico e privato diviene nebbioso. E anche nei *social networks* la linea di demarcazione è alquanto porosa.

Paradossalmente, è forse proprio dall'ontologia di Duns Scoto, che di solito viene interpretata come prodromica a quella suáreziana, che possono venire utili suggerimenti al riguardo. I trascendentali disgiuntivi (finito/infinito per Scoto, pubblico/privato per Bobbio) occupano tutto lo spazio a disposizione. Ma – per Scoto – non si può dire che l'essere sia un genere, e che finito o infinito ne siano le differenze specifiche. E questo proprio perché, in tal caso, le differenze non sarebbero, in quanto le differenze specifiche che articolano un genere non appartengono al genere stesso. Se dunque l'essere non è un genere, come già sosteneva Aristotele, ciò accade – per Scoto – per la sua «*nimia communitas*»⁷, per il fatto che l'essere è *troppo* comune, cioè è comune a stesso e alle differenze che lo particolarizzano (cosa che appunto non si può dire del genere). In Scoto la distribuzione (appunto: i trascendentali disgiuntivi) prende origine da un eccesso, ed è proprio il nesso di troppo e distribuzione che può tornare oggi a essere suggestivo. Non nel senso che si distribuisca il superfluo, ma – al contrario – nel senso che la distribuzione è per aggiunta, conta cioè *due volte* la stessa cosa. In questo modo, il concetto di moltiplicazione sarebbe immanente a quello di distribuzione, sicché l'argomento che non si può dividere un'unità troppo piccola varrebbe solo astrattamente, cioè a prescindere da quell'eccesso che è generativo di distribuzione.

4. *Non c'era posto per loro*

Manca lo spazio (su questo insiste molto la Destra): non possiamo essere indifferenti ai sentimenti di paura frustrazione disperazione di chi si sente assediato dal Sert, dal campo nomadi, dalla china town, dal termovalorizzatore e – prima di tutto – dalla sua stessa povertà e mancanza di prospettive. A maggior ragione non possiamo essere indifferenti ai sentimenti di chi nei CIE, nei campi o nelle prigioni appunto ci vive.

Le politiche dello spazio sono sempre state dirimenti. Qui mi sono proposto una sorta di esperimento mentale: immagina che – pur con tutte le migliori intenzioni del mondo – non ci sia spazio a sufficienza. L'ipotesi che avanzo è che non resti solo l'opzione tra l'aggressività da una parte e il sacrificio dall'altra. Questa alternativa orizzontale tradisce una certa opprimente vocazione fisicalistica dell'etica priva di grazia (priva di spirito): Altri va sempre visto non solo come occupante (con o senza diritto) una porzione di spazio, ma anche come *non occupante spazio*. Altri *non* occupa spazio, sebbene lo occupi massicciamente.

Nel caso dell'afflusso e pressione, l'etica impone di fare passare Altri davanti a me, davanti alle istanze della sensibilità e al desiderio della felicità. L'etica del dovere ha però, mi pare, sempre un doppiofondo di grazia. L'etica del dovere & della grazia sdoppia

⁷ L'espressione si trova al § 158 di *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3*. Sul tema, è fondamentale: L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1967.

Altri, lo *stesso* Altri concreto, in Altri ch'è ente, e in Altri ch'è Bene. D'altro canto, come si potrebbe osservare, Altri non vuole mai essere un peso; anche quando di fatto lo sia, Altri – ch'è un peso – vuole tuttavia essere fuga. Come ciò sia possibile, è il rompicapo dell'etica.

Nella sua rigorosa distinzione dall'etica, da una parte, e nel suo altrettanto vincolante riferimento /libero orientamento all'etica dall'altra, la politica è chiamata all'invenzione di spazi: o riesce a dimostrare *fisicamente*, in modo convincente per gli interessati, che c'è spazio per tutti, e tanto più quanto più esplosiva sembra essere la situazione, oppure cavalca o lascia esplodere la violenza. Se c'è una differenza tra Sinistra e Destra, mi sembra sia questa⁸.

La parola d'ordine di una politica filosofica di Sinistra potrebbe dunque essere questa: Altri *non* occupa spazio; Altri occupa lo spazio che *aggiunge*.

5. L'ossessione e la grazia

Che le ossessioni, nel senso psicologico, abbiano spesso un contenuto religioso, non è casuale. L'ossessione e la grazia sembrano convergere poco ragionevolmente su una diagnosi di situazione: lo spazio non c'è. Siamo come sommersi, come nelle foto di Grosdidier. Che questo stato di soffocamento sia reale, o solo immaginario (posso avere l'impressione che una grande stanza sia troppo piena anche se c'è solo una sedia; posso sentire che non ho alcuna possibilità anche se ho “tutta la vita davanti”, e così via), non toglie che l'ossessione e la grazia affrontino di *default* il problema dell'impossibile, dunque il problema della saturazione.

La *Befindlichkeit*, la tonalità emotiva con cui questo avviene, può di volta in volta essere assai differente. Forse la saturazione è un luogo del “sacro” anche per la bivalenza strutturale del sentimento che suscita. C'è qualcosa di terrificante in questo mimetismo, per il quale ciò che sembrava uno si rivela essere due. Ma l'altra faccia del terrore è la gioia, perché dove c'era spazio solo per uno, possono essere in due (che potrebbe essere uno dei significati della nascita di Eva dalla costola di Adamo).

È molto diverso se una distribuzione nasce dalla saturazione, da una *nimia communitas*, o se invece si tratta di una distribuzione “ingenua”, come quella del genere e delle differenze specifiche. Nel secondo caso, si distribuisce quello che c'è. Lo spazio vuoto dell'essere umano si suddivide nelle due differenze, “reciprocamente esclusive e congiuntamente esaustive”, della donna e dell'uomo. Nel primo caso, si distribuisce quello che non c'è, e la distribuzione si origina dalla saturazione. In tutti i rapporti di origine (nel senso di *Ursprung*, non di *Entstehung*), una distribuzione consegue da una saturazione tramite aggiunta. C'è solo Adamo, che occupa interamente lo spazio a disposizione del genere “essere umano”. Eva si aggiunge, e proprio e solo per questo una distribuzione diventa anche possibile.

⁸ Destra e Sinistra costituiscono due risposte concorrenti al problema della saturazione. La risposta della Sinistra è l'aggiunta; la risposta della Destra il fisicalismo, che nega l'aggiunta, traendone conseguenze di aggressione o esclusione.

Oggi, in un tempo di crisi, l'idea che la distribuzione nasca *originariamente* dal “troppo”, non nel senso del superfluo ma dell'im-possibilità, può forse dare speranza. La speranza potrebbe anzi essere un modo in cui sono fatte le cose, non solo una buona intenzione, una coperta gettata pietosamente dalla volontà per coprire la nuda vita. Che ci siano troppe richieste (troppi uomini, troppi animali...) per potere accontentare tutti, è – in quest'ottica – la situazione distributiva originaria⁹.

⁹ Anche lo sviluppo del pensiero sembra scriversi del resto secondo una grammatica affine. È forse possibile ricostruire tipologicamente la storia della filosofia antica attraverso la triade di saturazione, aggiunta e distribuzione. Si incomincia con la saturazione: secondo Parmenide, l'essere non può non essere: se c'è l'essere, non può esserci null'altro. L'essere satura l'intero spazio a disposizione. Platone fa l'aggiunta, ma l'aggiunta è l'im-possibile, cioè appunto che ci stia in generale ancora qualcosa, che lo spazio totale, dato *ex hypothesi* per già riempito, ammetta un supplemento. Abbiamo così il paradosso che proprio Platone (che nel mito della statua di Glauco, così caro a Plotino, raccomanda – al livello etico della vita morale dell'anima – di scrostare e togliere via le cose aggiunte) produce, con l'idea di Bene, una metafisica dell'aggiunta. Una volta acquisita l'aggiunta, diviene – con Aristotele – possibile la distribuzione, che, rompendo ogni chiusura, si concepisce come catalogo, e inaugura propriamente una filosofia pluralista.

Simona Chiodo

“ANTITESI” VERSUS “SINTESI”: LA VIRTUOSITÀ DELL’INSATURAZIONE

Abstract

One of the points seemingly made by Genesis 3, a foundational text in Western culture, is that one of the essential conditions that guarantee human identity is the preservation of a criterion of epistemological insaturation, that is, of dualistic antithesis that, in the specific circumstance, separates Adam and Eve from the tree of knowledge of good and evil. The essay argues that the criterion of epistemological insaturation, that is, of dualistic antithesis, is one of the essential conditions to guarantee both the survival of an ontological specificity (namely, in this case human identity) and the survival of the possibility of its epistemological investigation. Conversely, the mechanism of epistemological saturation, that is, of absolute synthesis, seems potentially to bring to the extreme positions of epistemological totalitarianism and anarchism.

Consideriamo una delle pietre angolari della cultura occidentale, cioè *Genesis*: «Dio il Signore ordinò all'uomo: “Mangia pure da ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai”»¹. Uno degli elementi fondativi della cultura occidentale è una specie di divieto gnoseologico. Ma il divieto gnoseologico è infranto: «Il serpente era il più astuto di tutti gli animali dei campi che Dio il Signore aveva fatti. Esso disse alla donna: “Come! Dio vi ha detto di non mangiare da nessun albero del giardino?”. La donna rispose al serpente: “Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo mangiare; ma del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: ‘Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete’”. Il serpente disse alla donna: “No, non morirete affatto; ma Dio sa che nel giorno che ne mangerete, i vostri occhi si apriranno e sarete come Dio, avendo la conoscenza del bene e del male”. La donna osservò che l'albero era buono per nutrirsi, che era bello da vedere e che l'albero era desiderabile per acquistare conoscenza; prese del frutto, ne mangiò e ne diede anche a suo marito, che era con lei, ed egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi ad entrambi e si accorsero che erano nudi; unirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture. Poi udirono la voce di Dio il Signore, il quale camminava nel giardino sul far della sera; e l'uomo e sua moglie si nascosero dalla presenza di Dio il Signore fra gli alberi del giardino»². Adamo ed Eva non muoiono. Se l'avvertimento di messa a morte fosse letterale, e non figurato, allora Dio direbbe

¹ *Gen* 2,16-17; per le citazioni bibliche si utilizza l'edizione Nuova Riveduta (Società Biblica di Ginevra, Ginevra 2009).

² *Gen* 3,1-8.

qualcosa di falso. Ma la domanda sarebbe la seguente: potrebbe esserci una ragione per la quale Dio direbbe qualcosa di falso?

Una risposta possibile è affermativa: la ragione c'è, e ha a che fare con l'idea secondo la quale è essenziale la conservazione di una divisione rigorosa tra lo statuto ontologico umano (gli esseri umani non hanno «la conoscenza del bene e del male») e lo statuto ontologico divino (Dio ha «la conoscenza del bene e del male»). Ma perché è essenziale la conservazione di una divisione rigorosa tra l'ontologia umana e l'ontologia divina? Una risposta possibile è la seguente: la divisione rigorosa tra le prerogative umane (ad esempio l'assenza «della conoscenza del bene e del male») e le prerogative divine (ad esempio la presenza «della conoscenza del bene e del male») serve a garantire gli esseri umani, e non Dio, cioè serve a garantire la specificità identitaria umana, e non la specificità identitaria divina. Proviamo ad analizzare che cosa succede agli esseri umani in *Genesis*. In apparenza, la “sintesi” tra la condizione umana e la condizione divina ha un destino felice, e in particolare un destino gnoseologico felice: quando Adamo ed Eva “sintetizzano” l'«albero della conoscenza del bene e del male» con sé, cioè quando mangiano il suo «frutto», ottengono «la conoscenza del bene e del male», cioè sviluppano la loro dimensione gnoseologica. Ma, in sostanza, la “sintesi” tra la condizione umana e la condizione divina ha un destino infelice, perché ottenere «la conoscenza del bene e del male» significa perdere qualcosa di essenziale. In particolare, succedono tre cose. La prima è che Adamo ed Eva «si accorsero che erano nudi», la seconda è che «unirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture» e la terza è che «si nascosero dalla presenza di Dio il Signore fra gli alberi del giardino». Proviamo a ragionare sui significati possibili delle tre cose che succedono: Adamo ed Eva sembrano capire di cominciare a cambiare il loro statuto identitario («si accorsero che erano nudi»), sembrano scegliere di ultimare il cambiamento del loro statuto identitario («unirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture») e sembrano provare vergogna («si nascosero dalla presenza di Dio il Signore fra gli alberi del giardino»), che è il sentimento che segue di frequente il passaggio radicale dallo statuto identitario di partenza (ad esempio essere un essere umano degno) allo statuto identitario di arrivo (ad esempio essere un essere umano indegno)³. Adamo ed Eva sembrano arrivare a cambiare con radicalità il loro statuto identitario. E cioè: il risultato della “sintesi” tra il loro statuto identitario di partenza, caratterizzato dalla prerogativa umana di non avere «la conoscenza del bene e del male», e il loro statuto identitario di arrivo, caratterizzato dalla prerogativa divina di avere «la conoscenza del bene e del male», non è una somma che aggiunge qualcosa di importante alla condizione umana, ma una sottrazione che toglie qualcosa di importante alla condizione umana – il risultato della “sintesi” è che Adamo ed Eva perdono la loro ontologia: Adamo ed Eva non sono più chi erano perché “sintetizzare” l'«albero della conoscenza del bene e del male» con sé significa lasciare che la sua ontologia assimili la loro ontologia, cioè che la sua specificità identitaria assimili la loro specificità identitaria, che, in ultimo, non c'è più.

³ Cfr., tra gli studi filosofici, B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993; trad. it. M. Serra (con presentazione di G. Cambiano), *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007.

Allora, e ancora: potrebbe esserci una ragione per la quale Dio direbbe qualcosa di falso («Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete»)? La ragione sembra esserci, e sembra essere garantire Adamo ed Eva dal pericolo di una morte che è quasi letterale, perché significa la perdita della loro ontologia. E la loro perdita ontologica significa anche una perdita gnoseologica, perché significa perdere, insieme, la cognizione della specificità identitaria degli esseri umani, cioè di che cosa Adamo ed Eva erano, e in particolare di che cosa Adamo ed Eva erano di specifico, di unico, cioè di non assimilabile all'ontologia di chi ha «la conoscenza del bene e del male».

Sic stantibus rebus la cosa che una delle pietre angolari della cultura occidentale sembra dirci è la seguente: “sintetizzare” due controparti ontologiche significa qualcosa di infelice, e non qualcosa di felice, perché significa assimilare la prima ontologia alla seconda ontologia, cioè significa perdere la prima ontologia (la sua specificità identitaria, e la cognizione della sua specificità identitaria), e significa anche lasciare che la seconda ontologia eserciti quasi una violenza sulla prima ontologia – la cosa che *Genesi* sembra dirci è che l’“antitesi” è più promettente della “sintesi” (se Adamo ed Eva avessero scelto la relazione di “antitesi”, e non di “sintesi”, tra sé e l’«albero della conoscenza del bene e del male», allora non avrebbero perso la loro specificità identitaria, e la sua cognizione), cioè che l’insaturazione (identitaria e gnoseologica) è più promettente della saturazione (identitaria e gnoseologica).

Proviamo ad astrarci da *Genesi*, e a immaginare una situazione nella quale ci sia una relazione analoga alla relazione che c’è tra Adamo ed Eva (che rappresentano la dimensione ontologica della particolarità, della limitatezza, della realtà) e l’«albero della conoscenza del bene e del male» (che rappresenta la dimensione ontologica dell’universalità, dell’illimitatezza, dell’idealità). La critica di Neri a Banfi ci dà un caso esemplificativo istruttivo. Potremmo dire che l’errore che Neri attribuisce a Banfi è la “sintesi” dell’ontologia della particolarità con l’ontologia dell’universalità, e l’assimilazione, violenta, della prima alla seconda: «Di fatto l’impegno per un maggior realismo pratico [...], la volontà di risolvere concretamente la crisi storica, comporta l’abbandono del dualismo tra l’ideale (irrealizzabile) e il reale, quindi l’abbandono di quel trascendentale che Banfi aveva inteso come distanza radicale tra l’assoluto e il finito»⁴ (Neri critica il cambiamento della posizione di Banfi tra gli scritti degli anni Venti e gli scritti degli anni Quaranta). In particolare, secondo Neri «l’abbandono del dualismo tra l’ideale (irrealizzabile) e il reale» e della «distanza radicale tra l’assoluto e il finito» significa «l’assolutizzazione dell’umano e l’imprigionamento antropomorfo del divino»⁵. Ancora, potremmo dire che «l’assolutizzazione dell’umano» è la “sintesi” della dimensione «uman[a]» (particolare) con la dimensione «assolut[a]» (universale). E, ancora, il risultato della “sintesi” è infelice. In particolare, potremmo credere che il meccanismo al quale le parole di Neri su Banfi fanno riferimento sia il seguente: assumiamo un «ideale» (che secondo Banfi è il comunismo, ma che può essere un «ideale» qualsiasi), e «l’ideale» è di necessità «l’assoluto», perché è *absolutus*, “sciolto dalla” dimensione ontologica dell’effettività, della concretezza, della praticità e della storicità, cioè “sciolto dalla” dimensione ontologica della particolarità. Ma pensiamo che «l’ideale» sia «realizzabile», e

⁴ Vedi l’intervista a G.D. Neri pubblicata in “Informazione filosofica”, 19 (1994), p. 13.

⁵ G.D. NERI, 1945: *un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, in “aut aut”, 214-215 (1986), p. 65.

non «irrealizzabile», cioè trasferibile al «reale», e non intrasferibile al «reale». E, soprattutto, agiamo di conseguenza: se troviamo qualcosa di «reale» che fa attrito, allora forziamo la cosa «reale» che fa attrito nel nostro «ideale», cioè assimiliamo la realtà dell'effettività, della concretezza, della praticità e della storicità all'idealità. Ma assimilare la realtà all'idealità, cioè l'ontologia della particolarità all'ontologia dell'universalità, non è possibile, *Genesis docet*, perché la relazione tra la prima e la seconda è fondata su un dualismo rigoroso, che garantisce l'esistenza di entrambe, e in particolare l'esistenza della prima. Allora, agiamo con la violenza necessaria a provare a fare una cosa che non è possibile fare: mettiamo a sistema la “sintesi” del «reale» con «l'ideale», cioè istituimo un *totalitarismo*, che ha l'obiettivo di “sintetizzare” la dimensione ontologica della particolarità (che ha imperfezioni, contraddizioni, autocontraddizioni) con la dimensione ontologica dell'universalità (che non ha imperfezioni, contraddizioni, autocontraddizioni) – il totalitarismo ha l'obiettivo di saturare qualcosa di insaturabile (e la sua insaturabilità è la ragione della violenza del totalitarismo), e, soprattutto, qualcosa che non è comunque da saturare, e che è la diversità tra due controparti ontologiche che possono continuare a esistere, ad avere una relazione positiva e a essere un oggetto di cognizione se la specificità identitaria della prima non è “sintetizzata” con la specificità identitaria della seconda.

E che cosa potrebbe significare parlare di «imprigionamento antropomorfo del divino»? Potremmo credere che significhi continuare a parlare di “sintesi”, ma della “sintesi” opposta alla “sintesi” che fonda il totalitarismo: «l'imprigionamento antropomorfo del divino» potrebbe significare “sintetizzare” la dimensione ontologica dell'universalità (dell'illimitatezza, dell'idealità) con la dimensione ontologica della particolarità (della limitatezza, della realtà) – «l'imprigionamento antropomorfo del divino» potrebbe significare la “sintesi” che fonda l'*anarchismo*. Se “sintetizziamo” l'ontologia dell'universalità (l'ontologia «divin[a]») con l'ontologia della particolarità (con l'ontologia «antropomorfic[a]»), allora perdiamo la specificità identitaria dell'idealità, che assimiliamo alla specificità identitaria della realtà. Il dizionario etimologico ci dice che l'“anarchia” è la «negazione» (*an*) della scelta di «principiare, precedere, esser cagione, signoreggiare, governare onde *arche* principio, *archon* signore governante». E la «negazione» «di principio, di causa, di principe, di governo» è il risultato della “sintesi” dell'universalità dell'idealità con la particolarità della realtà: “sintetizzare” la prima con la seconda significa perdere la specificità identitaria dell'idealità universale, e, insieme, le sue prerogative, tra le quali la capacità, essenziale, di agire da *arche*, cioè da “principio” della realtà particolare, che non deve “sintetizzare” l'idealità universale con sé, viceversa perde la possibilità di avere un “principio” direttivo (che è un “principio” che ha la capacità di dirigere, ma non di totalizzare, perché, ancora, è diviso con rigore dalla realtà particolare che non satura, e della quale è quasi a servizio). Proviamo a esemplificare. Siamo un particolare «reale» (ad esempio un insieme di persone) e scegliamo di “negare”, cioè di non assumere, un universale «ideale», cioè scegliamo di “sintetizzare” «l'ideale» con «il reale», di saturare «l'ideale» attraverso «il reale». La ragione della nostra scelta è che non vogliamo che qualcosa agisca da “principio” delle nostre identità e delle nostre azioni, perché vogliamo avere la massima libertà possibile. Allora, la “sintesi” dell'«ideale» con «il reale», cioè la saturazione dell'«ideale» attraverso «il reale», è la nostra strategia di superamento dell'idealità universale: siamo “anarchici” perché “neghiamo” la condizione

alla quale il “principio” può esistere – siamo “anarchici” perché “neghiamo” la possibilità di esistenza di due controparti ontologiche, che sono la particolarità «reale» e il suo “principio”, cioè l’universalità «ideale», attraverso la riduzione della seconda alla prima, cioè attraverso l’assimilazione della specificità identitaria dell’«ideale» (insieme con le sue prerogative e con le sue capacità) alla specificità identitaria del «reale» (insieme con le sue prerogative e con le sue capacità). Ma la domanda è la seguente: abbiamo la libertà massima possibile (che è la ragione della nostra scelta)? La risposta possibile è che abbiamo di sicuro una libertà notevole (non abbiamo un “principio” che dirige le nostre identità e le nostre azioni), ma non è altrettanto sicuro che la libertà che abbiamo è la libertà massima possibile: non avere un “principio” significa, anche, non avere uno strumento essenziale per capire, attraverso una comparazione tra la specificità identitaria «reale» e la specificità identitaria «ideale», chi siamo già e chi non siamo ancora (cosa che non coincide con «l’ideale», ma che è visibile nello spazio che distanzia «l’ideale» dal «reale»), cioè quali nostre possibilità identitarie sono già attuali e quali nostre possibilità identitarie non sono ancora attuali (cosa che non coincide con «l’ideale», ma che è visibile nello spazio che distanzia «l’ideale» dal «reale») – non avere un “principio” significa, anche, non avere uno strumento essenziale per sviluppare le nostre identità e le nostre azioni, che, anche se non possono arrivare a coincidere con la perfezione dell’idealità universale, possono, comunque, arrivare a correggere una serie di imperfezioni della realtà particolare. Allora, la ragione per la quale l’“anarchismo” non ci dà la libertà massima possibile è che non dà visibilità al numero massimo possibile di scelte (che sono visibili, viceversa, nello spazio di comparazione del «reale» con «l’ideale»), tra le quali ci sono scelte che possono arrivare a essere le nostre scelte, cioè identità e azioni, più sviluppate, che possono arrivare a essere le nostre identità e le nostre azioni.

Sic stantibus rebus il totalitarismo e l’anarchismo sembrano essere fenomeni opposti caratterizzati da una genesi che ha qualcosa di identico: il superamento dell’“antitesi” tra due controparti ontologiche attraverso la loro “sintesi”, cioè il superamento del dualismo – il superamento dell’insaturazione. Allora, l’insaturazione tra la controparte particolare (che è la realtà) e la controparte universale (che è l’idealità) sembra garantire sia che la prima non sia soppressa dalla seconda (che è la cosa che succede nei totalitarismi) sia che la seconda non sia soppressa dalla prima (che è la cosa che succede negli anarchismi).

Genesis sembra anche dirci qualcosa che ha a che fare con la virtuosità dell’insaturazione gnoseologica, che sembra essere fondativa, cioè che sembra fondare le insaturazioni sulle quali abbiamo ragionato. La “sintesi” che Dio vieta ad Adamo e a Eva è gnoseologica: «dell’albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai». Che cosa può significare il divieto di “sintesi” gnoseologica, di saturazione gnoseologica? Proviamo a fare un esempio che ha a che fare sia con l’esercizio gnoseologico sia con il totalitarismo. E cioè: proviamo a ragionare sull’assunzione di un *habitus* gnoseologico totalitario. Abbiamo un pensiero particolare che crediamo essere universale (ancora, “sintetizziamo” la natura del particolare con la natura dell’universale, saturiamo la natura del particolare attraverso la natura dell’universale). Il pensiero che abbiamo è che l’individuo X sia colpevole di omicidio. E arriviamo ad assumere un *habitus* gnoseologico totalitario, che ci fa credere che il pensiero che abbiamo sull’individuo X saturi il suo statuto identitario, nel modo

seguito, che è frequentissimo: prima, formuliamo il pensiero $P_{(X)}$, secondo il quale l'individuo X è colpevole di omicidio, sulla base delle informazioni che abbiamo, poi parliamo con altri individui e, se c'è coerenza tra il nostro pensiero $P_{(X)}$ e i loro pensieri, allora usiamo la coerenza da criterio di legittimazione (consapevole o inconsapevole) dell'assunzione di un *habitus* gnoseologico totalitario. E cioè: se secondo la totalità degli individui l'individuo X è colpevole di omicidio, allora l'individuo X è colpevole di omicidio, cioè il nostro pensiero $P_{(X)}$ satura il suo statuto identitario. La conseguenza, pericolosissima, dell'assunzione di un *habitus* gnoseologico totalitario (sia nel caso di una sua legittimazione consapevole sia nel caso di una sua legittimazione inconsapevole) è che interagiamo *de facto* con il destino identitario dell'individuo X. Ad esempio, scriviamo un articolo nel quale parliamo della relazione tra crimine e sanzione, ed esemplifichiamo attraverso il caso dell'individuo X, del quale affermiamo la colpevolezza di omicidio. E il nostro articolo, insieme con gli altri articoli analoghi, va ad aumentare il numero delle affermazioni secondo le quali l'individuo X è colpevole di omicidio, che invadono i *mass media*, che invadono, in ultimo, la quotidianità di qualsiasi individuo: il nostro pensiero $P_{(X)}$ arriva ad avere un'autorità notevolissima, anche se non ha un'autorevolezza altrettanto notevole, attraverso una serie infinita di relazioni di coerenza tra pensieri che fondano la loro autorità sull'autoreferenzialità di un esercizio gnoseologico che arriva a usare i pensieri al posto dei fatti, la teoria al posto dell'empiria. E, soprattutto, l'individuo X è creduto essere colpevole di omicidio da una società intera: il suo destino giudiziario sarà, se non altro, complicato, e, uscito dalla prigione nella quale è probabile che entrerà, dovrà affrontare un destino sociale altrettanto complicato.

Possiamo credere che il divieto di "sintesi" gnoseologica, di saturazione gnoseologica significhi anche il divieto di assunzione di un *habitus* gnoseologico anarchico, e in particolare di un anarchismo epistemologico. Crediamo che non possa esserci una relazione autentica, e caratterizzata da una verità sicura abbastanza, tra il nostro pensiero $P_{(X)}$ e l'individuo X: lo statuto identitario al quale il nostro pensiero $P_{(X)}$ fa riferimento non è significativo in relazione allo statuto identitario dell'individuo X, perché il nostro pensiero $P_{(X)}$, insieme con qualsiasi pensiero, e insieme con qualsiasi teoria, ha la specificità identitaria della realtà e della particolarità, e non dell'idealità e dell'universalità, e ha le prerogative e le capacità delle prime, e non delle seconde. Allora, la diversità tra pensieri diversi scompare quasi: importa poco se scegliamo di pensare che l'individuo X sia colpevole di omicidio, che l'individuo X sia innocente, che l'individuo X sia al di là dal nostro interesse ad articolare un pensiero qualsiasi, perché pensiamo che, comunque, un pensiero su una cosa non ha le prerogative e le capacità per interagire con lo statuto identitario della cosa, e con il destino della sua esistenza. E pensiamo anche che la responsabilità che abbiamo di scegliere il nostro pensiero $P_{(X)}$ sull'individuo X sia assente: scegliere il pensiero $+P_{(X)}$ e scegliere il pensiero $-P_{(X)}$ è uguale, perché, comunque, significa scegliere un pensiero che non è responsabile dello statuto identitario dell'individuo X, e del destino della sua esistenza. Ma l'assunzione di un *habitus* gnoseologico anarchico è sostenibile? L'esempio del pensiero $P_{(X)}$ secondo il quale l'individuo X è colpevole di omicidio sembra fare arrivare a una risposta negativa. Se è vero che non possiamo credere che il contenuto identitario del nostro pensiero $P_{(X)}$ sull'individuo X coincida con il contenuto identitario dell'individuo X, è anche vero che non possiamo credere che la loro insaturazione significhi che il primo non interagisce

con il secondo: il contenuto identitario del nostro pensiero $P_{(X)}$ sull'individuo X interagisce con il contenuto identitario dell'individuo X quando, ad esempio, passa da una dimensione privata a una dimensione pubblica, cioè quando, ad esempio, succede che una società intera che pensa che l'individuo X sia colpevole di omicidio è responsabile del fatto che l'individuo X, riconosciuto innocente dai giudici e tornato alla sua esistenza quotidiana, non trova un lavoro e non trova una casa. Allora, assumere un *habitus* gnoseologico anarchico significa non assumere la responsabilità che qualsiasi pensiero ha dello sviluppo dello statuto identitario e del destino esistenziale di qualsiasi cosa.

Siamo arrivati qui: all'idea secondo la quale un significato possibile delle parole fondative di *Genesis* è che l'"antitesi" è più promettente della "sintesi", e l'insaturazione è più promettente della saturazione, perché le prime, e non le seconde, possono garantire l'esistenza, e il suo sviluppo, delle controparti ontologiche in relazione. La violazione dell'"antitesi" attraverso la "sintesi", e dell'insaturazione attraverso la saturazione, è un fenomeno frequente, che introduce la possibilità di assumere sia forme di totalitarismo sia forme di anarchismo – e la loro genesi sembra avere a che fare con un meccanismo gnoseologico: la saturazione gnoseologica della realtà attraverso l'idealità, che fonda il totalitarismo (e che significa che attribuiamo alla realtà particolare dei nostri pensieri e delle nostre teorie il potere gnoseologico dell'idealità universale, e della sua verità perfetta), e la saturazione gnoseologica dell'idealità attraverso la realtà, che fonda l'anarchismo (e che significa che attribuiamo all'idealità universale il potere gnoseologico della realtà particolare dei nostri pensieri e delle nostre teorie, e della loro verità imperfetta).

Federico Leoni

MISTICA DELL'INTENSITÀ E DISPOSITIVI DI SATURAZIONE

Abstract

Our age loves intensity, it loves events. This is our truth, this is our symptom. What hides in all this? What is the link between this fondness and its reversal, namely, the agonizing attention and the amount of technical resources that we incessantly destine to the realm of planning, prevention, and insurance against the unforeseen? Our epoch is fond of traumas and entirely insurance-oriented. Danger is the object of both desire and the most stubborn distancing. In our horizon there is a third item, however, an even more mysterious one. At some point, because of a tortuous anthropological need, we turn that series of instruments and strategies against themselves. We long for the planning of the event, we commit all resources to the paradoxical attempt at planning that which cannot be planned, at planning the occurrence of the unforeseen, at building the absolute with pieces of what is relative. How can we think of intensity, saturation, and absolute in an epoch that seems both to desire and to screen the one with all possible resources?

1. Il tempo dell'evento

Il nostro tempo è il tempo dell'intensità, o crede di esserlo. Nessun tempo prima del nostro ha accordato valore più alto a quanto chiamiamo evento. Nessun tempo ha agognato con tanta tensione all'accadere del senza precedenti, al distendersi dell'onda che travolge e trasforma, lasciandoci immemori e come nudi. Le più raffinate speculazioni filosofiche, come le più banali profferte pubblicitarie, puntano tutto sulla carta dell'evento. Nulla sarà più come prima. Sarete trascinati in un mondo nuovo. Diverrete estranei a voi stessi. Toccherete e sarete toccati dall'intensità dell'accadere. Sarete vivi, si sta dicendo, dopotutto.

È un evento l'ultimo concerto di Lady Gaga, che danza con un curioso reggisenone ciascuna delle cui coppe culmina in una mitraglietta da gangster newyorkese degli anni Venti. È circondata da danzatori platealmente gay, palestratissimi e oleosamente avvinghiati gli uni agli altri, quintessenza dell'omosessualità da magazine patinato. Tutto è qui così intenso da essere saturo, anzi ipersaturo, come si è iniziato a dire dei colori dei film che sempre più spesso vediamo in sala. Sempre più spesso il nostro cinema spinge i colori al limite delle loro possibilità: blu assolutamente blu, violacei, orlati di nero; rossi sanguigni, carichi di dolore; verdi profondi come fango, ipnotici come smeraldi; gialli abbacinanti, o così densi da spegnersi nella loro luce. La saturazione è la strategia che conduce all'evento. L'evento è sempre l'evento di un'intensità. L'intensità è sempre un massimo.

È un evento l'ultima mostra sull'evento progettata da qualche raffinato teorico dell'arte francese, per qualche raffinata fondazione parigina, dove gli accadimenti più impressionanti incombono dai piccoli schermi che i visitatori sono invitati a osservare di stanza in stanza. Treni che deragliano, eruzioni vulcaniche, maremoti, bombardamenti. L'evento dev'essere sconvolgente, altrimenti non è un evento. La sua intensità deve strappare al torpore abituale, altrimenti nulla sarà accaduto. Elevare l'evento a valore massimo porta diritti al culto del traumatico. La verità è nella devastazione. La caduta, il crollo è indice di verità. Ogni senso dev'essere saturo, massimamente teso. In quell'istante dovremmo essere finalmente vivi. Dovremmo.

2. *Funzionari del trauma*

Allo stesso tempo quella strana, meticolosa traumaticità si inceppa in un'oscillazione stranamente reversibile. Tutto risulta così accuratamente catastrofico e così perfettamente ripetitivo. I colori saturi danno ormai un senso di saturazione. Siamo saturi di cose ipersature. Nulla più accade. Non un granello di sabbia seguirà traiettorie imprevedute.

Ogni sapere, ogni pratica, ogni esperienza contemporanea converge in questa direzione. La mistica dell'intensità si rovescia punto per punto in una esangue programmazione dell'intensità stessa. Anonimi funzionari del trauma costruiscono minuto dopo minuto i piani meticolosi da cui dovrebbero insorgere le intensità che essi evocano, o che noi chiediamo loro di evocare. Il tempo che ha massimamente valorizzato l'indeterminato, l'imprevisto, è anche il tempo che si è dotato dei più potenti strumenti di previsione dell'imprevedibile, di determinazione dell'indeterminato. Per questo ha poi avuto a disposizione tutti i saperi e le discipline necessarie a rovesciare il processo, e tutto il desiderio e l'urgenza di capovolgere l'ordine dell'esperienza. Assicurato tutto il mondo, si inizia a godere della catastrofe. Il genio della musica seriale, l'artefice della massima indeterminazione tra musicalità e combinatoria, Karlheinz Stockhausen, gode infine della più grande opera d'arte della storia, il crollo delle torri newyorkesi.

Del resto, non è da ieri che i nostri saperi si dispongono a gestire l'imprevisto, l'insaturo, la macchia cieca nel tessuto della nostra esperienza, facendone materia di calcolo, di previsione, di pianificazione. La stessa epoca ha visto fiorire le estetiche del sublime e le prime imprese assicurative. Il settecento ha celebrato il brivido del naufragio con un dipinto come *La zattera della Medusa*, di Théodore Géricault, intanto che i Lloyd's di Londra calcolavano in maniera sempre più minuziosa il rapporto tra il rischio affrontato da una nave che doveva percorrere una certa rotta, il valore del suo carico di stoffe o metalli preziosi, il premio che l'armatore doveva versare per mettere se stesso e il proprio investimento nella posizione di quei tranquilli amatori di quadri, che oggi passeggiano tra le sale del Louvre imbattendosi a un certo punto nella zattera di Géricault.

Era Kant a sottolineare che lo spettacolo terribile, l'informe dell'eruzione vulcanica o della tempesta sull'oceano, andavano contemplati da una certa distanza, pena la distruzione dello spettatore e la cessazione dell'effetto estetico. Questa notazione, che al

nostro sentire perennemente neoromantico appare tremendamente classicista, qualcosa come un pavido voglio-ma-non-posso, nasconde in verità un'osservazione speculativamente preziosa, su cui dovremo tornare. Diciamo per il momento che il saturo e l'insaturo, l'intensità massima e la sua sistematica traduzione in estensione e sistemi di estensioni, stanno tra loro in un rapporto di implicazione, molto più che di giustapposizione o contrapposizione. Si calcola sempre e soltanto l'incalcolabile. Si prevede sempre e soltanto l'imprevedibile. Si assicura sempre e soltanto l'inassicurabile. E viceversa: l'inassicurabile appare solo nel momento in cui ci si pone il problema di assicurarlo. L'imprevedibile non è tale in sé, ma per chi desidera, per motivi tutti suoi, prevederlo. L'intensità è un punto interno-esterno, *extime* direbbe Lacan, all'ordine dell'estensione.

3. *Metafisica della saturazione*

Saturo è ciò che non ha un al di là. Saturo è un assoluto, o l'assoluto. Saturo è un massimo non quantitativo ma qualitativo, cioè non dell'ordine della somma di parti, diceva Kant, ma della totalità e dell'unità della totalità. Saturazione è il passaggio al limite, il divinizzarsi di una qualsiasi cosa, qualità, esperienza.

Che cos'è, ad esempio, un colore massimamente saturo? Un colore che non può fare un passo in più verso se stesso, un colore che è al massimo della sua intensità possibile. È questa mistica dell'intensità massima, questa ingenua metafisica del non plus ultra, a governare l'estetica del nostro tempo così kairofilo. Ed è su questo non plus ultra, che ci si deve interrogare.

L'intensità infatti è tutt'altro dall'estensione. L'estensione è la giustapposizione, la somma di cose, il montaggio di elementi. Un blu più intenso, però, non è un primo blu sommato a un secondo blu. Quando un pittore stende un primo strato di colore e poi un secondo strato dello stesso colore, ottiene un colore più intenso, ma sarebbe ingenuo pensare che ciò attraverso cui ha realizzato quel risultato sia una "somma". Allo stesso modo, non è sommando una temperatura mite, di venti gradi, a una seconda temperatura mite, di venti gradi, che si ottiene una temperatura insostenibile, quaranta gradi schiacciati, incandescenti, un vero e proprio assedio.

In altri termini, l'estensione è la differenza tra parti, le une fuori dalle altre. L'estensione è spaziatura, distanziamento, articolazione, distinzione. L'intensità invece non è differenza, o meglio è una differenza di tutt'altro genere. L'estensione è il rapporto tra parti differenti, cioè tra parti differite, il che significa: già differenziate, già assunte in una loro differenziazione, in una loro identità con se stesse. Questa differenza è l'esatto correlato di un insieme di identità. È differenza tra identità. Quella stessa differenza è identica a sé. L'intensità è invece una differenza in atto, in corso d'opera, in via di realizzazione. L'intensità è il differire della differenza, non la differenza già differita. È la differenza come differenziazione, come differenziarsi che differenzia se stesso, e che solo per questa via si deposita e si descrive nelle sue differenze differite, nelle sue differenze ormai differenziate e stabilizzate: questo è un blu, questo è un altro blu, più chiaro, più scuro, più intenso, meno intenso. L'intensità è un divenire, un processo, un evento. Non è mai un blu o un altro blu, più intenso o meno intenso. È il divenire blu

del blu. Divenire blu che non è affatto blu, quanto a lui. Blu è una differenza differita e istituita, una identità, non un'intensità. Per questo forse la cifra dell'intensità, dell'evento, della saturazione, nella pittura orientale ha piuttosto ha che fare, cosa per noi singolarissima, con la desaturazione. Con il grigio, con il vuoto.

L'estensione è ciò che è implicato in quel processo, e che si esplica a partire da esso. L'estensione è l'esplicazione dell'intensità, e l'intensità è l'implicazione della sua stessa estensione. Sebbene intensità ed estensione, implicazione ed esplicazione siano rapportate in questo modo tortuoso e inscindibile, sorta di nodo o di nastro di Moebius, l'una non è l'altra. L'una, l'intensità, è dell'ordine dell'uno, del divenire come continuum, del movimento come evento; l'altra, l'estensione, è dell'ordine del due, del divenire come giustapposizione, come sommatoria di parti estranee ad altre parti. Uno e due, di nuovo, si annodano uno l'intorno all'altro. L'uno è il divenire due del due, come il due è il corpo e l'archivio dell'uno. L'uno non è altrove che nel suo corpo, ma come l'accadere di quel corpo, il suo divenire o la sua intensità. Il due, l'estensione, l'esser fuori non è che un modo d'essere dell'uno, ciò senza di cui per l'esattezza l'uno non sarebbe uno, intenso, inafferrabile.

4. *La coscienza infelice*

Noi amiamo gli eventi. Il nostro tempo anela alla saturazione. Vuole l'intenso. È un tempo isterico.

Questa strana kairofilia è allora il nostro sintomo. Negli eventi riconosciamo le insegne del vero essere. Divenire è il nostro valore più alto. Ma sappiamo sempre di che evento vogliamo essere spettatori, sappiamo sempre che cosa vogliamo divenire, abbiamo già sempre riconosciuto l'irriconoscibile. Sintomo duplice, ambivalente come ogni sintomo. Sintomo che si risolve, come ogni sintomo, in una certa posizione che noi occupiamo nel nodo appena descritto.

Chi si ferisce per sentirsi vivo, per verificare di avere sangue nelle vene, si mette in una strana, tragica posizione. Vedrà il sangue, e per il fatto stesso di averlo visto, oltre che di averlo provocato, di averlo tratto fuori dal suo corpo, di averlo progettato nel suo irrompere, avrà il sangue a distanza da sé, come un oggetto tra altri oggetti, e di fronte a quell'altro oggetto che sarà lui stesso.

Il discorso che presiede a questa esperienza, se appunto volessimo tradurre la sua peculiare intensità in un'estensione e in un'articolazione di parti, suonerebbe forse come segue. Io voglio essere là dove sanguino, ma proprio perché non sono quel sangue, ma quel soggetto che lo fa zampillare, non sarò mai davvero là, dov'è il sangue. Dovrò ferirmi di nuovo, sperando che la successione lineare ed estesa del cattivo infinito possa magicamente, alchemicamente trasmutarsi nel punctum verticale e abissale dell'infinito "buono", dell'infinito in atto. Che i molti diventino uno, questa è la speranza e la disperazione della nostra quotidiana mistica dell'intensità mediatica, come già la speranza e la disperazione prettamente neoplatonica degli antichi alchimisti e dei modernissimi autolesionisti, di cui le corsie degli ospedali sono sempre più affollate.

Il paradosso, detto ancora altrimenti, è che rapportarsi a un evento, prepararvisi, esserne toccati, raccontarlo infinite volte sulle pagine di facebook, facendo di ogni post

un evento ulteriore, un'altra pagliuzza nella coda di cometa della grande intensità in cui vorremmo trovar posto, significa non avervi accesso e disporsi a non avervi accesso, e ribadire a ogni passo, a ogni nuovo tentativo di contatto, questa insormontabile impossibilità. Più ci si protende verso l'evento, più si saturano le nostre sensazioni, più si anela all'Uno, e più ci si scopre lontani, rimbalzati in un deserto gnostico, perduti in un luogo in cui il prestigio dell'altissimo stenta a rilucere, dove l'intensità si rifrange nelle mille schegge sconnesse dell'esteso.

L'uno, del resto, non si può "toccare". L'assoluto non ammette "accesso". Non c'è "rapporto" con l'intensità. Il colore davvero e perfettamente saturo è un colore invisibile. Solo un cieco avrebbe eventualmente accesso alla sua silenziosa, inumana densità. Se infatti l'uno, per esprimerci grossolanamente, è tutto, allora l'uno non ha nulla fuori di sé, non ha nulla o nessuno che possa protendere la pargoletta mano verso di Lui. Non sarebbe più tutto, a quel punto, e la pargoletta mano non avrebbe alcun motivo, sempre a quel punto, di protendersi verso qualcosa di così banale, per chi anela all'intensità, di un'altra finitezza. Nell'infinito in atto si è, non si entra. Ci si ritrova dentro, o si scopre di non poterne evadere. Oppure, ma è lo stesso: lo si ritrova dentro di sé, scoprendosi nient'altro che un fuori, l'abitazione di un perfetto estraneo.

5. *Il diafano*

Di certo non esiste una scienza, un sapere, una rappresentazione dell'uno. Da dove guardare, se si è nella cosa guardata o la cosa guardata?

Tutt'al più, la cosa si guarderà in noi, e noi saremo un'avventura di quel suo guardarsi. Oppure, e di nuovo è lo stesso: tutt'al più, si potrà dire che l'assoluto è nelle sue mille occasioni, ad esempio nel suo guardarsi proprio in me, ma anche e insieme proprio nel mio compagno di cammino o nell'estraneo che incrocio al bar per pochi secondi, e così via non linearmente e non successivamente, ma, come dire, sinfonicamente e verticalmente, in una immobilità che vibra o in una vibrazione quasi immobile. L'intensità è silenziosa, la sensazione si fa senza di noi, e solo quando a guardarla è il noi "assicurativo", il noi che si fa carico di difendere le differenze differite e le identità stabilite, prende le sembianze traumatiche della ferita. L'intensità è sfigurativa di ogni figura, ma questo è un problema per quella figura che noi siamo senza volerla essere, dicendo di volerla volentieri scambiare con un istante di intensità, salvo poi progettare un'intensità sempre insatura, sempre esangue proprio in quanto progettata.

Il saturo accade di continuo, o è il continuum dell'accadere. È silenziosissimo e incolore, ci circonda ed è alle nostre spalle, nel senso che ci ha già sempre accolti e aggirati, e che non è possibile farci un giro intorno e mettercelo di fronte. Non è un oggetto, in altri termini. Siamo noi ad esserne circondati, sbalzati continuamente, per minutissime, impercettibili transizioni, nel suo fuori. Del saturo non c'è nulla da sapere o vedere o sentire, benché sia in esso, come Aristotele diceva del diafano, che si vede e si sente e si sa tutto ciò che vediamo e sentiamo e sappiamo. Più esattamente, è in noi che il saturo, l'intensità, il diafano si sente e si vede e si sa.

Bibliografia ragionata

- ARISTOTELE, *De Anima*, trad. it. R. Laurenti, in ID., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. IV (in particolare il *Libro secondo*, dove viene esposta la teoria del diafano in rapporto alla sensazione visiva; su cui cfr. G. DIDI-HUBERMANN, *Eloge du diaphane*, in ID., *Phasmes. Essais sur l'apparition*, Minuit, Paris 1998).
- N. CUSANO, *Il Dio nascosto*, trad. it. L. Parinetto, Mimesis, Milano 2010 (per le nozioni di uno, assoluto, intensità, implicazione, esplicazione, qui continuamente utilizzate in maniera ora più ora meno dichiarata).
- F. EWALD, *L'état providence*, Grasset, Paris 1986 (sul dispositivo assicurativo inteso in senso foucaultiano, cioè come sapere e come pratica disciplinare e biopolitica).
- G. GAMM, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994 (sulla positivizzazione dell'indeterminato nel nostro tempo, da un punto di vista sia sociologico sia epistemologico).
- M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968 (sulla "assicurazione" come tappa nella storia dell'essere; certi tratti del discorso foucaultiano sui saperi disciplinari sembrano radicarsi in un'analisi come quella heideggeriana, nonostante tutte le chiare differenze tra *Gestell* e *dispositif*).
- I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1991 (*Analitica del sublime*, in particolare le pagine sul sublime come grandezza assoluta e non come grandezza relativa; su cui mi permetto di rinviare a F. LEONI, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano 2004).
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 1981 (in part. le pagine sulla sensazione come "pura modificazione della nostra sensibilità", nell'estetica trascendentale).
- L. SCARAVELLI, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973 (sulla sensazione come modificazione, nella *Critica della ragion pura* e nella *Dissertatio* del 1770; vi si sostiene la tesi sorprendente, perché lockeana o humeana e non kantiana, che «modificazione sarebbe "rapporto" o "relazione" tra due diverse condizioni contigue» (pp. 44-45): cioè estensione e non intensità, contiguità e non continuità, rapporto tra cose e non evento di cose; tesi dunque illuminante, a suo modo, ma a rovescio).
- P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, trad. it. B. Agnese, Carocci, Roma 1998 (in particolare, sulla navigazione e sull'assicurazione del rischio marittimo come struttura costitutiva del protocapitalismo europeo; e di quello che Foucault per parte sua ha descritto come la figura chiave della biopolitica neoliberale, l'individuo come "imprenditore di sé", come imprenditore del rischio, perfetta controparte del dispositivo assicurativo).

Michele Prandi

LA SATURAZIONE DEI CONCETTI:
UN CRITERIO PER DISTINGUERE LA METAFORA DALLA METONIMIA

Abstract

This essay discusses how the distinction between saturated and unsaturated concepts is of great help in view of a sharp distinction between metaphor and metonymy. Metonymy connects heterogeneous concepts, whereas metaphor transfers concepts into strange domains. Whereas connection requires saturated terms, transfer is compatible with both saturated and unsaturated concepts. This accounts for both the distributional restrictions on metonymy and the ubiquity of metaphor in sentence structure.

La distinzione grammaticale tra espressioni sature e insature, formulata da Frege (1891) e trasferita nell'ambito della linguistica da Tesnière (1959; 1965²), ha un'antenata remota nella distinzione concettuale formulata da Aristotele: la distinzione tra concetti classificatori e concetti relazionali.

I concetti classificatori raggruppano individui in classi, o circoscrivono masse di sostanze, e funzionano come termini passivi di relazioni. I concetti relazionali classificano qualità che possono essere attribuite a diversi tipi di esseri, o processi nei quali diversi tipi di esseri possono essere coinvolti, e funzionano come termini attivi di relazioni. “Cavallo”, “mela”, “bambino” sono concetti classificatori nel senso stretto in quanto circoscrivono classi di oggetti. “Acqua”, “sabbia”, “ferro” sono concetti classificatori in un senso più largo: anche se non raggruppano oggetti in classi ma identificano masse di sostanza, entrano nelle relazioni come termini passivi. “Verde”, “guardare”, “maturare” sono concetti relazionali. In una frase come *Il bambino guarda il cavallo*, il verbo *guardare* istituisce una relazione nella quale il bambino e il cavallo – i suoi argomenti – entrano come termini passivi.

Anche il criterio di distinzione tra concetti classificatori e concetti relazionali risale a Aristotele (*Categorie*, 5, 2a). Se a un particolare essere applico un concetto classificatorio, posso applicargli coerentemente anche la definizione del concetto. Se di *Moro* dico che è *un cavallo*, posso dire anche che è *un animale che trotta e nitrisce*. Questo non è possibile con i concetti relazionali. Se di *Moro* dico che è *nero*, non posso dire che è *il colore del carbone*: posso dire che *ha* il colore del carbone. Ugualmente, se di *Moro* dico che *galoppa*, non posso dire che è *l'azione di correre «in tre tempi, con tempo di sospensione più lungo di quello di appoggio»* (Sabatini Coletti 2003, voce “galoppo”), ma che *compie* questa azione.

La distinzione tra espressioni sature e insature trasferisce la dicotomia aristotelica sul piano grammaticale. I concetti classificatori sono significati di espressioni sature, che entrano nelle relazioni in modo passivo. I concetti relazionali sono significati di

espressioni insature, cioè di espressioni che riescono a svolgere la loro funzione elettiva di tracciare relazioni solo se saturate con un numero appropriato di argomenti. Tipicamente, i concetti insaturi sono significati di verbi e aggettivi, ma anche di nomi relazionali come *bellezza* o *successo*. Quando un'espressione insatura è saturata dai suoi argomenti, il suo significato è a sua volta un concetto saturo. Tanto una frase come *Giovanni ha potato i meli* che un'espressione nominale come *La potatura dei meli da parte di Giovanni* significano un concetto saturo, e in particolare un processo¹. Una proprietà dei nomi di processo pertinente per il nostro tema è la loro tendenza a funzionare nei testi come concetti saturi anche quando sono usati da soli, come risulta chiaro dal loro impiego anaforico: nella sequenza *Giorgio ha pregato Maria di aiutarlo. La preghiera è caduta nel vuoto*, il nome *preghiera* si interpreta come riferito alla preghiera di Giorgio a Maria per aiuto.

1. Metonimia e metafora

Gli esempi più creativi e rivelatori di metonimie e metafore sono interpretazioni di contenuti conflittuali di frasi, cioè di significati di frasi che combinano i concetti atomici in relazioni incoerenti. La frase che apre il celebre *Notturmo* di Alcmene, ad esempio, ha un significato conflittuale in quanto applica il concetto relazionale di sonno alle montagne che, nella nostra ontologia naturale condivisa², non appartengono al mondo degli esseri animati in grado, tra l'altro, di dormire:

Dormono i vertici dei monti e i baratri,
le balze e le forre³

Una combinazione come *sposare una causa*, per esempio, non è conflittuale in quanto il verbo *sposare* è usato con un'accezione diversa da quella che compare in una combinazione come *sposare un'ereditiera*. Il verso di Alcmene, al contrario, descrive un processo conflittuale in quanto ogni parola conserva il suo significato, e in particolare il verbo *dormire*. Contrariamente a un'opinione molto diffusa, le figure come la metafora o la metonimia non sono iscritte nel significato di una frase, e tanto meno di una parola, ma sono il risultato di scelte interpretative. Un esempio come il nostro mette bene in luce questo punto, in quanto si presta sia a un'interpretazione metonimica, sia a un'interpretazione metaforica.

Se interpretiamo il verso come una metonimia, attribuiamo il sonno non direttamente alle montagne, ma agli esseri viventi che abitano le montagne. Per la metonimia,

¹ Seguendo Tesnière, il termine *processo* è usato qui per designare in modo generale il significato di una frase semplice, e quindi un iperonimo rispetto a concetti più specifici come *azione*, *evento* o *stato*. Mentre un concetto che classifica oggetti è un concetto saturo del primo ordine, un processo è un concetto saturo del secondo ordine (Lyons 1977).

² Per l'idea di un'ontologia naturale condivisa che funziona, oltre che come una vera e propria «grammatica dei concetti» come una bussola per il comportamento coerente, rinvio a Prandi 2004, cap. 8.

³ Trad. it. F.M. Pontani, in *I lirici greci. Età arcaica*, Einaudi, Torino 1969, p. 285.

possiamo parlare di uno slittamento di designazione – dalle montagne agli esseri viventi che le abitano. Se interpretato come una metafora, apre due strade distinte, che ovviamente possono cumularsi: o un certo stato coerente delle montagne è visto come se fosse una forma di sonno, o le montagne stesse, nel momento in cui dormono, sono viste come esseri viventi. In entrambi i casi possiamo parlare di interazione metaforica: due concetti incompatibili – la natura inanimata e il mondo vivente – si contendono la determinazione di uno stesso oggetto: delle montagne.

L'osservazione di un esempio come il nostro fa emergere una prima differenza tra l'opzione metaforica e l'opzione metonimica.

La metafora valorizza il conflitto per trasferire un concetto – il sonno – in un ambito concettuale estraneo: dal mondo degli esseri viventi al mondo della natura inanimata. Il trasferimento, a sua volta, provoca un'interazione – una competizione, per così dire – tra concetti estranei: tra il sonno e il silenzio delle montagne, o tra le montagne e gli esseri viventi. La metonimia, viceversa, non trasferisce un concetto in una sfera estranea ma attiva una relazione coerente tra due concetti estranei: le montagne ospitano gli esseri viventi che dormono. In questo modo, ciascuno dei due concetti resta solidamente ancorato alla sua area concettuale: le montagne, in particolare, rimangono ancorate alla natura inanimata. Attraverso la relazione coerente, la metonimia restaura la coerenza del processo: dormono gli esseri viventi che popolano le montagne.

Se interpretiamo questi dati alla luce della distinzione tra concetti saturi e insaturi, prende corpo una seconda differenza essenziale tra metonimia e metafora.

La metonimia attiva una relazione. Ora, la condizione necessaria per l'attivarsi di una relazione è che i suoi termini siano concetti saturi, e quindi o due referenti o due processi. Nel nostro esempio, sono messi in relazione due referenti: le montagne e gli animali che le popolano. Come vedremo in seguito, possiamo immaginare relazioni tra due processi o tra un referente e un processo.

La metafora trasferisce un concetto dall'area concettuale in cui è, per così dire, di casa, in un'area estranea. Ora, un concetto può essere trasferito sia dopo che è stato saturato, sia come concetto insaturo. In ogni caso, non ci sono ostacoli logici al trasferimento di un concetto insaturo. Nel nostro esempio, il concetto trasferito – *dormire* – riceve un argomento incoerente. Questo significa che è stato trasferito nell'area di arrivo come concetto insaturo, e che è stato saturato con un soggetto appartenente a questa area.

A partire da questa premessa è possibile prevedere un certo numero di proprietà qualificanti e discriminanti che possono essere facilmente verificate sui dati linguistici, e che permetteranno di tracciare un confine netto tra la metonimia e la metafora. In particolare, la restrizione sulla saturazione giustifica una distribuzione più limitata della metonimia all'interno della frase rispetto alla grande libertà della metafora (§ 2). Dalla differenza fra trasferimento e relazione discende la differenza concettuale più rilevante tra metonimia e metafora: nella metonimia la pressione del conflitto si rovescia interamente sul fuoco conflittuale; nella metafora, viceversa, la pressione colpisce il tenore coerente (§ 3).

2. La distribuzione della metafora e della metonimia nella struttura della frase

Per studiare la distribuzione di una figura all'interno dei costituenti dell'espressione, la strada più diretta è l'osservazione delle figure che nascono da un significato complesso e conflittuale: per esempio, *Dormono i vertici dei monti, Gli versavano silenzio nei pensieri, la luna sorride*.

Un'espressione conflittuale presenta, sul piano concettuale, almeno due costituenti: una *cornice* coerente con il testo o con la situazione discorsiva che la ospita e un *fuoco* incoerente. Un'espressione come *La luna è una lampadina*, ad esempio, fa parte della descrizione di un paesaggio, nel quale la luna è un elemento coerente. In questo ambito coerente, il nome *lampadina* introduce un concetto estraneo.

La struttura concettuale di una figura, tuttavia, non si riduce ai costituenti manifesti del conflitto, in quanto include costituenti nascosti. In *Dormono i vertici dei monti*, ad esempio, sia il fuoco – il verbo *dormire* – sia la cornice – i monti – entrano in un'opposizione paradigmatica *in absentia* ciascuno con una controparte virtuale: il verbo *dormire* con uno stato coerente delle montagne, e i monti con il soggetto coerente del verbo, cioè con gli esseri viventi. Per riferirsi in modo univoco ai concetti impegnati nella figura, cioè destinati o a collegarsi nella metonimia o a interagire nella metafora, occorre dunque introdurre due termini specifici, cioè il *tenore* (Richards 1936) e il *soggetto di discorso sussidiario* (Black 1954). Nel nostro esempio, che contiene in potenza due figure, il fuoco *dormire* introduce un soggetto sussidiario destinato a interagire con un tenore virtuale – per esempio il silenzio delle montagne – mentre la cornice – *i vertici dei monti* – introduce un secondo tenore destinato a interagire con un soggetto sussidiario virtuale: gli esseri viventi.

Se alla luce delle categorie appena esposte riprendiamo il nostro esempio – *Dormono i vertici dei monti* – possiamo fare un passo avanti. A seconda che l'interpretazione sia metaforica o metonimica, cambia la distribuzione del fuoco e della cornice. Se l'interpretazione è metonimica, il fuoco estraneo è l'espressione referenziale satura *I picchi delle montagne*: la frase descrive qualcuno che dorme, e questo qualcuno non sono le montagne ma gli esseri viventi che le abitano. Se l'interpretazione è metaforica, il fuoco estraneo è il verbo *dormire*, che è un concetto insaturo: la frase parla delle montagne e attribuisce loro il sonno, un processo incompatibile con la loro natura. Secondo la nostra ipotesi, questo comportamento può essere generalizzato. Troveremo fuochi di metonimia solo nelle posizioni sintattiche accessibili ai concetti saturi, mentre le metafore, accessibili sia ai concetti saturi, sia ai concetti insaturi, occupano praticamente tutte le posizioni accessibili nella frase. Nei prossimi paragrafi considereremo i casi più significativi: quelli dei nomi classificatori, delle forme finite dei verbi e dei nomi relazionali.

2.1. Nomi classificatori: posizione referenziale e posizione predicativa

Il nome referenziale è il più tipico esempio di concetto saturo, ed è quindi la posizione più naturale per un fuoco di metonimia: in *Oi Deo [...] m'hai levata la dolze speranza* (Giacomino Pugliese), il nome *speranza* si riferisce alla donna che dava speranza.

Naturalmente, la stessa posizione è aperta anche alla metafora, che include i concetti saturi nel suo raggio di azione: in

A ogni croce roggia
pende come abbracciata una ghirlanda
dove gocciano *lagrime di pioggia* (Pascoli)

le gocce di pioggia sono viste come se fossero lacrime. I concetti implicati sia nell'interazione metaforica – le lacrime e le gocce – sia nello slittamento metonimico – la speranza e la donna – formano un paradigma *in absentia*, nel quale il tenore, assente dall'espressione, sembra letteralmente sostituito dal fuoco. La concezione sostitutiva delle figure, secondo la quale il fuoco prende il posto di un tenore assente che può sempre essere reintegrato, è stata certamente ispirata dal comportamento del nome referenziale.

Se confrontiamo il comportamento della metafora e della metonimia in posizione referenziale, il profilo di ciascuna figura si precisa e la differenza si approfondisce.

Dato che trasferisce un concetto in un'area estranea e lo applica a un oggetto, la metafora mantiene il suo impegno predicativo: se parlo di lacrime di pioggia, ho il diritto di inferire che le gocce sono lacrime; il problema aperto è capire in che senso e fino a che punto. Questo non vale per la metonimia. Dato che connette concetti estranei in una relazione coerente, la metonimia è incompatibile con l'impegno predicativo: se la speranza è una metonimia della donna, la donna non è la speranza, ma *dà* speranza.

L'osservazione dei nomi referenziali autorizza una facile previsione sul comportamento dei nomi predicativi: a differenza di un nome metaforico, la presenza di un nome metonimico in posizione predicativa è incompatibile con un'autentica predicazione. Una frase come *L'amore è un'erba spontanea* (Nievo) si interpreta come una metafora perché ci chiede di vedere l'amore come se fosse un'erba spontanea: la copula conserva il suo valore di supporto della predicazione nominale. Grazie a questo suo impegno diretto nella predicazione, il predicato nominale metaforico è la struttura che ha ispirato le concezioni interattive della metafora come predicazione impertinente (Richards 1936, Black 1954, Ricoeur 1975). Viceversa, una frase come *Soon he found out that war was a Mickey Mouse gas mask* (Lodge: *Si accorse subito che la guerra era una maschera antigas in forma di Topolino*) è interpretabile come una metonimia se e solo se non include la guerra nella classe delle maschere antigas, ma mette in relazione i due concetti, smantellando la copula: per esempio, la maschera antigas ricorda la guerra. Aggiungiamo per inciso che la predicazione nominale autentica, anche metaforica, coinvolge concetti commensurabili: per esempio due referenti o due processi. In quanto attivazione di una relazione, viceversa, la metonimia non è sottoposta a questa restrizione. Il nostro ultimo esempio collegava un referente a un processo, e così si comporta la suggestiva metonimia di Cicerone che si serve dell'aratro per designare i lavori agricoli: *Romani ab aratro abduxerunt Cincinnatum, ut dictator esset* (*I romani sottrassero Cincinnato all'aratro perché fosse dittatore*).

2.2. *Forme finite dei verbi: processi saturi e relazioni insature*

L'uso della forma finita di un verbo può dar luogo a una figura in due modi.

In un caso, il verbo, saturato da argomenti coerenti, forma un processo coerente che si riferisce a un processo estraneo a sua volta saturo. Quando Antonio dice a Pompeo *We'll speak with thee at sea* (Shakespeare: *Noi parleremo con te in mare*), il messaggio è “Noi combatteremo con te in mare”. In questo caso, anche se il fuoco è ristretto alla forma verbale *speak, parlare*, la relazione paradigmatica *in absentia* tra soggetto sussidiario e tenore destinata a incorniciare l'interazione si instaura non tra due verbi ma tra due processi saturi.

Nell'altro caso, il verbo è trasferito in un ambiente estraneo non come perno di un processo saturo, ma come relazione insatura, e riceve un argomento incoerente. Il processo, di conseguenza, è internamente conflittuale: *Dormono i picchi delle montagne*.

Se la nostra linea argomentativi è corretta, possiamo prevedere che la metonimia sia compatibile con una struttura come la prima, ma non con la seconda.

Un esempio tipico di metonimia è il tremore che rinvia alla paura: *First, to be hanged, and then to confess; I tremble at it* (Shakespeare: *Essere impiccato e poi confessare: tremo al solo pensiero*). La relazione pertinente che fonda la metonimia, ovviamente, non si instaura tra due verbi insaturi – *tremare e spaventarsi* – ma tra due processi saturi: il tremore di un essere umano e la sua paura. In effetti, il tremito può essere sintomo di paura solo se sia il tremito, sia la paura sono attribuiti a un essere umano, o almeno vivente; una canna o una foglia che trema non manifesta certamente paura. Di nuovo, l'attivazione di una connessione coerente è incompatibile con la categorizzazione predicativa. Nella metonimia, il tremito di Paolo si riferisce alla paura di Paolo ma non la qualifica. Il destinatario è autorizzato a inferire che la paura di Paolo è la causa del suo tremore, che a sua volta è un indice della sua paura, ma non che la sua paura è un'istanza di tremore.

A differenza della metonimia, la metafora può trasferire sia un intero processo – come nell'esempio citato *Noi parleremo con te in mare* – sia un verbo insaturo, saturato con un argomento incoerente: *Dormono i vertici dei monti*. Quando trasferisce un concetto saturo, ha una struttura semplice, una correlazione paradigmatica *in absentia* tra il soggetto sussidiario – per esempio, la discussione – e il tenore: per esempio il combattimento. Quando trasferisce un concetto insaturo, la metafora ha una struttura complessa, in quanto trasferisce una relazione. Nel nostro esempio, abbiamo una relazione sintagmatica *in praesentia* tra la cornice – le montagne – e il fuoco – il verbo *dormire* –, una relazione sintagmatica *in absentia* tra il verbo e il suo soggetto coerente – gli esseri animati in grado di dormire – e due correlazioni paradigmatiche *in absentia*: la prima collega il fuoco – il verbo *dormire* – a una controparte coerente con la cornice – per esempio il silenzio delle montagne – che fornisce il tenore, mentre la seconda collega il soggetto, che funziona come un secondo tenore, al soggetto virtuale coerente del verbo *dormire*, che funziona da soggetto sussidiario. Ciascuno di questi paradigmi inquadra un'interazione metaforica distinta: o uno stato delle montagne è visto come sonno, o le montagne sono viste come esseri viventi.

Le osservazioni fatte per la relazione tra il soggetto e un predicato verbale valgono per la relazione tra il verbo e un complemento e per qualsiasi altra relazione interna alla struttura della frase. Se per esempio saturiamo un verbo transitivo con un complemento

oggetto conflittuale – *Gli versavano silenzio nei pensieri* (Fogazzaro) – la struttura concettuale della figura è la stessa: il verbo *versare* subisce la pressione del complemento oggetto, mentre il silenzio è visto come una sostanza concreta liquida. Allo stesso modo si comporta qualsiasi complemento: *A spider on my reticence / assiduously crawled* (Dickinson: *Un ragno strisciava assiduamente sulla mia reticenza*). Un predicato dalla struttura complessa interagisce in blocco con il soggetto: *The Maple wears a gayer scarf – / The field a scarlet gown* (Dickinson: *L'acero indossa una sciarpa più allegra / Il campo una gonna scarlatta*). La rete di relazioni si fa più intricata quando il conflitto interessa al tempo stesso la struttura interna del predicato e la sua relazione con il soggetto, come in *When forty winters shall besiege thy brow / And dig deep trenches in thy beauty's field* (Shakespeare: *Quando quaranta inverni [sineddoche per anni] assedieranno la tua fronte / e scaveranno profonde trincee nel campo della tua bellezza*).

Al di fuori del nucleo della frase, un fuoco metaforico può insediarsi in ogni tipo di relazione. In *The turbid waters mixed with those of the lake, but mixed with them unwillingly* (Shelley: *Le acque torbide si mescolavano con quelle del lago, ma si mescolavano contro voglia*), l'avverbio sfida la natura inanimata del soggetto attraverso un percorso piuttosto complesso: trasformando il processo in un'azione, l'avverbio cambia le condizioni di coerenza del soggetto e umanizza le acque. In *The moon – slides down the stair, / to see who's there* (Dickinson: *La Luna – scivola giù per le scale, / per vedere chi è là!*) è la presenza di un fine che trasforma il processo in azione umanizzando la luna.

2.3. Nomi relazionali: processi saturi e relazioni insature

Come il verbo nella frase, il nome insaturo è pronto a mettere in opera un processo nel microcosmo di un'espressione nominale. Quando è fuoco di una metafora, un nome relazionale può essere trasferito come una relazione insatura, pronta a ricevere argomenti incoerenti: la metafora *The smile of the blue firmament* (Keats: *Il sorriso del firmamento azzurro*), ad esempio, trasferisce il concetto insaturo di sorriso dalla sfera umana alla natura inanimata.

Quando è fuoco di una metonimia, viceversa, il nome perde la sua struttura relazionale. Invece di prendere un argomento incoerente, il nome, saturato dai suoi argomenti coerenti, sfrutta una relazione concettuale coerente come una strada tracciata per collegarsi al tenore, che è a sua volta un concetto saturo. La metonimia *Pleasure is to hear invis, the bird's sing* (Cornish: *È gioia sentire gli uccelli cantare*), per esempio, si interpreta come *Dà gioia sentire gli uccelli cantare*. I soggetti che provano gioia e che sentono cantare gli uccelli sono gli stessi – gli esseri umani.

3. L'orientamento della pressione concettuale: dal fuoco al tenore

Il conflitto comporta necessariamente una pressione concettuale, che in teoria può andare nei due sensi: possiamo pensare a una pressione della cornice coerente sul fuoco, o a una pressione del fuoco sulla cornice coerente, e in particolare sul tenore.

L'osservazione di questo parametro introduce un ulteriore criterio per distinguere la metonimia e la metafora.

La relazione metonimica è un vettore a senso unico, che collega il fuoco al tenore coerente. Il caso più significativo è fornito dal nome referenziale: in *M'hai levata la dolce speranza*, ad esempio, la pressione della cornice coerente provoca uno slittamento dalla speranza alla donna. A questo punto, possiamo pensare due esiti: un esito estremo, sostitutivo, che cancella il fuoco estraneo – *M'hai levata la mia dolce⁴ donna* – o un esito conservativo: *M'hai levata la dolce donna che mi dava speranza*. In entrambi i casi, tuttavia, non cambia l'orientamento della pressione, che investe comunque il fuoco; il conflitto si risolve a favore della cornice coerente.

In presenza di metafora, possiamo immaginare due casi estremi: il nome predicativo e il nome referenziale. Nel nome predicativo – per esempio, *L'amore è un'erba spontanea* – la pressione investe direttamente il tenore: l'amore è visto come un'erba. Nel nome referenziale, la situazione è più complessa. Come nella metonimia, la pressione investe in prima battuta il fuoco, al quale oppone il tenore coerente: in *lagrime di pioggia*, la pressione della cornice coerente porta a ripristinare il tenore nascosto – le gocce. Come nella metonimia, l'esito estremo di questa pressione è la sostituzione: le gocce scalzano le lacrime. A differenza della metonimia, tuttavia, se scartiamo l'opzione sostitutiva l'orientamento della pressione si capovolge, dal fuoco al tenore: invece di lasciare il posto alle gocce, le lacrime sono proiettate sulle gocce. Nel momento in cui sono proiettate sulle gocce, le lacrime non agiscono come concetti isolati, ma trascinano con sé tutta la rete di concetti coerenti che le accompagna. La pioggia è un processo impersonale; tuttavia, se ci sono lacrime, possiamo pensare, qualcuno piange. Chi? Probabilmente la natura. Se la natura piange, ci deve essere una ragione. In effetti, come ricorda il titolo della poesia, è *Il giorno dei morti*. Ma allora, la natura piange perché prova compassione per le sofferenze umane: non è più la matrigna di Leopardi, bensì una madre simpatetica, che condivide i sentimenti dei suoi figli... Se pensiamo a questa complessa rete di inferenze proiettabili, l'idea della metafora come figura dell'analogia – le lacrime somigliano a gocce d'acqua – si perde nella lontananza.

Se questo è vero, possiamo concludere che la metafora viva, quando non si ferma all'opzione sostitutiva, convoglia comunque sul tenore la pressione del conflitto. Questa conclusione, a sua volta, è coerente con l'idea che la metafora sia in primo luogo uno strumento di categorizzazione attraverso il conflitto.

A partire da questa osservazione, possiamo mettere a fuoco una differenza cruciale non solo tra metonimia e metafora, ma anche tra metafore vive e metafore convenzionali.

La metafora convenzionale si distingue dalla metafora viva perché è coerente. Mentre una metafora viva è tipicamente basata su un conflitto – da *Dormono i picchi dei monti a lacrime di pioggia* – una metafora convenzionale è perfettamente integrata nel nostro linguaggio ma, soprattutto, nel nostro pensiero coerente. Quando ci troviamo davanti a

⁴ L'uso di *dolce* in questo contesto è un caso di ipallage (Lausberg 1949, § 315): l'aggettivo non modifica – o non modifica soltanto – il referente del suo partner sintattico – la speranza – ma (anche) un'entità a esso collegata: la donna. La combinazione di ipallage e metonimia, dove l'aggettivo finisce con il modificare il tenore nascosto invece che (o oltre a) il nome testa, è un dato caratteristico di una scrittura stilisticamente alta.

espressioni come *nutrire una speranza* o *coltivare un sogno*, non percepiamo nessun conflitto: i verbi *nutrire* e *coltivare*, come molti altri, hanno sviluppato per estensione metaforica un'accezione distinta coerente con i sentimenti umani. L'aspetto interessante della questione è che nell'estensione lessicale, a differenza della metafora viva, la pressione del potenziale conflitto si esaurisce sul fuoco. Per capire questo punto possiamo fare un esperimento mentale. Immaginiamo uno stato della lingua italiana nel quale *coltivare* non si usa con i nomi di sentimento in quanto è presente un verbo specializzato – mettiamo *caltivare*. In questa lingua immaginaria, *coltivare un sogno* sarebbe una combinazione conflittuale. A questo punto, possiamo immaginare due soluzioni. La prima è la pressione sul fuoco: al posto di *coltivare* mettiamo *caltivare*. La seconda è la pressione sul tenore: il sogno è visto come un essere vivente. Se la confrontiamo con queste due alternative, è chiaro che l'estensione lessicale occupa lo stesso spazio che nella nostra lingua immaginaria sarebbe assegnato alla sostituzione: anette al suo significato, sotto forma di accezione distinta, quello che sarebbe il significato del verbo *caltivare*. Invece di sostituire un verbo che non c'è, l'estensione lessicale anette la sua porzione di significato. Alla base delle due strategie, tuttavia, c'è sempre la pressione sul fuoco.

Se questo è vero, la metafora convenzionale assomiglia più alla metonimia che alla metafora viva – una conclusione che scava un solco invalicabile tra le due famiglie, contraddicendo uno degli assunti indiscussi della tradizione cognitivista. Secondo Lakoff e Turner (1989, p. 26), «Poets may compose or elaborate or express them in new ways, but they still use the same basic conceptual resources available to us all. If they did not, we would not understand them»; Fauconnier (1997, p. 8) ribadisce che «There is [...] no difference between the lexically entrenched (opaque) cases and the ones that are perceived as innovative», e Freeman (2007, p. 1185) conclude che «a continuum exists between creative and conventional use of metaphor». Se la nostra analisi è corretta, non ci può essere continuità tra metafore vive e convenzionali come non c'è continuità tra metafora e metonimia.

4. Conclusioni

Il nostro viaggio è partito dalla distinzione tra concetti classificatori e relazionali e tra espressioni sature e insature, e ci ha condotti nel cuore pulsante della selva delle figure, al crocevia dove si dividono metonimia e metafora da una parte, metafore vive e figure convenzionali dall'altra.

La distinzione tra metafora e metonimia e la distinzione tra figure vive e figure convenzionali sono questioni complesse, che investono una galassia intricata di fattori concettuali, linguistici e interpretativi. La differenza tra concetti classificatori e relazionali e tra espressioni sature e insature si è rivelata una porta affidabile per entrare in questo complesso edificio. Ma la conclusione del nostro esperimento ha un valore più generale. Le figure sono in primo luogo espressioni linguistiche dotate di una struttura e di un significato strutturato come una rete di relazioni concettuali, e aperte a un ventaglio di interpretazioni testuali o contestuali. Se questo è vero, la strada più sicura per lo studio delle figure è applicare alla loro analisi gli stessi strumenti che si applicano a tutte espressioni linguistiche. La distinzione che ci ha ispirati è solo un caso particolare.

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, *Categorie, Dell'espressione, Primi analitici*; trad. it. G. Colli, in ID., *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1973.
- M. BLACK (1954), *Metaphor*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 55 (1954), pp. 273-294; ristampato in ID., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell UP, Ithaca NY 1962, pp. 25-47; trad. it. E. Paradisi, *Metafora*, in ID., *Modelli, archetipi, metafore*, Pratiche, Parma 1983, pp. 41-66.
- G. FAUCONNIER (1997), *Mappings in Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- M.H. FREEMAN (2007), *Cognitive Linguistic Approaches to Literary Studies: State of the Art in Cognitive Poetics*, in D. GEERAERTS e H. CUYCKENS (eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 1175-1202.
- G. FREGE (1891), *Funktion und Begriff*, Pohle, Jena, 1891; trad. it. E. Picardi, *Funzione e concetto*, in ID., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2001.
- G. LAKOFF e M. TURNER (1989), *More than Cool Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1989.
- H. LAUSBERG (1949): *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hüber Verlag, München, 1949.
- J. LYONS (1977), *Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- M. PRANDI (2004), *The Building Blocks of Meaning*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2004.
- I.A. RICHARDS (1936), *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford UP, New York-London 1936; trad. it. B. Placido, *La filosofia della retorica*, Feltrinelli, Milano, 1967.
- P. RICOEUR (1975), *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975; trad. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1981.
- F. SABATINI e V. COLETTI (2003), *Il Sabatini Coletti. Dizionario della lingua italiana*, Rizzoli-Larousse, Milano 2003.
- L. TESNIÈRE (1959; 1965²), *Eléments de syntaxe structurale*, Klincksieck, Paris 1959; 1965².

POLITICHE

CARCERI E SATURAZIONE INTERVISTA A PIETRO MARCENARO

Abstract

We can define as “saturated” those situations in which human dignity is violated and there occurs a trespassing of that limit that ought to remain inviolable for everyone and for all reasons whatsoever. In Italian prisons, this limit has been clearly trespassed for a while now. In the Report of the Italian Senate’s Commission on Human Rights, we have spoken of “minimal incarceration,” that is, of resorting to prison as to the last recourse to be taken up only when there is no other possibility. Everything would then simply change in the Italian prison system.

Senatore Marcenaro,

La ringraziamo molto per avere accettato di rispondere alle nostre domande. La ragione per cui Le abbiamo chiesto di contribuire con un intervento al numero dedicato al concetto di Saturazione è legata al Suo impegno politico sulla questione delle carceri, come Senatore della Repubblica e come Presidente della Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani.

D. *Come definirebbe il concetto di saturazione in generale? Quali Le paiono essere le sue implicazioni?*

R. Mi limito strettamente al campo dei diritti umani. È un limite che deve essere riconosciuto e essere considerato insuperabile anche per il peggiore degli assassini. Se non si accetta l’esistenza di questo limite e il suo carattere assoluto è l’intero edificio dei diritti umani a trovarsi senza fondamenta. Questo limite è tracciato dalla legge: quella interna radicata nella Costituzione della Repubblica e quella internazionale sancita nelle Dichiarazioni, nei Trattati, nelle Convenzioni che l’Italia ha liberamente sottoscritto e ratificato. E a presidio di questo limite ci sono istituzioni giudiziarie e politiche, Corti e Istituzioni, interne e internazionali.

Per uno Stato superare questo limite vuol dire semplicemente violare la legalità.

D. *Qual è oggi la situazione delle carceri italiane? Perché ci sono tanti suicidi in carcere?*

R. Questo limite nelle carceri italiane è da tempo nettamente superato. Per questo nel Rapporto conclusivo dell’Indagine conoscitiva sullo stato dei diritti umani nelle carceri e negli altri luoghi di privazione della libertà, la Commissione Diritti Umani del senato ha esplicitamente parlato di violazione della legge da parte dello Stato Italiano.

Che cosa spinga una persona – e in particolare in questo caso una persona detenuta – al suicidio è un mistero davanti al quale mi fermo. Ma non vi è dubbio che la quantità di suicidi è un indice terribile di una situazione di degrado, o più precisamente di una situazione di abbandono. La nostra Costituzione e il diritto internazionale affermano che lo Stato deve prendersi cura del detenuto che è affidato alla sua responsabilità, che

l'espiazione della colpa attraverso la pena deve nello stesso tempo riaccompagnare la persona alla legalità, alla responsabilità, alla libertà. I suicidi sono invece altrettante drammatiche prove dei nostri fallimenti in questa direzione.

D. *Di che cosa hanno più bisogno i detenuti?*

I detenuti hanno semplicemente bisogno di tutte le cose di cui ho bisogno io, avete bisogno voi, ha bisogno qualsiasi essere umano. Niente di più, niente di meno. Hanno bisogno in primo luogo di sentire che esiste una fiducia in loro, nella loro possibilità di cambiare, di riuscire dove spesso fino ad oggi hanno fallito. Hanno bisogno di questa fiducia naturalmente in primo luogo dalla cerchia dei loro affetti e della loro famiglia, ma anche da parte delle istituzioni e della società. Hanno bisogno di sapere che c'è chi investe su di loro. E che sia nella decisione del tipo di pena da infliggere che poi nella sua concreta applicazione e gestione loro sono tenuti in conto come soggetti. Il sovraffollamento, il degrado fisico di molte carceri, la mancanza di risorse per l'insieme delle attività che fanno della pena qualcosa di diverso dalla pura e semplice reclusione, smentiscono radicalmente questo impegno e contribuiscono a determinare tra i detenuti un crollo della fiducia tanto in se stessi quanto nelle istituzioni e nella società.

D. *Che cosa cambierebbe del sistema penitenziario italiano? A quali altri modelli ritiene che bisognerebbe eventualmente ispirarsi?*

R. Per affrontare una situazione così grave è necessario in primo luogo distinguere il concetto di pena da quello di carcere. Si dice, si chiede certezza della pena: ma in realtà si intende certezza del carcere. Questo prevale nella quasi totalità dell'opinione pubblica. Negli anni alle nostre spalle molte leggi hanno alimentato questa convinzione: in carcere i tossicodipendenti, in carcere gli immigrati irregolari, cancellazione dei benefici di legge e della possibilità di pene alternative per i recidivi, carcere per gli imputati in attesa di processo. E si potrebbe continuare. Semplicemente bisogna cambiare strada, rivedere le leggi che ci hanno portato a questo punto, sostituire il carcere con altre forme di pena ogni volta possibile. Non aspettare che sia il giudice di sorveglianza a stabilirlo dopo che una parte della pena è stata scontata, ma affidare questa decisione già al giudice di merito che ha tutti gli elementi per valutare e decidere quando pronuncia la sentenza. Nel Rapporto della Commissione Diritti Umani del Senato abbiamo parlato di "carcere minimo", cioè di un ricorso al carcere come decisione di ultima istanza, da assumere solo quando non esista altra possibilità. Nel sistema penitenziario italiano cambierebbe semplicemente tutto. E quando mi si chiede a quali modelli ispirarsi penso alla lezione di civiltà che la Norvegia ha dato al mondo qualche mese fa reagendo con quella forza, con quella dignità, con quella compostezza, con quella moderazione ad una strage di decine e decine di ragazzi.

D. *Quali margini di azione rimangono (se ne rimangono) per le politiche, una volta che una situazione sia definita come satura? Quali strategie hanno senso nei confronti delle situazioni di saturazione?*

R. Penso che in questo quadro e nel contesto di un impegno politico nuovo un provvedimento di clemenza costituirebbe una misura importante. Sarebbe un provvedimento che potrebbe contemporaneamente avere il significato di riparare un'ingiustizia della quale lo Stato è responsabile e di inaugurare una fase nuova.

Anna Regaldo

QUANDO LA SATURAZIONE È DONNA

Abstract

The essay analyzes the concept of saturation according to a gender perspective and, by way of example, highlights some situations that have been characterizing the relation between men and women for years. It describes contemporary situations, some more obvious and measurable, others subtler and intangible, but all rooted in an ancient background.

Senso di vertigine, udito ovattato, spossatezza.

Ciò che si ha intorno – persone, cose, luoghi – sembra indefinito, lontano, appartiene a una dimensione che non ha nessuna importanza.

L'istante si dilata in un tempo infinito, il centro del proprio sé fluttua in modo disordinato al di là dei confini sensoriali del corpo. Il viaggio è iniziato e non c'è modo di intervenire con autocontrollo, razionalità, contegno: il sé profondo tornerà quando il percorso sarà giunto al termine.

Questa è la saturazione esperita dal corpo. Sono sensazioni cariche di vissuti di sofferenza. Vengono narrate dalle donne accolte nelle case di fuga per “vittime” di violenza; dalle donne che denunciano le organizzazioni criminali che ne sfruttavano il corpo a fini sessuali (prostituzione) o economici (accattonaggio); dalle donne che, ad un certo momento della vita, mettono in discussione la realizzazione della propria individualità in ambito lavorativo o affettivo.

Storie diverse, donne diverse che, tuttavia, offrono narrazioni tremendamente simili, accomunate da un senso di *precarietà* intesa come «esperienza congiunta di insicurezza (della propria posizione, diritti, qualità di vita), di incertezza (rispetto alla loro stabilità presente e futura) e di vulnerabilità (del proprio corpo, della propria persona e relative appendici: i possedimenti, il quartiere, la comunità)»¹.

Precarietà che assume forme differenti, ma viene generata da una matrice comune: l'essere in relazione con l'altro o con gli altri. Relazioni che, snaturate, arrivano a «riempirsi oltre i limiti del giusto o del necessario»² e così facendo conducono i soggetti, individuali e collettivi, al «limite massimo della capacità di sopportazione o di assorbimento»³. Limite che viene travalicato in diversi modi. In maniera improvvisa attraverso un'esperienza scioccante «di particolare gravità che compromette il senso di

¹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 186.

² G. DEVOTO e G.C. OLI, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1990, voce “saturare”.

³ *Ibidem*, voce “saturazione”.

stabilità e continuità fisica e/o psichica di una persona o di intere comunità»⁴. Oppure a seguito dell'esposizione a una pressione ambientale continuativa, che supera sia soggettivamente (mancanza di risorse) che oggettivamente (eccessivo peso) le capacità individuali di fronteggiamento⁵. O ancora, all'interno di legami traumatici di dominio tra due soggetti, in cui comportamenti partecipativi e affettuosi si affiancano a episodi di intenso abuso di uno sull'altro⁶.

In tutti i casi, si tratta di *situazioni relazionali sature* caratterizzate da *desiderio di possesso e prevaricazione*, che portano a concepire i legami come «cose da essere consumate, non prodotte»⁷ e che, attualmente, fondano tanto i rapporti interpersonali quanto i legami socio-politici.

Alla luce di ciò, per scorgere i segnali della saturazione, individuale e collettiva, occorre esercitare un'attenta analisi critica nel quotidiano, a partire dal concetto di pari opportunità fino ad arrivare al concetto di «qualità di vita, e in particolare quella derivante dal lavoro e dall'occupazione»⁸.

Il concetto di pari opportunità ha origini lontane, si ritrova nell'accezione di “pari dignità” e uguaglianza fin dalla Costituzione Italiana: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali»⁹. Si parla di cittadini in senso lato senza nominare i generi di appartenenza, la donna viene citata in modo esplicito all'articolo 37: «la donna lavoratrice ha gli stessi diritti e, a parità di lavoro, le stesse retribuzioni che spettano al lavoratore». Viene riconosciuta l'identità di *lavoratrice*, subito ricollegata all'identità di *fattrice*, infatti «le condizioni di lavoro devono consentire l'adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale e adeguata protezione»¹⁰.

In un certo senso, fin dalla Costituzione, a fianco del concetto di parità, compare un avvallo del doppio ruolo che la donna ha in casa e fuori casa, definendola *lavoratrice* e individuandone come tratto caratteristico parallelo l'*essenziale funzione familiare*.

A più di sessant'anni di distanza, la Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea ricorda che «la parità tra uomini e donne deve essere assicurata in tutti i campi, compreso in materia di occupazione, di lavoro e di retribuzione»¹¹. Ancora più recentemente, la programmazione del Fondo Sociale Europeo ripropone per il periodo

⁴ Situazione di *trauma*; E. REALE, *Matrattamento e violenza sulle donne*, vol. II: *Criteri, metodi e strumenti per l'intervento clinico*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 61.

⁵ Situazione di *distress*, cioè *stress negativo*, contrario allo *stress positivo* che comporta attivazione di risorse funzionali alla risoluzione dei problemi; cfr. *ibidem*, p. 53.

⁶ Legami forti e distruttivi che alternano momenti di “luna di miele” a momenti di intensa violenza; cfr. *ibidem*, p. 73.

⁷ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, ed. cit., p. 190.

⁸ *Ibidem*, p. 186.

⁹ *Costituzione Italiana*, 22 dicembre 1947, Art. 3.

¹⁰ Altri riferimenti specifici a tutela delle donne si ritroveranno in successive leggi dello Stato: n. 860/1950 “Norme sulla tutela fisica ed economica delle lavoratrici madri”, n. 1204/1971 “Tutela delle lavoratrici madri”, n. 546/1987, “Indennità di maternità per le lavoratrici autonome”, n. 379/1990, “Indennità di maternità per le libere professioniste” che verranno successivamente assorbite dalla legge n. 53 dell'8 marzo del 2000.

¹¹ *Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea*, 7 dicembre 2000, art. 23, “Parità tra uomini e donne”.

2007-2013 obiettivi che erano stati oggetto di programmazioni precedenti: «sviluppare la partecipazione delle donne al mercato del lavoro, realizzare maggiore eguaglianza nell'educazione e nella formazione professionale, favorire la partecipazione delle donne alla creazione di imprese, riconciliare vita di lavoro e vita familiare»¹².

Perché questa attenzione rinnovata alla parità di opportunità tra uomo e donna?

Probabilmente perché alcuni stadi di parità non sono tuttora raggiunti né sul versante lavorativo, né sul versante relazionale; inoltre, il *doppio ruolo* continua ad essere appannaggio di un genere solo, come anche il concetto di *conciliazione* è comunemente inteso “al femminile”.

Prendendo ad esempio una situazione tangibile e misurabile come la parità di retribuzione, interessanti risultati provengono da una recente ricerca, riferita agli anni 2009-2010, che è stata pubblicata su “JAMA: The Journal of the American Medical Association” e ha coinvolto 800 medici americani che hanno accettato di dichiarare il loro stipendio. Dall'analisi risulta che la retribuzione delle donne medico è più bassa rispetto a quella dei colleghi uomini: «mentre gli uomini guadagnano in media attorno ai 200.400 dollari, le donne guadagnano circa 167.600 dollari, con una differenza di oltre 13.000 dollari»¹³. Questo è dovuto, in parte, a un vizio di genere che pone le donne nelle categorie meno redditizie, ma anche da uno stereotipo che «a parità di produttività o di risultati, le donne sono valutate come meno brave degli uomini, con potenziali effetti sulla loro carriera»¹⁴.

Rispetto alla tutela della “funzione essenziale” della donna legata alla maternità, la situazione sembra non solo ferma al 1947, ma addirittura regredita. Da un'indagine ISTAT, i cui dati si riferiscono agli anni 2008-2009, si rileva come 800 mila donne¹⁵, nel corso della propria vita lavorativa, siano state licenziate o messe in condizione di doversi dimettere a causa di una gravidanza. Si tratta delle cosiddette *dimissioni in bianco*¹⁶ che nulla hanno a che fare con l'assicurare alla madre e al bambino un'adeguata protezione. Per arginare il fenomeno, nel 2007 era stata emanata una legge, la 188, con la quale veniva disposto che le lettere di licenziamento fossero numerate con un sistema alfanumerico che doveva essere successivamente convalidato dalle Direzioni Provinciali del Lavoro. Tuttavia, dopo «pochi mesi dalla sua entrata in vigore, la legge fu abrogata dal Governo Berlusconi, motivando la scelta con esigenze di semplificazione e riduzione dei costi di transazione nella gestione dei rapporti di lavoro»¹⁷.

¹² A. LUCIANO, *Modelli di organizzazione del lavoro e politiche di parità*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 2(2008), p. 257.

¹³ C. COLOMBO, *Le donne hanno stipendi più bassi degli uomini*, www.partecipasalute.it/cms_2/node/1895.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Pari all'8,7% delle donne che hanno lavorato o che lavorano (cfr. www.istat.it/it/archivio/56008).

¹⁶ Una prassi in base alla quale, nel momento stesso dell'assunzione, alla dipendente viene fatta firmare una lettera di dimissioni in bianco, senza data, che potrà essere utilizzata a discrezione del datore di lavoro «se la lavoratrice resta incinta o in altre circostanze, come una malattia o un comportamento sgradito. Un ricatto vero e proprio, una pratica illegale quanto diffusa»; SAVE THE CHILDREN, *Rapporto Mamme nella Crisi*, Save the Children Italia ONLUS, Roma 2012 (scaricabile da images.savethechildren.it/IT/f/img_pubblicazioni/img190_b.pdf), p. 26.

¹⁷ *Ibidem*, *ivi*.

Questo risvolto dell'occupazione femminile si colloca all'interno di un panorama critico: il tasso di inattività femminile è pari al 48,9%¹⁸; il 30% delle madri interrompe il lavoro per motivi di cura familiare¹⁹; circa un milione e duecentomila ragazze tra i 15 e i 29 anni rientrano nella categoria dei cosiddetti NEET (*Not in Education, Employment or Training*)²⁰. Infine, una delle nuove categorie *a rischio* è rappresentata dalle *lavoratrici nonne* che, oltre a provvedere al proprio lavoro e ai familiari conviventi, spesso si fanno carico della cura dei genitori anziani e supportano figlie e nuore nell'accudimento dei nipoti²¹.

L'elenco di percentuali ed esempi potrebbe allungarsi di molto e contempla anche dati parzialmente positivi: il «71% dei posti di lavoro che sono stati creati in Italia dal 1995 al 2003 sono stati occupati da donne»²². Posti di lavoro che, tuttavia, sono presenti all'interno di limitati settori occupazionali, «laddove il lavoro maggiormente assomiglia alle attività domestiche e di cura che le donne hanno da sempre svolto nelle loro famiglie (istruzione, sanità, assistenza)»²³. Mansioni spesso caratterizzate da «retribuzioni poco elevate, bassa qualificazione anche a fronte di un innalzamento del grado di istruzione delle donne, scarse prospettive di carriera»²⁴ a fronte anche di un elevato ricorso al part time. In particolare, l'adesione al part time, da un lato consente di conciliare il doppio carico lavorativo senza che il prezzo da pagare «sia troppo alto in termini di denatalità, di superlavoro femminile, di peggioramento della qualità della vita familiare»²⁵. Dall'altro lato, esclude le donne dalla possibilità di accedere alle posizioni dirigenziali in quanto gli ingredienti per un percorso di crescita professionale, che vede valorizzate le proprie competenze e capacità, continuano ad essere il full time (nonché extratime in straordinario) e la presenza *face to face*. Questo fa sì che, ad oggi, «le donne manager nel settore privato sono in Italia il 12%, contro una media europea del 33%, mentre le donne imprenditrici sono il 23%»²⁶.

Come uscire da questo gap in un'ottica di *non saturazione* della donna?

¹⁸ Dato riferito all'anno 2010, più alto rispetto alla media europea che è pari al 35,5%, e che comprende le cosiddette *lavoratrici scoraggiate*: donne che, a seguito del protrarsi del periodo di disoccupazione, della nascita dei figli e dell'aumentare dei carichi di lavoro domestico, rinunciano alla ricerca di un lavoro extradomestico (cfr. *ibidem*, p. 25).

¹⁹ La percentuale di padri che lascia il posto di lavoro a seguito di paternità o altri carichi di lavoro di cura familiare è pari al 3%. Dato che conferma il fatto che sono donne le principali *care giver*: nel 73% dei casi sono le donne a prendersi cura di chi, all'interno del nucleo familiare, abbisogna di assistenza. Spesso è un "prenderci cura" al femminile in quanto la metà della popolazione ultra 65 è costituita da donne, il 60% delle quali vive da sola (*Rapporto ISTAT 2012*, www.istat.it/it/archivio/61203).

²⁰ Si tratta quindi di giovani donne che non lavorano e non studiano, i maschi nella medesima condizione sono 938 mila; cfr. D. DEL BOCA, L. MENCARINI, S. PASQUA, *Valorizzare le donne conviene*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 36.

²¹ Aspetto rilevato all'interno della relazione di Linda Laura Sabbadini, Capo Dipartimento per le statistiche sociali ed ambientali ISTAT in occasione degli "Stati generali sul lavoro delle donne in Italia" (2 febbraio 2012, Roma); aspetto che sottolinea come buona parte della conciliazione, ancora oggi, passi attraverso le reti di solidarietà informali e intrafamiliari (cfr. www.cnel.it).

²² A. LUCIANO, *Modelli di organizzazione del lavoro e politiche di parità*, ed. cit., p. 245.

²³ D. DEL BOCA, L. MENCARINI, S. PASQUA, *Valorizzare le donne conviene*, ed. cit., p. 40.

²⁴ *Ibidem*, p. 40

²⁵ A. LUCIANO, *Modelli di organizzazione del lavoro e politiche di parità*, ed. cit., p. 250.

²⁶ D. DEL BOCA, L. MENCARINI, S. PASQUA, *Valorizzare le donne conviene*, ed. cit., p. 41.

Alcuni fanno un passo indietro e si chiedono se «lavorare fuori casa aumenta o no il benessere delle donne»²⁷ o se, al contrario, ne «avesse peggiorato la vita, proprio allargandone gli orizzonti»²⁸. Altri reputano che l'uscita delle donne dal mercato possa risolvere la crisi economica liberando posti di lavoro per gli uomini, consentendo alle donne di «stare a casa a curare i bambini»²⁹. Ad alcune donne accade realmente: «le madri di bambini/ragazzi con meno di 15 anni attive nel mercato del lavoro sono significativamente inferiori alle donne senza figli»³⁰, il 32,2% le prime e il 47,9% le seconde. Diversamente accade per gli uomini, che in presenza di un figlio manifestano un maggior coinvolgimento nel mercato del lavoro «a conferma del tradizionale ruolo di fornitore principale di reddito della famiglia»³¹. Per un certo verso, pare che «le donne stesse, sentendosi depositarie della funzione riproduttiva, finiscono col percepire il loro lavoro come secondario, marginale o residuale, andando a (ri)produrre antichi stereotipi»³².

Altre fonti suggeriscono di rivedere il concetto di *conciliazione*, ampliando il discorso e le responsabilità a entrambi i soggetti coinvolti intendendo «la conciliazione tra vita professionale e familiare [...] come strategia a favore tanto degli uomini quanto delle donne»³³.

Che il carico familiare sia, ancora oggi, di appannaggio prevalentemente femminile è un dato di fatto, tanto che è possibile parlare di una sorta di “falsa reciprocità”³⁴ per quanto riguarda la suddivisione dei compiti e dei carichi di lavoro all'interno della coppia “che lavora”. Emerge chiaramente dai dati relativi della fruizione dello strumento di conciliazione maggiormente noto, il congedo parentale³⁵. In base ai dati raccolti da Save the Children nell'anno 2011 «205 mila padri e 847 mila madri hanno dichiarato di aver usufruito almeno una volta nel corso della vita del congedo parentale per prendersi cura del figlio più piccolo»³⁶. Ciò significa che ne hanno beneficiato «circa una donna ogni due (45,3%), e solamente il 6,9% degli uomini»³⁷.

L'esiguo utilizzo di congedi e lo scarso ricorso a strumenti di flessibilità oraria da parte degli uomini può essere dovuto a molti fattori, ad una carenza legislativa, ma anche ad un forte retaggio culturale che evidenzia come «l'immagine della donna schiacciata nella

²⁷ *Ibidem*, p. 79.

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

²⁹ A. BRAGA, *Aziende che odiano le donne*, in “Il Manifesto”, 1° luglio 2011.

³⁰ SAVE THE CHILDREN, *Rapporto Mamme nella Crisi*, ed. cit., p. 12.

³¹ *Ibidem*, p. 12.

³² R. RIZZA, M. SANSVINI, *Donne e lavoro: rappresentazioni del femminile e conseguenze in termini di politiche di “work-life-balance”*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 1 (2010), p. 9.

³³ COMMISSIONE EUROPEA, *Relazione della Commissione al Consiglio, al Parlamento Europeo, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni sulla parità tra donne e uomini – anno 2006*, 22 febbraio 2006, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2006:0071:FIN:IT:PDF>, p. 8.

³⁴ L. MELANDRI, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 82.

³⁵ La legge n. 53 dell'8 marzo del 2000, “Disposizioni per il sostegno della maternità e della paternità, per il diritto alla cura e alla formazione e per il coordinamento dei tempi nelle città”, ha introdotto il principio di totale equiparazione del padre e della madre nelle attività di cura dei figli, recependo la Direttiva comunitaria n. 34/1996 che imponeva agli stati membri il riconoscimento del diritto individuale al congedo parentale ai lavoratori di entrambi i sessi.

³⁶ SAVE THE CHILDREN, *Rapporto Mamme nella Crisi*, ed. cit., p. 13.

³⁷ *Ibidem*, *ivi*.

dimensione di dispensatrice *naturale* e atavica di affetto e di cura sia ancora molto forte, anche perché fortemente interiorizzata nell'universo femminile»³⁸. A ciò si affianca lo stereotipo in base al quale vi sia una diretta «equazione tra politiche di conciliazione e politiche di genere, riduttivamente intese come politiche concernenti la condizione femminile»³⁹.

Come sbloccare questo circolo vizioso?

Da un lato, assumendo che la capacità lavorativa dei singoli individui, uomini e donne, «dipende anche dall'equilibrio che riescono a realizzare tra lavoro e vita privata, tra professione e famiglia»⁴⁰.

D'altro canto, ponendosi come obiettivo un vero riequilibrio dei rapporti, che comporta di rivedere «contemporaneamente la divisione del lavoro domestico, ma anche la partecipazione degli uomini a quei settori di mercato del lavoro che, per essere prevalentemente appannaggio delle donne, conservano lo stigma dei lavori meno pagati e meno valorizzati socialmente»⁴¹. Una revisione complessiva, che potrebbe in questo modo liberare da etichette “di genere” tanto il lavoro domestico, quanto i settori del mercato del lavoro; tanto le mansioni tradizionalmente “al femminile”, che quelle “al maschile”.

Per attivare un simile processo di *revisione*, occorre scendere maggiormente in profondità: non fermarsi alle statistiche e alle comparazioni, ma riconoscere e affrontare i nodi che da tempo immemore legano e collegano una parte della popolazione ad un'altra.

È necessario infilarsi le cosiddette *lenti di genere* e analizzare con sguardo critico la costruzione sociale dei ruoli e delle identità di genere che, di riflesso, determina «la costruzione della necessità di una complementarità e di una interdipendenza tra i due sessi, che riguarda sia le competenze pratiche che i bisogni affettivi e la stessa sessualità»⁴².

Costruzioni sociali che devono essere inserite all'interno dell'attuale assetto sociale e al contempo lette in relazione ai terreni ancestrali in cui affondano le radici. Da un lato, questo significa ragionare di maschile e femminile in un contesto dominato dalla *precarietà relazionale* che non consente di fermarsi «abbastanza a lungo da avere il tempo di pensare che i legami umani non sono come parti di un motore, che ben di rado sono già preconfezionati e che tendono a marcire e a disintegrarsi facilmente se tenuti ermeneuticamente sigillati, e che non sono facilmente sostituibili una volta diventati inservibili»⁴³. Dall'altro lato, significa chiamare in causa due componenti da sempre presenti all'interno dell'animo umano e delle dinamiche sociali: il desiderio di possesso e la prevaricazione.

³⁸ R. RIZZA, M. SANSAVINI, *Donne e lavoro: rappresentazioni del femminile e conseguenze in termini di politiche di "work-life-balance"*, ed. cit., p. 15.

³⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁰ A. LUCIANO, *Modelli di organizzazione del lavoro e politiche di parità*, ed. cit., p. 272.

⁴¹ *Ibidem*, p. 251.

⁴² C. SARACENO, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 91.

⁴³ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, ed. cit., p. 189.

Nelle biografie delle donne contemporanee troviamo tutti questi elementi, miscelati e spesso mascherati, che emergono grazie all'osservazione attenta di alcune cartine tornasole: le scelte di vita, i rapporti di coppia, l'uso del corpo, ecc.

In particolare, la tensione tra possesso e prevaricazione trova espressione all'interno dei rapporti affettivi significativi, in primo luogo la coppia, non a caso definita come la sede in cui avviene la creazione del "posto della donna"⁴⁴. Coppia che, da un lato, si fonda nella sfera dell'affettività e dell'eros assolvendo la funzione di "unità erotica"⁴⁵, cioè contesto relazionale in cui la sessualità viene sperimentata e costruita diventando «un modo per creare e mantenere un senso di vicinanza emotiva e di svelamento reciproco del proprio sé autentico della coppia»⁴⁶. Dall'altro lato, si presenta come traguardo imprescindibile in quanto, nonostante la legittimazione culturale sganci desiderio e piacere da un possibile coinvolgimento affettivo, «l'amore resta vincolato al sogno di fondere due esseri in uno, quasi fossero le due metà di un intero»⁴⁷ consentendo al singolo di sentirsi ricomposto solo se parte di una dimensione duale.

La coppia è anche espressione di uno standard di vita, di un particolare gusto; «è una persona sociale»⁴⁸ che deve «essere esibita allo sguardo altrui»⁴⁹, svolge cioè un ruolo sociale nei confronti dell'esterno. Se poi viene formalizzata sotto forma di matrimonio, essa diviene «capolavoro di organizzazione sociale, in quanto articola tra loro elementi fondamentali quali sono la necessità dell'esogamia per costruire una società vitale, il divieto dell'incesto, la suddivisione sessuale dei compiti»⁵⁰.

Si tratta dunque di un microcosmo, all'interno del quale si giocano dinamiche di negoziazione, di scambio, di potere; conformemente a ciò che accade ad un livello sociale macro.

Questo riconduce all'interrogativo di sempre: «l'amore è un'eccezione, la sola, anche se di prima grandezza, alla legge del dominio maschile, una messa tra parentesi della violenza simbolica, o la forma suprema, perché la più sottile, la più invisibile, di tale violenza?»⁵¹.

Le 98 donne uccise in Italia dall'inizio dell'anno ad oggi a causa di «possessività, gelosia, problematiche legate alla coppia scoppiata»⁵² suggeriscono una risposta chiara. Dieci donne al mese vengono private deliberatamente della possibilità di vivere, da parte di un uomo che era a loro legato da rapporti affettivi o di conoscenza. Un essere umano che, di fronte a un rifiuto o a una separazione, non ha altri strumenti da mettere in campo se non l'eliminazione diretta di quella che viene percepita come la fonte di frustrazione, lo specchio del fallimento, la negazione della soddisfazione di sé. La

⁴⁴ C. SARACENO, *Sociologia della famiglia*, ed. cit., p. 106.

⁴⁵ *Ibidem*, ivi.

⁴⁶ C. BERTONE, R. FERRERO CAMOLETTO, P.M. TORRIONI, *Sessualità femminile tra nuovi desideri e nuovi confini*, in "Polis: ricerche e studi su società e politica in Italia", 3 (2011), p. 369.

⁴⁷ L. MELANDRI, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, ed. cit., p. 54.

⁴⁸ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. M. Adreose e R. Cantini, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 521

⁴⁹ *Ibidem*, ivi.

⁵⁰ Tesi di F. Héritier in C. SARACENO, *Sociologia della famiglia*, ed. cit., p. 90.

⁵¹ P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, trad. it. A. Serra, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 126.

⁵² F. PACI, *Stalking, un'emergenza continua. Novanta donne uccise nel 2012*, in "La Stampa", 11 settembre 2012; si veda anche Osservatorio Nazionale Stalking (www.stalking.it).

violenza interpersonale risulta essere «la seconda causa di traumi per le donne comprese tra i 15 e i 44 anni»⁵³, seconda solo agli incidenti stradali.

Quante e quali violazioni vengono accettate, giustificate, attuate ogni giorno in nome “dell’amore”? Quante donne ancora oggi, al tempo della precarietà relazionale, restano ingabbiate in legami di cui sono “vittime infungibili”⁵⁴ sottoposte a Intimate Partner Violence (IPV)⁵⁵ e di cui non riescono a riconoscerne i contorni?

Per scardinare questo meccanismo, che agli occhi di un osservatore terzo appare saturo fino all’estremo, occorre agire sul presupposto fondativo che attribuisce alla donna «un carattere originario di dipendenza dall’uomo»⁵⁶. Retaggio culturale, derivante dal ruolo di cura tradizionalmente di appannaggio femminile, che concorre alla «formazione di un atteggiamento nella donna di centramento sui bisogni dell’altro, sopravvalutazione dell’altro»⁵⁷ e, per contro, «sottovalutazione delle proprie risorse e capacità di autonomia»⁵⁸. Paradossalmente, un essere che *per mission* è chiamato a farsi carico degli altri, ma a cui non vengono riconosciute forza e autonomia proprie.

Attivarsi per combattere la saturazione violenta, manifesta e latente, presuppone dunque di voler riconoscere la disparità insita nel rapporto tra i generi e l’ambivalenza delle rel-azioni affettive: «l’annodamento perverso di amore e odio, di legami di dipendenza, indispensabilità reciproca e strappi volti ad affermare l’autonomia individuale»⁵⁹ propri di entrambi i componenti della coppia. Si tratta di un percorso di consapevolezza individuale e collettivo, che, se compiuto, potrà abolire «la schiavitù di una metà dell’umanità e tutto il sistema di ipocrisia implicatovi»⁶⁰, in questo modo “la coppia umana troverà la sua vera forma”⁶¹.

Per la donna questo significherà sia «fare i conti con il senso di colpa di chi ha interiorizzato la cura degli altri come un destino naturale»⁶², sia legittimarsi a vivere per se stessa, finalmente per una vita propria. Tale legittimazione potrà essere raggiunta attraverso una ricomposizione identitaria del sé, che trova casa nel suo *corpo*, e che oggi permane scisso tra eroticità e seduzione, maternità e femminilità. Scissione operata, ancora una volta, da uno sguardo esterno, uno sguardo che non concepisce l’unitarietà delle parti e quindi separa, in modo semplicistico e in fin dei conti sterile, legittimando l’ambivalenza tra donna attraente/orgasmica e donna materna/affidabile.

⁵³ V. DUBINI, *La violenza esercitata sulle donne. Definizione, frequenza e conseguenze fisiche psicologiche e sociali*, in “Salute e Territorio: rivista bimestrale di politica socio-sanitaria”, 188 (2011), p. 303.

⁵⁴ Donne che vivono una «relazione intersoggettiva con l’autore del reato (...) d’amicizia, d’amore» (E. REALE, *Matrattamento e violenza sulle donne*, vol. II, ed. cit., p. 37).

⁵⁵ Violenza perpetrata da un partner di sesso maschile, fattispecie che si colloca all’interno della macro area della violenza domestica; *Ibidem*, vol. I: *La risposta dei servizi sanitari*, p. 109.

⁵⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 113.

⁵⁷ *Ibidem*, vol. II, p.120.

⁵⁸ *Ibidem*, ivi.

⁵⁹ L. MELANDRI, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, ed. cit., p. 70.

⁶⁰ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, ed. cit., p. 699.

⁶¹ *Ibidem*, ivi.

⁶² L. MELANDRI, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, ed. cit., p. 81.

Si tratta dunque di corpi «liberati – donne che si sono appropriate della loro vita e ne dispongono liberamente – o corpi prostituiti, commercializzati»⁶³ in virtù di dinamiche stabilite e giocate al di fuori di sé?

Lo sguardo maschile separa il femminile nel corpo e nell'animo, depotenziando la donna, rendendola *l'uno o l'altro*. In ogni caso, *cosa* che viene definita «per le sue funzioni in rapporto all'unico sesso che si è riconosciuto un'individualità, un Io, una volontà morale, un linguaggio, un potere, la pretesa di parlare a nome di entrambi i sessi»⁶⁴.

Tuttavia, ogni donna sa di *essere* entrambe queste anime contemporaneamente, che possono giocarsi insieme o separatamente; in ogni caso, amalgamate in una relazione di equilibrio continuamente rinnovata.

Come superare questa saturazione identitaria e conseguentemente relazionale? si dovrà fare appello alla *resilienza*, cioè a quella «giusta miscela di elementi psicologici, biologici e ambientali che permette agli esseri umani di attraversare periodi di caos e grave stress senza soccombere e, dopo un periodo di stallo, di proseguire un percorso evolutivo»⁶⁵.

Ritrovarsi e agire il cambiamento. Percorso auspicabile per ogni donna e, perché no, per ogni uomo, nella speranza che entrambi i generi giungano a una piena consapevolezza relazionale di ciò che determinano e di ciò che accettano, affinché «gli uomini rinuncino alle armi e le donne “restringano” l'esercizio della maternità»⁶⁶.

La condizione di saturazione potrà allora assumere un significato totalmente differente che richiama il *grado di purezza e intensità* di una tonalità. In base alla teoria dei colori, infatti, «una tinta molto satura ha un colore vivido e squillante; al diminuire della saturazione, il colore diventa più debole e tende al grigio»⁶⁷. Nel momento della saturazione si giunge, dunque, alla purezza delle tinte, colori vivi e pulsanti, base per nuove pitture.

⁶³ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁵ E. REALE, *Matrattamento e violenza sulle donne*, ed. cit., vol. II, p. 76.

⁶⁶ L. MELANDRI, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, ed. cit., p. 78.

⁶⁷ *Wikipedia*, voce “saturazione cromatica” ([http://it.wikipedia.org/wiki/Saturazione_\(colore\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Saturazione_(colore)) [situazione della pagina web al 16 ottobre 2012]).

PRATICHE

Alban Grosdidier
Solène Réty

DROWNING, QUELS DANGERS DANS LA SOCIÉTÉ DE L'IMAGE ?

Abstract

Drowning is a photographic installation project led by French artist Alban Grosdidier. Its purpose is to explore the wide range of emotions that big city life can produce on inhabitants, and it constitutes a criticism of the dominant position held by images and commercial marketing within the current society. Co-written with French marketing and philosophy student Solène Réty, this essay explores the reflection supporting the Drowning project and the mechanisms that have led to the current state of society. Studying the interaction between historical and societal facts during the period of the emergence of the doctrines of liberalism, the essay constitutes a strike against marketing, commercial branding, and the domination of images as a means to communicate in the globalized, western-oriented world.

This is why I drown in A City.

Family is loud, noisy, messy and sticky. Immersed and yet separate, we don't carve identities in the tentacles of shadowy gratitude, ghostly traditions, omnipresent acts of selflessness by elders; we slowly tear away, with bits sticking to us, falling away as we leave, geographically, mentally, emotionally and spiritually away.

From the dense thick clouds of love, guilt, resentment, hope and devotion, I plunge into the thin waters of A City, submersing myself into traffic, noise, food, sex, fashion, new utterances and deafening self-silence.

The cities are all transient half-way homes, for addicts and refugees. We are fleeing from the demons and negotiating peace with them at the same time; these reflections in the grey pavements and potholes in front of each step lull us to believe the faster we run, the blurrier the ghosts.

The cacophony of A City is something to focus my breathing. Will away the foliage that hangs over my head that inform me my roots are so deeply, painfully embedded in me. The pain of tearing away, of rebirth, of the futility of redrawing memories because the memories will not, cannot leave me.

Like an oasis, the oceans of A City beckoned me in the sweat of noisy Family. But in the vastness of A City, where I sought newness by drowning in its waters, my weights were not enough. I needed more weight. So I ran.

And running, here there and everywhere, I collected roots. Other people's roots, ghosts, mini-mirages. Carrying on, dragging along, to sink tenuous feelers into a sandy bottom.

Pretend I am free, like seaweed waving in the ocean. Seeming so free, light and easy in the sun... It is another forest in the ocean floor

(Seow Chin Pua)

En janvier 2012, j'ai exposé pour la première fois de ma vie une image dans la rue. On pouvait y voir le portrait en noir et blanc d'un jeune homme plongé dans l'eau dont, personnellement, je lisais le visage comme à la frontière de l'abandon, les mains encore posées sur la vitre dessinée par le papier sur lequel il était imprimé. J'ai poursuivi cette série un peu plus tard, au cours de l'été, et exposé neuf portraits supplémentaires. A travers cette série, j'ai voulu exprimer ce sentiment d'oppression auquel je suis confronté chaque jour, habitant d'une grande ville – Paris – au cœur de laquelle trouver sa place n'est ni aisé ni donné à tout le monde. Ce sentiment de congestion, d'étouffement quotidien est symbolisé par l'acte de noyade de mes portraits. La problématique qui s'est posée à moi dans cette démarche est d'essayer de comprendre les mécanismes de la vie urbaine qui conduisent à un sentiment de mal-être et d'isolement généralisé de façon à pouvoir les transposer en une image forte, symbolique pour le plus grand nombre. Je les expose ici, au fil de ces lignes, au travers d'exemples historiques, macroscopiques et humains. Les réalités historiques qui définissent la société dans laquelle nous vivons entraînent l'hégémonie des médias d'image actuels qui ont des conséquences probantes sur la vie en société telle que nous la ressentons aujourd'hui et qui finissent par avoir des effets sur l'individu au plus profond de sa personne, dans son conscient comme dans son inconscient, en opérant un glissement de repères et de valeurs.

Plusieurs épisodes historiques ont fondé les villes telles qu'elles se présentent à l'heure actuelle. L'exode rural mondialisé fut probablement celui qui en changea le plus la physionomie, générant une architecture plus dense, plus haute et surtout plus vaste. Des millions de personnes sur des surfaces relativement faibles représentaient désormais un potentiel économique immense. Or le monde communiste est tombé, sa chute sculptant l'hégémonie capitaliste en une statue devant laquelle tous devraient soudain s'agenouiller. Une opportunité se présentait : saturer le paysage urbain de messages commerciaux, entraînant le peuple mondial à consommer toujours davantage. La part du gâteau était soudain devenue beaucoup plus grosse.

La vie en milieu urbain semble aujourd'hui perturber la pyramide des besoins établie par Maslow dans les années 1940. Son étude psychologique sur la motivation l'avait poussé à établir différents stades : au premier rang, nous trouvons les besoins physiologiques, ceux qui permettent à tout être humain de vivre et d'assurer ainsi la pérennité de l'espèce – à savoir, manger, boire, dormir, se reproduire, respirer. La marche au-dessus représente les besoins qui permettent d'assouvir les premiers dans les sociétés hiérarchisées, régulées et codifiées dans lesquelles nous vivons. Les besoins de sécurité s'appliquent alors au corps – dans ce qu'il est de plus scientifique, à la santé due aux besoins physiologiques mais qui les sert de la même façon en permettant un bon

développement et un bon état des organes, à l'emploi qui apporte l'argent nécessaire à la vie de l'homme afin qu'il puisse manger et boire, dormir et se reproduire dans des conditions plus ou moins optimales. Le besoin de sécurité de la propriété, établie au même rang, commence à faire apparaître l'homme comme un animal social qui l'éprouve pour se démarquer des autres. Ainsi, nous montons sur la marche des besoins d'appartenance qui inscrivent sentimentalement l'homme dans un groupe et une société à travers l'intimité, la famille, les cercles amicaux, le couple. Ce sentiment d'appartenance sociale permet à l'homme de se développer en tant qu'individu, il connaît alors le besoin d'estime dans ses différents groupes et pour lui-même. L'estime fait apparaître la confiance, base de ses relations, fondamentale dans son développement personnel et dans l'acquisition d'une forme de respect pour les autres qu'il doit ressentir de la part d'autrui à son tour afin de s'accomplir. Une fois ce respect acquis et ressenti, cette estime personnelle développée, l'homme atteint le dernier palier de la pyramide : l'accomplissement personnel à travers lequel il se forge une certaine morale, dans laquelle il peut développer sa créativité et qui lui permet de faire face à ses problèmes et les résoudre (Maslow 1943). La pyramide part alors des besoins les plus fondamentaux de l'homme pour vivre, communs à tous, indifférenciés pour arriver à la plus haute personnalité et individualité de l'être humain. A chaque étape, un individu se différencie des autres pour construire sa propre vie, sa propre personne. L'animal social utilise ses relations pour s'accomplir seul mais les liens sont bien présents. Aujourd'hui nous en arrivons cependant à l'exacerbation de certains besoins qui deviennent des désirs inassouvis personnels. La compétition naît alors entre chacun : qui sera le plus respecté ? Qui sera le plus estimé ? Les marches les plus hautes de la pyramide ont remplacé les basiques : dans certaines sphères de notre monde, l'important n'est plus de se nourrir pour assurer sa santé mais de manger la denrée la plus chère possible pour montrer sa richesse et sa puissance. Celui qui peut acheter les mets les plus coûteux et les plus rares devient maître de ses cercles sociaux, tous ceux qui n'en font pas partie l'admirent. La confusion s'installe alors entre l'estime et l'admiration. Ces maîtres semblent s'accomplir et connaissent l'admiration qui leur est portée, ce qui a tendance à développer leur estime personnelle jusqu'à une forme d'égoïsme névrotique dans les cas les plus probants. Toutefois, le respect des autres qu'ils pensent avoir acquis est en réalité ni plus ni moins une forme d'envie. L'amalgame est établi, nous ne voyons que ce que nous voulons voir dans les relations que nous entretenons avec autrui. Nous tirons nos propres conclusions et nous faisons nos choix en nous basant dessus. Qu'est-ce qui fait que nous admirons telle ou telle personne, sans la connaître réellement parfois ? Une réponse peut être apportée par la tyrannie de l'image qui existe aujourd'hui dans nos sociétés. Tout passe par l'image ; nous cherchons tous aujourd'hui à refléter une image. Nous la façonnons chacun, nous choisissons tous la manière dont nous souhaitons être perçus par autrui et particulièrement par ceux qui ne nous connaissent pas.

L'exemple le plus parlant de cette nouvelle tyrannie est celui du marketing et de la façon dont il influe sur nos vies. Chaque jour, l'individu est confronté à une forme de matraquage médiatique des marques. Ayant pris la place de la première impression, elles définissent la base, l'étincelle, le moment zéro d'une rencontre, un rôle qui ne leur sied guère. La marque est le meilleur visa d'entrée possible à un cercle social ; souvenons-nous des propos de Jacques Séguéla, influent publicitaire français et tête pensante des

campagnes électorales de François Mitterrand, Omar Bongo ou encore Nicolas Sarkozy, corrélant la possession de Rolex et l'accomplissement d'une vie. Le marketing actuel, la façon dont il est dirigé particulièrement, implique la création de nouveaux besoins. Du moins, il veut nous les imposer. Chaque jour nous sommes confrontés à des milliers d'images qui s'inscrivent plus ou moins inconsciemment en nous et conduisent nos achats dans un schéma de surconsommation récurrent, chacun est pris de fièvre acheteuse à toutes les échelles. Le martèlement constant de publicité de plus en plus ciblée pousse le consommateur à désirer des objets qui le font appartenir de fait à un groupe social.

L'auteure Naomi Klein le démontre tout au long de son ouvrage *No Logo*. Cherchant de tous les points de vue – du consommateur au groupe social, du groupe de distribution aux fabricants – elle démontre cette « tyrannie des marques ». Concentrons-nous un instant sur les méthodes marketing de Nike, marque largement controversée aujourd'hui par les pratiques de fabrication qu'elle a pu mettre en place. Au départ, la marque cible la nouvelle génération hip-hop qui se développe dans les banlieues de grandes villes américaines. Elle devient rapidement le premier signe d'identification de deux formes de groupes sociaux : d'un côté les habitants des banlieues, jeunes, passionnés de basket et leurs plus grands joueurs, issus de zones populaires et bien souvent pauvres, de l'autre les jeunes nantis qui voulaient appartenir à ce premier groupe, par expression de rébellion et de rejet de leur milieu social trop codifié, trop conventionné. Nike sait alors vers qui tourner ses opérations marketing : il faut qu'elle reste « in », dans le coup, dans les banlieues, et s'oriente vers cette génération hip-hop. Elle s'immisce alors dans la vie quotidienne de ces jeunes en sponsorisant de nouveaux terrains de basket, en prenant comme égérie les plus grandes stars du basket de l'époque comme Michael Jordan. Elle propage un rêve, elle sait exactement comment atteindre ces jeunes devenant peu à peu victimes de son acharnement publicitaire qui s'inscrit jusque sur le sol de leur terrain de jeu. Bien vite, Nike signe des contrats avec certains lycées et certaines universités américaines pour fabriquer les uniformes sportifs, sponsorise des gymnases. La marque rampe dans les couloirs de l'éducation, elle envenime l'esprit des élèves qui sont empoisonnés inconsciemment, confrontés tous les jours à l'image de marque qui cherche à vendre le plus de produits, cautionnée par les institutions théoriquement en charge du développement de leur esprit critique. Elle étudie les jeunes de ces collèges, lycées et universités, elle les cible jusque dans leur éducation la plus primaire et fondamentale (Klein 2000). Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres développés tout au long du livre, édité au début des années 2000 et ces cas de branding continuent à s'immiscer dans des lieux autrefois neutres. En milieu urbain particulièrement, il nous est impossible d'échapper à la marque et aux images qu'elle utilise pour nous emprisonner mentalement dans un cercle vicieux de nouveaux besoins ressentis, pour nous « rapprocher des autres », pour nous faire appartenir à ce groupe qui devient notre définition la plus fondamentale.

Ces marques deviennent alors les porte-drapeaux des pays dits développés, ces pays occidentaux industrialisés qui parviennent à créer une dictature commerciale et par extension culturelle, plus subtile qu'une dictature étatique et de pouvoir politique, plus insidieuse, plus vicieuse aussi parce que constamment cachée et intervenant moins dans les processus diplomatiques. Elles deviennent des symboles de réussite pour tous ceux

qui n'y ont pas accès, participant directement de ce fait à un mensonge occidental vantant régions développées dans lesquelles il fait bon vivre, dans lesquelles tout le monde est heureux. La propagande commerciale largement menée par le marketing est une pression constante pour qui veut être accepté dans un groupe. Elle repousse chaque jour ses propres limites, créant de nouveaux produits qui, bientôt, deviennent indispensables au bon quotidien. Parfois, ces nouveaux objets sont plus pratiques, ils facilitent notre vie, nous ne pouvons le nier. Ce qui est également indéniable, c'est qu'ils nous obsèdent plus qu'ils ne nous rendent service.

Allant de la simple identité visuelle à la publicité la plus manipulatrice, l'image est désormais mise massivement au service de l'économie. Le marketing de masse se répand, apprenant petit à petit à s'infiltrer dans chaque nouveau media. Les communications s'accroissent grâce à l'avènement du numérique, devenant elles-mêmes supports pour la publicité. Depuis 2006, date à laquelle le ratio population urbaine/ population globale a dépassé cinquante pour-cent, les humains vivent donc majoritairement dans des espaces saturés de messages à caractère marketing, entourés de modes de communication et de réseaux sociaux s'en faisant le relais. Pour chercher une forme d'originalité superficielle, les marketeurs mettent en place de nouvelles méthodes de transmission des images de leur marque. L'utilisation des réseaux sociaux ouvre la voie à la surenchère médiatique imagée et généralisée et offre de nouvelles possibilités dites hors-média. Toutefois le marketing traditionnel et le hors-média se recoupent bien souvent, ne serait-ce que pour un reporting de campagne hors-média qui fait l'objet d'une enquête télévisée.

Ces éléments conjoncturels, dont nombres représentent des avancées significatives pour la civilisation humaine, ont des effets macroscopiques sur la vie des sociétés : les traditions et valeurs évoluent rapidement, les flux humains, liés principalement au travail, s'engorgent avec la saturation des réseaux de transport. Ceux-ci ont pour vocation d'offrir de la facilité et des côtés pratiques : la possibilité de se déplacer rapidement, de s'ouvrir au monde qui nous entoure et ainsi découvrir d'autres cultures, d'autres modes de pensée. Toutefois, ces nouveaux moyens communicatifs impliquent d'autres réalités qui ont tendance à s'accroître avec les avancées techniques et technologiques : nous perdons la notion du temps et sans elle, nos repères glissent.

Entre autres choses, c'est ce que la série *Skins* démontre. Ses créateurs, Bryan Elsley et Jamie Brittain, placent l'action dans une banlieue anglaise et décrivent une jeunesse emplies d'angoisses et de névroses transmises par leurs parents qui ne s'en sortent pas mieux. Sur fond de drogues, d'alcool et de sexe, ils tentent d'échapper au temps et à un monde dans lequel ils ne se reconnaissent pas, qu'ils ne comprennent pas et – plus important encore – qui ne les comprend pas. Les clichés décrits par la série ne sont pas à prendre à la légère, ils racontent le quotidien de beaucoup de jeunes à travers le monde aujourd'hui qui ne savent plus à quel saint se vouer, qui se perdent parmi la foule entre deux changements de métro, entre deux voies scolaires, entre deux stages ou contrats précaires. Cependant, les générations précédentes s'égarèrent également : le chômage ne cesse d'augmenter, l'emploi n'est donc plus le repère principal de la vie humaine, centre névralgique des relations sociales basiques et point de départ de l'assouvissement des besoins physiologiques fondamentaux à la survie.

Où pouvons-nous alors trouver de nouveaux repères, des points d'ancrage qui nous permettraient de redonner un sens à nos aspirations humaines les plus profondes ? Les industriels, les commerciaux et les marketeurs ont une réponse pour vous : le martèlement publicitaire et l'oppression de l'image à chaque étape de notre journée. L'utilisation systématique du marketing tente de conditionner l'attention du public, il lui souffle la réponse à l'oreille quand celui-ci se demande que penser. Des images publicitaires, de quelque nature qu'elles soient, s'impriment au plus profond de notre inconscient et nous empêchent de prendre quelque forme de recul sur notre consommation frénétique. Les manifestations quotidiennes du marketing nous infantilisent et nous poussent à acheter des produits sans même que nous nous en apercevions. Notre libre arbitre est désormais atteint d'un syndrome de surconsommation chaque jour aggravé par le matraquage des médias d'image auquel il nous est impossible d'échapper. Bien que des groupes d'opposition parviennent à se faire entendre, leur impact reste limité à des cercles restreints de contestataires qui ne supportent plus l'envahissement de l'espace public et personnel, possédant des moyens de communication dérisoire face à l'hydre publicitaire.

Car de nos jours, les exemples de détournement publicitaire du temps personnel dessinent un vaste éventail : prenez le métro et des écrans incroyablement lumineux feront danser devant vous les mirages d'une consommation frénétique. Allez voir un concert et l'on vous soumettra au cours de l'entracte à une séance publicitaire de groupe. Peu importe que vous soyez dans l'espace public ou non, le message s'affiche aussi lorsque vous sortez votre téléphone de votre poche. Les avancées technologiques actuelles permettent un ciblage du consommateur de plus en plus précis qui se sert de chaque détail de notre vie pour nous envoyer des messages spécifiques. Ainsi, nos données sont échangées entre différents organismes commerciaux qui décident si nous faisons partie de leur clientèle potentielle ou pas. Les réseaux sociaux, en particulier, sont une véritable mine d'or d'informations nous concernant et sont utilisées par des sociétés qui tentent de nous vendre leurs produits. Si notre réseau social nous définit comme étant célibataire, des publicités personnalisées pour des rencontres amoureuses via Internet apparaissent alors à l'écran. Les données personnelles sont ainsi utilisées par grand nombre de sociétés qui viennent alors débaucher notre syndrome de surconsommation jusque sur notre profil personnel.

Le besoin de sécurité de la pyramide de Maslow est alors mis à mal, et ce particulièrement en ce qui concerne la propriété. Nous ne possédons même plus notre personnalité ou notre individualité puisqu'elle est utilisée comme source marketing : à vingt ans, combien de fois un européen moyen a-t-il été fiché par des sociétés commerciales ? L'espace personnel se confond de cette façon dans l'espace public. Ces glissements de repères opérés dans une forme aussi simple pour des commerces impliquent des changements brutaux dans notre évolution. Nous ne savons plus évaluer ce qui doit rester personnel et ce que nous pouvons rendre public. L'avènement, puis le plongeon moral des émissions de télé-réalité en est un exemple concret. Ce qui pouvait ressembler à une farce, à une mode de passage au début fait désormais l'objet de véritables plans de carrière pour certaines personnes, le but devenant alors d'être célèbre et connu sur le simple fait qu'on est passé à la télé, qu'on a vécu à la télé. Le besoin d'estime de soi, d'accomplissement personnel s'est inversé avec la possibilité de montrer

les instants les plus intimes de notre vie au grand public, devenant ainsi un besoin de célébrité. Mais dans un monde dans lequel les nouvelles technologies sont reines et l'image régente, le temps s'accélère dans une dynamique d'éphémère et d'immédiateté. Ces nouvelles célébrités n'échappent pas à cette règle : sitôt découvertes, sitôt oubliées. Elles étalent une partie de leur vie à la vue de tous, les spectateurs les observent et scrutent le moindre détail qui peut leur prouver que eux aussi s'ils le désiraient pourraient passer à la télévision et être célèbres. Ces émissions proposent au téléspectateur de se comparer à celui ou celle qu'il regarde. Suis-je mieux que lui ? Mon image est-elle meilleure que la sienne ?

Toutefois, pouvons-nous dire que nous ne nous trouvons pas dans la même dynamique dans notre quotidien ? Avec l'avènement des techniques de traçage quotidien, les caméras pointées sur nous à tout instant de notre journée. Ne vivons-nous pas dans un Truman Show perpétuel, tous semblables à ce personnage manipulé par un système tout puissant qui nous pousse à l'ignorance et la banalité ? Sans aller jusqu'à dire cependant que nous vivons dans un monde scénarisé par des auteurs hollywoodiens dépourvus d'éthique qui ne recherchent que le spectacle et le divertissement, les systèmes médiatiques et publicitaires, que plus personne ne contrôle depuis longtemps, semblent vouloir nous enfermer dans la caverne, nous interdire l'accès à la remise en cause d'un système qui nous plonge dans l'obscurité, nous permettre de ne voir que des ombres danser et projeter sur les murs de notre grotte. Ceux qui s'approchent de la sortie et entrevoient la lumière naturelle du soleil réussissent à remettre en question ce système mais ils ne sont que des fous pour toutes les personnes qui restent dans l'ombre chaleureuse et rassurante du modèle conformiste. La lumière éblouit. L'allégorie utilisée par Platon est plus vraie que jamais face aux messages publicitaires, à l'omniprésence des images qu'ils transmettent et à l'état léthargique hypnotisé par celles-ci. Orwell avait prédit Big Brother ; il vous regarde mais sait se faire discret, nous n'avons pas conscience au quotidien des caméras qui filment nos moindres faits et gestes dont il dicte la plupart.

Big Sister, la ville elle-même, vous parle et sait attirer votre attention. Chaque espace est dédié à l'image, elle devient le vecteur de communication le plus important et le plus efficace. Perdu dans la foule, l'individu devient un être totalement paradoxal qui cherche à se démarquer des autres en ne se définissant qu'à travers des codifications jetées à la rétine de tous.

La ville semble se transformer en étau autour de notre esprit. Elle trouve les moyens de fragiliser le tissu social en mettant à mal les relations et les liens qui pouvaient exister entre les personnes. Chacun cherche à se définir par son statut social, son travail – ou l'absence de celui-ci dans des cas de plus en plus nombreux – et donc par l'argent. L'humanisme avait pourtant essayé d'ériger l'homme et l'individu, la personnalité et la particularité de chacun au centre des attentions. Son importance relevait d'une éducation complète et diversifiée – laquelle n'était pas accessible à tous, entendons-nous bien – qui devait l'amener à un idéal de savoir et de culture et le mener à une connaissance ultime qui lui appartenait, totalement tournée vers lui. Aujourd'hui la situation change de direction : l'homme ne fait plus partie du groupe impersonnel du Moyen-Age dans lequel il servait un seigneur ou la religion, il ne se trouve plus au centre des préoccupations métaphysiques et humanistes des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. De nos jours, l'homme

tente à se diversifier des autres à travers eux-mêmes. Il est poussé à faire son auto-promotion grâce à de nouveaux outils de communication immédiats et gratuits.

Un nouveau glissement de repères et de valeurs s'opère au niveau de chaque être humain. Chacun entre en compétition avec les autres afin de garder ses avantages concurrentiels. Chacun essaie de donner le meilleur de son être pour son travail, pour gagner son argent et le dépenser compulsivement comme preuve de supériorité. Chaque époque a eu ses objets fétiches de richesse et de pouvoir, aujourd'hui ils s'affirment au travers des marques, tangibles ou non. L'objet fétiche de l'époque, c'est l'image. On soigne plus sa coupe de cheveux et son vélo pignon fixe que sa relation amoureuse. Evan Glodell n'a certes pas tapé juste à tous les niveaux avec son *Bellflower*, mais nous devons admettre que la présence de post-adolescents pyromanes au volant de muscle cars sur les routes de nos pays est de moins en moins improbable, tout simplement parce que cette image est glorifiée par les jeux vidéos, pulsée à 60 hertz directement à travers le nerf optique de notre jeunesse, modifiant sa perception de la morale à grand renforts de product placements subliminaux (Glodell 2011).

Le martèlement médiatique et publicitaire conditionne et normalise la pensée globale. Les repères individuels prennent la pente de l'image, car c'est aussi celle de l'argent. La voix susurre encore un peu plus, détruisant méticuleusement ce qui fait l'individualité de l'être ; si tout le monde se ressemble, si tout le monde suit le modèle présenté, il est plus facile de vendre, peu importe quoi. Yaourts, voitures, assurances, dettes, idées politiques, dogme religieux, antireligieux, mari, femme et amants. Le marketing de plus en plus ciblé sur les caractères de chacun devient finalement de plus en plus uniformisant, homogénéisant la pensée jusqu'à ce que nous devenions des ombres les uns des autres.

L'homme se dirige vers un emballement de la dynamique personnelle à travers ce phénomène, perdant tout contrôle sur sa personnalité propre, ses envies et ses ambitions au profit de sa fonte dans la masse pour se sentir appartenant au groupe. Eugène Ionesco a dénoncé cette forme d'uniformisation dans sa pièce de théâtre absurde, *Rhinocéros*, en 1959. L'histoire semble se répéter encore et encore : une personne adopte une marque ou un style différent et original : acte I. Pour peu qu'elle détienne une sorte de pouvoir ou impose une forme de respect – plus ou moins établie – elle contamine les autres habitants qui développent alors une forme de «rhinocérite» et qui adoptent cette nouvelle mode : acte II. Finalement, la grande majorité suit le mouvement, s'insère dans le troupeau par facilité et fainéantise intellectuelle bien que certains continuent de se battre, plus ou moins en vain, contre cette oppression de la conformisation : acte III, tombé de rideau (Ionesco 1959).

Les prises de conscience de la situation sont bien souvent momentanées et isolées face à la masse qui adhère totalement – et inconsciemment – aux messages imagés et publicitaires qui les guident. L'important est d'être accepté par les autres, ce qui crée une pression énorme pour chacun. On entre dans un moule, non pas lisse et sans défauts, mais dont les aspérités ont été conçus sur mesure pour votre CSP. Logiquement, dans ces moments, les angoisses et névroses personnelles s'accroissent : notre manque de repères, le glissement de nos valeurs, la volonté d'être accepté au sein du groupe selon lequel on se définit, tout nous mène sur un chemin dont on ignore la destination mais qui semble nous rassurer parce qu'au moins nous ne marchons pas seuls, en apparence. Chacun gère ses angoisses et ses névroses à son échelle mais nous sommes bientôt

saturés à notre tour des images effrayantes que nous fabriquons seuls, dans notre esprit. Nous revivons personnellement la vision quotidienne de messages et d'images publicitaires qui nous agressent. Nous créons nos propres scénarii, histoires irréelles mises en scène dans notre tête qui nous jouent ce que nous serions si nous ne faisons pas partie du groupe, à savoir du troupeau. Le stress est omniprésent dans nos vies, à la fois causé par ce que nous enregistrons des informations qui nous bombardent à longueur de temps et fatiguent notre esprit et en même temps nous essayons de faire face à nous-mêmes, luttant contre un manque de confiance en nous, une perte de croyance en notre propre personne. Car nous sentons bien que par nous-mêmes, nous ne parvenons plus à vivre, que nous avons besoin des autres pour nous développer, ce qui va jusqu'à la démesure.

Fait paradoxal, englué dans le groupe, dans la recherche de la bonne image à donner de nous-mêmes, nous n'avons jamais éprouvé autant la solitude. Nous essayons d'appartenir à un cercle social à toutes les étapes de notre vie et pourtant nous n'avons de cesse que de nous remettre en question pour nous adapter au mieux au groupe du moment. La solitude nous assaille dans un monde qui n'a jamais été aussi lié, elle ne fait pas de différence dans les statuts sociaux, dans les religions, dans les régions. Nous sommes tous égaux devant elle. Les paroles de la chanson d'Oxmo Puccino, *L'enfant Seul*, reflète cet état d'esprit : « T'es l'enfant seul / Je sais que c'est toi / Viens-tu des bas fonds / Des quartiers neufs / Bref, au fond tous la même souffrance » (Oxmo Puccino 1998). En effet, la solitude devient une souffrance que nous ne pouvons estomper que par la proximité des autres, pourtant nous nous en éloignons en leur fournissant une image de ce qui est attendu de nous, ou du moins ce que nous pensons que nous devons être, plutôt que de nous montrer sous notre vrai visage. La mascarade ne trouve pas de fin car nous ne parvenons plus à nous sortir de ce cercle vicieux et enfin nous révéler au grand jour, de peur d'être rejeté. Le grand mur de l'image fut coûteux à bâtir, mais c'est du solide : plus rien ne passe.

Je n'essaie pas d'apporter une réponse concrète ou une solution miracle pour tenter de retrouver l'équilibre psychologique, mental et sentimental dont nous manquons aujourd'hui. Mon travail est une forme de dénonciation de ces faits, une incitation au questionnement, l'impact qui, je l'espère, pourrait faire naître la première fissure sur l'amoncellement de parpaings. J'ai moi-même utilisé l'image, me direz-vous. Disons que j'ai tenté de combattre le mal par le mal, c'est de toute façon la seule manière dont je sache véritablement m'exprimer.

D'une certaine manière, la métaphore aquatique s'imposait d'elle-même. Tous ces éléments qui s'infiltrent dans le plus petit interstice de la vie d'un individu forment une sorte de bassin dans lequel il est plongé. Son attitude reste à déterminer, et ne peut l'être que par lui seul. Abandon, rejet violent, délectation, chacun réagit de manière différente à la complexité de cet élément psychologique qui s'écoule et se renouvelle sans cesse, présent à chaque rebord de la pensée. J'ai moi-même ressenti cette sensation de noyade à de nombreuses reprises et, à chaque fois, comme un apitoiement sur moi-même, je me suis demandé « pourquoi ? ». Je crois désormais que la question qui compte c'est « dans quoi ? », si l'on espère un jour tarir le flot.

Ressources

- E. GLODELL (2011), *Bellflower* (film).
- A. GROSDIDIER (2012), *Drowning project*, <http://albangrosdidier.com/drowning>
- E. IONESCO (1959), *Rhinocéros*, Gallimard, Paris 1959.
- N. KLEIN (2000), *No Logo : No Space, No Choice, No Job : Taking Aim at the Brand Bullies*, Flamingo, London 2000.
- A. MASLOW (1943), *A Theory of Human Motivation*, dans "Psychological Review", 50 (1943), 370-396.
- OXMO PUCCINO (1998), *L'enfant Seul* (chanson).
- PLATON, *La République*, Livre VII.

Daniela Ciaffi

CITTÀ SATURE

Abstract

What are the maximum quantities that can be allowed in a quality project? Urban plans are measured in terms of density, and saturation is density taken to its extreme—simultaneously a technical and a political provocation. Questioning this concept is useful in order first to learn to read and then to interpret full and empty spaces in towns and landscapes. Whereas the landscape restoration on the coasts of Brittany appears as a more or less peaceful operation, Western cities busy with politics of saturation—from London to Florence—encounter difficulties of various nature thereby exposing some paradoxes in sustainability.

Il concetto di Saturazione, considerato con lo sguardo di chi gestisce, progetta o studia la città, richiama in prima battuta la forzatura estrema di un altro concetto: Densità. Un'area è satura quando i volumi in essa costruiti sfruttano al massimo gli indici di densità ammessi. Questa forzatura conosce le declinazioni più diverse lungo la storia, oltre che attraverso i diversi panorami urbani. Alcuni luoghi, si sa, calamitano il massimo numero consentito di metri cubi in virtù di proprie caratteristiche uniche: centri storici, quartieri degli affari, vie commerciali, affacci panoramici.

Possono invece apparire più strane altre dinamiche di saturazione: ad esempio, perché spesso all'entrata di una qualsiasi cittadina italiana è lì a darci il benvenuto una palazzina anni '60, dall'aria popolare, solissima, di statura sempre troppo alta? Con molte probabilità è una delle figlie della "legge ponte"¹ applicata in fretta e furia da tante città italiane per dotarsi di edilizia residenziale pubblica: le cosiddette 167, zone ad alta densità abitativa che ancora oggi in molti casi si chiamano con un numero, visto che non si ebbe nemmeno il tempo di trovar loro un nome. Urbanisti e architetti attivi in quegli anni raccontano di una forsennata produzione di progetti, non un minuto da perdere con le caratteristiche del contesto, ma estrema attenzione a sfruttare al massimo gli indici di densità ammessi. Fu saturazione, sì, ma almeno nel nome del diritto alla casa.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso molte sono le questioni e le posizioni che hanno caratterizzato il dibattito sulle quantità di un'urbanistica di qualità. Orientarsi nella letteratura italiana che ne tratta, peraltro, non è semplice, perché nella maggior parte dei casi si tratta di ricostruzioni tanto appassionanti quanto ideologiche (Salzano 2007). Una battuta colse nel segno il cuore della *querelle*. A chi s'indignava e chiedeva se indici e standard urbanistici non fossero strumenti troppo poveri per far fronte alla

¹ Legge 6 agosto 1967, n. 765 "Modificazioni ed integrazioni alla legge urbanistica 17 agosto 1942, n. 1150".

complessità della crescita, si dice che Giovanni Astengo² rispondeva che erano certo il minimo ma rappresentavano almeno un minimo di civiltà, che altrimenti non sarebbe stato garantito (Falco 1977).

Anche a uno sguardo più generale e internazionale non può sfuggire che diverse opinioni e teorie hanno comunque finito col convergere a favore della città compatta. Da più parti e con insistenza crescente si auspica di andare verso la saturazione del suolo già costruito. Nel *Manifesto per una nuova urbanità*³ l'Europa ci scrive che “dobbiamo ripensare le nostre città intorno a forme urbane dense”. I movimenti per la sostenibilità urbana, pur con orientamenti differenti, ad esempio più attenti al risparmio energetico da un lato o all'impegno sociale dall'altro lato, si schierano insieme contro la città diffusa.

È il caso della rete della *Smart Growth* in ambito anglosassone, che da una quindicina di anni fa ad oggi si va consolidando con l'accordo di progettisti all'avanguardia e architetti vernacolari, attivisti di area riformista e storici conservatori. Autori come Duany, Plater-Zyberk e Speck (2000) arrivano addirittura a sostenere che il declino del sogno americano sarebbe iniziato con la nascita dello *sprawl* urbano, ovvero della diffusione sparsa di un edificato mangia-territorio contrario a qualsiasi logica di urbanità, oltre che di bassa qualità edilizia. La quasi unanimità della comunità scientifica occidentale argomenta a sua volta, da diverse angolazioni, i vantaggi della concentrazione delle residenze il più vicino possibile fra di loro e ai servizi e ai trasporti: ragioni di economia, sicurezza, inquinamento. Tra le voci fuori dal coro c'è chi, come Wendell Cox⁴, sostiene che a essere realisti le dinamiche immobiliari di *Regulation* avranno sempre la meglio, continuando a spingere le famiglie a medio e basso reddito nei suburbi urbani. Posizioni come queste sono elencate da Richard Haughley sotto la categoria dei falsi miti: non è vero che le famiglie che vivono in case mono o bi-famigliari in area suburbana, con il proprio spazio verde privato, non sarebbero disposte a spostarsi in edifici a densità più elevata con giardini condominiali, né che insediamenti a densità superiore sovraccaricherebbero i servizi pubblici locali.

Per concludere la galleria degli attori a favore della città densa andrebbero infine elencate le personalità istituzionali che hanno messo il tema ai primi posti del proprio programma politico, ai livelli più diversi: dalla Londra costretta all'interno di una rigida cintura verde voluta dal fu sindaco Ken Livingstone agli eco-villaggi della Fondazione del Principe Carlo, dalla Firenze a volumi zero di Matteo Renzi alla trentina di città e cittadine italiane che aderiscono al movimento globale della *Transizione*⁵. Uno dei modi migliori per formarsi degli strumenti di lettura dell'ambiente costruito che ci circonda è quello di capire le diverse scelte (politiche) di progetto attraverso un'ampia casistica tratta dalla realtà (Campoli, MacLean 2007). Dal confronto emerge in modo molto chiaro che

² Una delle massime autorità in tema di pianificazione della città e del territorio del secolo scorso in Italia: un urbanista militante (Ciacci, Dolcetta, Marin 2009).

³ Risoluzione n. 268/2008.

⁴ Wendell Cox dirige dagli anni '80 una delle maggiori agenzie americane di consulenza internazionale sui temi delle politiche urbane e in particolare sulle strategie di pianificazione del sistema dei trasporti: demographia.com.

⁵ La forma compatta delle *Transition Towns* è uno degli elementi fondamentali della loro supposta resilienza, ovvero della capacità che esse avrebbero di adattarsi da una parte al riscaldamento globale e dall'altra parte alla crisi energetica, intesa come esaurimento di petrolio a prezzi accessibili alle famiglie.

a parlare di saturazione in modo astratto sembra di tirare l'elastico al massimo, mentre nel concreto si tratta sempre di un concetto relativo: le stesse densità che vengono portate a esempio di sostenibilità nel regno Unito rappresentano in Giappone un modello di spreco di suolo.

Come si insegna al primo anno delle facoltà di architettura e pianificazione, occorre anzitutto imparare a distinguere tra la densità fondiaria e territoriale. Mentre la prima è il rapporto tra i metri (cubi o quadrati, dipende dai piani regolatori comunali) costruibili sulla superficie del lotto di proprietà, la seconda è calcolata con riferimento a un comparto urbano al lordo delle strade e delle aree destinate a servizi. La Biennale dell'architettura che si tenne nel 2006 faceva capire molto bene queste misure: il visitatore poteva osservare sedici modelli di città lungo lo spazio espositivo veneziano dell'Arsenale. Non si trattava di modelli che riproducevano in scala la forma urbana di Berlino, Tokyo, San Paolo o Los Angeles, bensì le rispettive densità per kilometro quadrato: e così, attraverso maquette che assomigliavano a piramidi o viceversa a catini, era chiarissimo il dna delle diverse megalopoli mondiali, esaminato appunto secondo il fattore della diversità di densità e saturazione delle aree centrali piuttosto che periferiche.

All'inizio degli anni 2000 Bolzano promosse un'operazione di rilancio della qualità urbana facendo della densificazione un vero e proprio cavallo di battaglia. Non è un caso che la regola di saturare i vuoti urbani venisse proprio da uno dei territori più attenti a non saturare il territorio comunale. Purtroppo sono rari i casi in cui questa doppia strategia sia così chiara agli amministratori.

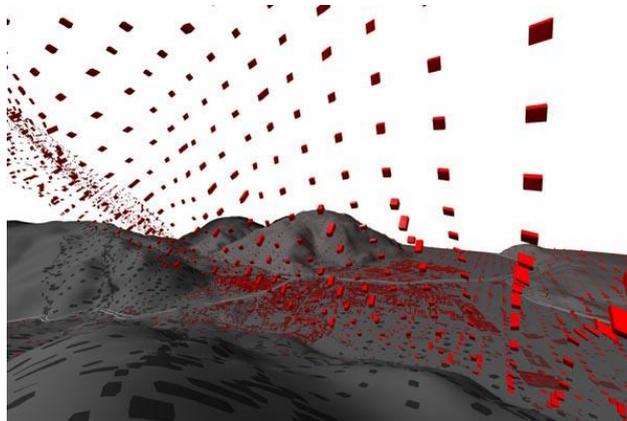


Immagine: Habitat BZ. *Iperbole* (Metrogramma).

Fonte: Comune di Bolzano "Qualità urbana e densificazione". Rassegna Urbanistica Nazionale, Venezia 10-20 novembre 2004, scheda a cura di G. Damiani, p. 3.

La scelta di saturare necessita infatti di coerenza tra i progetti di trasformazione alle diverse scale, da quella dei singoli lotti fino alle vocazioni dei diversi comparti territoriali che li comprendono. Come molti paesaggisti cercano di far capire, bisognerebbe pianificare i vuoti prima dei pieni: se ad esempio è importante riconoscere una fascia di territorio come corridoio ecologico a scala intercomunale, i diversi comuni dovranno cercare di orientare le rispettive programmazioni in nome della non edificazione delle aree interessate. Dalla Francia settentrionale arriva una pratica che risponde immediatamente a chi potrebbe dire che ormai è tardi: sulle coste bretoni sono in corso da oltre un decennio coraggiose politiche di demolizione di costruzioni che

deterioravano il paesaggio costiero. Se la vocazione territoriale è il vuoto, non è possibile che singoli lotti sparsi si riempiano. In Italia il principio della saturazione dei vuoti urbani viene sempre più spesso citato; ad esempio ricorre in molti piani di governo del territorio lombardi (quelli che in altre regioni si chiamano piani regolatori) elaborati nel corso degli ultimi dieci anni. Ma molti comuni che lo elencano come carattere insediativo caratterizzante, insieme ad altri principi quali la struttura urbana policentrica o il contrasto a zone monofunzionali, sono gli stessi che accolgono contemporaneamente progetti di eliminazione di vaste superfici agrarie, come per la realizzazione della cosiddetta Pedemontana. Saturare ovunque, si capisce, non funziona.

È il consumo di suolo, comprensibilmente, a essere il tema sentito con più urgenza da politici, studiosi, movimenti ambientalisti. Questo soggetto viene quasi sempre trattato con un taglio quantitativo: quanti campi da calcio al giorno di terreno si edificano in Italia? Questa è la domanda numero uno, certo. Ma dovrebbero anche interessare le domande a seguire: i campi da calcio sono su aree agricole o su aree industriali dismesse? La risposta è ovvia, le buone pratiche sono un numero infinitesimale, ma a non considerarle con più attenzione si finisce col restare più poveri di idee, di strumenti e di stimoli. Altra domanda secondaria, ma reale: se smetto di occupare spazio in orizzontale cosa succede alla crescita verticale delle città? I fiorentini sanno che non si tratta di solo di una provocazione intellettuale. Da quando il loro sindaco ha indossato anche i panni di un intransigente assessore all'urbanistica, non solo ha azzerato le precedenti previsioni edificatorie non attuate del precedente strumento regolatore, ma ha anche approvato un nuovo piano strutturale comunale caratterizzato dallo spirito del "rifare" e non più del "fare" (De Pieri 2011). Il proclama inizialmente piacque a tutti, ma gli anni passano ed è inutile nascondersi che la Firenze che non si può allargare inizia in vari punti a volersi alzare.

Il concetto di saturazione è in questo senso provocatorio, perché spinge all'estremo la proiezione del futuro delle nostre città e dei nostri territori. È un concetto ricorrente nel dipingere lo scenario di un territorio nazionale che si sta lentamente e inesorabilmente consumando (almeno da questo punto di vista, evviva la crisi immobiliare). Invece non solo non siamo affatto allenati a immaginare le nostre città saturate, ma nemmeno a pensarle un po' più dense di come sono.

Bibliografia

- J. CAMPOLI, A.S. MACLEAN (2007), *Visualizing Density*, Lincoln Institute of Land Policy, Cambridge USA 2007.
- L. CIACCI, B. DOLCETTA, A. MARIN (2009), *Giovanni Astengo. Urbanista militante*, Marsilio, Venezia 2009.- F. DE PIERI (2011), *Firenze, si cambia!*, in "Il Giornale dell'Architettura", 92 (2011).
- A. DUANY, E PLATER-ZYBERK, J. SPECK (2000), *The rise of sprawl and the decline of the American Dream*, North Point Press, New York 2000.

- L. FALCO (1976), *“Standards” urbanistici: note storiche, tecniche, critiche*, CELID, Torino 1976.
- R. HAUGHLEY (2005), *Higher Development Density: Myth and Fact*, Urban Land Institute, Washington D.C. 2005.
- E. SALZANO (2007), *Fondamenti di urbanistica. La storia e la norma*, Laterza, Bari 2007.

Maria Cristina Boscaggin

PIENI-DI-VUOTO:
VUOTO E SPAZIO NELLA CONDIZIONE GIOVANILE OGGI

Abstract

My generation is facing an infinite empty "space" created by the collapse of the great ideologies, the new freedoms that have been achieved and the new powers attained by the human beings, and the economic form of globalization. In this space, there seem to be no prefixed paths and shared horizons, and the sense is that of such a possibility of free movements as to feel paralyzed. Indeed, we are surrounded by proposals and possibilities, but the sense that everything can lose meaning at any moment is always around the corner: where everything is possible, nothing seems to be real. The idea that guides this essay is that reality often needs to be reversed in order to capture a further, constitutive aspect of it; emptiness and spaces appear, then, as the two sides of the same coin... Are the young individuals capable of facing all the global changes of which they are part? Do they feel surrounded by emptiness, shipwrecked in an open sea, or do they simply feel as if they can live and travel in an immense space, as successful tourists?

1. *Vuoto e spazio*

Oltre a una saturazione del pieno sembra esistere anche una saturazione del vuoto, un essere-pieni-di-vuoto; tale espressione denota uno stato di estrema povertà e di blocco. I giovani devono prendere in mano le redini di una società che non sa come e dove andare, e il compito è arduo; cercheremo dunque di analizzare la situazione in cui si trovano servendoci di una coppia concettuale che offre spunti di riflessione interessanti. Partiamo dal presupposto che il concetto di vuoto sia strettamente connesso a quello di spazio e che si possa concettualizzarli come due facce di una stessa medaglia: vuoto (blocco)/spazio (apertura). L'ipotesi è che la realtà vada capovolta per poterne cogliere un secondo aspetto, costitutivo.

Proponiamo di analizzare la condizione umana attuale servendoci della contrapposizione vuoto/spazio declinata in diverse sfumature: vagabondo/turista, libertà fittizia/libertà reale, saturo (vuoto)/spazio (apertura). La motivazione che spinge ad una ricerca filosofica su questi temi è la sensazione che i giovani oggi si trovino di fronte a un'enorme libertà di scelta e di movimento, ma che essa sia perlomeno fittizia o che, perlomeno, lo risulti se non si è in grado di trovare l'escamotage per far sì che il vuoto, lo spazio *vuoto*, che ci si è creato attorno con la distruzione delle grandi ideologie e con la continua nullificazione dei limiti spaziali, diventi spazio *di azione*.

Innanzitutto occorre chiarire in che modo intendiamo parlare di spazio: siamo abituati a considerare lo spazio da un punto di vista geometrico, misurabile attraverso sistemi oggettivi. Tuttavia sbagliamo nel considerare lo “spazio sociale” come trasposizione metaforica dello “spazio fisico”; ciò che oggi consideriamo oggettivo, veniva in passato misurato attraverso i corpi, le distanze e le attività umane. L’idea di spazio nasce infatti dalla percezione di lontananza tra persone, e la spazialità è in primo luogo come una dimensione dal carattere spiccatamente umano e relazionale.

Vogliamo quindi interessarci al tema dello spazio in senso situazionale e comportamentale. Consideriamo allora che al variare delle condizioni socioeconomiche o psicologiche lo stesso spazio a disposizione possa apparire come promettente libertà o come angosciante indeterminatezza. Possiamo ad esempio immaginare lo spazio come un lasso di tempo libero molto ampio (e della relazione spazio-tempo non parleremo, sebbene i nessi siano molteplici e immediatamente intuibili): è facile immaginare come possa rappresentare, per chi ha le risorse (psicologiche ed economiche), un dono e come possa essere una maledizione per chi non riesce a trovare un senso che possa guidarlo nella scelta di come riempirlo. La linea di demarcazione sembra essere veramente sottile; occorre capire da cosa essa sia costituita. Analizziamo dunque il concetto di spazio in relazione alla psiche e alla società.

2. *Esperienze psicologiche di saturazione*

La psichiatria fenomenologica definisce la depressione come quell’esperienza di vita in cui si sente di non avere più né spazio né tempo. Una situazione quindi di scacco, di saturazione che porta all’esaurimento di ogni risorsa mentale e fisica. Questa descrizione sembra però attagliarsi perfettamente alla vita quotidiana odierna di milioni di persone, che non si considerano clinicamente depresse; questo dovrebbe essere considerato un campanello d’allarme da non sottovalutare. Spazio e tempo costituirebbero dunque le dimensioni che permettono all’uomo di muoversi, azione impossibile laddove vi è saturazione.

Per comprendere meglio quanto detto finora è utile avvicinarsi all’analisi di due patologie psichiatriche che sembrano essere connesse con il vuoto: la depressione e la schizofrenia. Il filosofo esistenzialista Henry Maldiney descrive il quadro clinico della depressione affermando che essa «comporta sintomi specifici e costanti: sentimento di fatica, sentimento di pesantezza sia fisica che psichica, sentimento di oppressione e di mancanza di spazio interiore, rallentamento dei pensieri e dei movimenti; difficoltà di pensare, nel decidere, nel lavorare; perdita delle capacità di provare gioia e, talvolta, tristezza. Tutti questi fenomeni sono più accentuati al mattino che alla sera. Ma non sono sufficienti, di per sé, a caratterizzare la psicosi melanconica, neppure se si aggiunge loro il gruppo delle “idee oscure”: la colpa, il senso della perdita, l’ipocondria»¹. Ciò che caratterizza il depresso è l’estrema difficoltà a muoversi e com-muoversi, azioni per le quali è necessario avere spazio, fisico e mentale, spazio che, in una condizione di

¹ H. MALDINEY, *Pensare l’uomo e la follia*, trad. it. a cura di F. Leoni, Einaudi, Torino 2007, p. 11.

saturazione, bisogna trovare il modo di far re-esistere, aggiungendolo come per magia o eliminando qualcosa.

Il paziente schizofrenico, invece, non ha accesso all'altro poiché privo di confini e non percepisce limiti al proprio corpo; per questo motivo egli è un tutt'uno in una condizione di non-discriminazione dello spazio proprio e dello spazio esterno. Lo spazio è quindi infinito ed indiscriminato, cioè, in fondo, pieno-di-vuoto. Confini del corpo distrutti, vuol dire, inevitabilmente, nessuna unità psichica. Ovviamente l'assenza di confini minaccia l'esistenza del soggetto che per questo, nel delirio, cerca di fissare ovunque limiti rigidissimi, in uno sforzo di iperdelimitazione che blocca ogni possibilità di reale comunicazione con il soggetto; si preoccupa di riempire ogni buco o, se sta disegnando, ogni spazio bianco. Il vuoto lo costringerebbe a perseverare nel suo essere-gettato, e non può tollerarlo. L'unico modo per sopravvivere all'essere aperti all'imprevedibile è essere presente, *prae-sens*, che significa essere avanti-a-sé, progettare. Per questo motivo, nel delirio, lo schizofrenico avvia una sua forma, rigidissima, di progettualità.

Attraverso la lettura dei testi di Maldiney si scopre che per essere vivi davvero dobbiamo necessariamente guardare in faccia il vuoto, per quanto questo comporti angoscia, e scegliere in ogni istante la nostra maniera di essere, essendone responsabili. Un buco, uno spazio libero, in questa epoca satura, per poter sopravvivere, va trovato. L'essere umano è l'unico ente capace di angoscia e di rapporto con il nulla, ed è per questo che è l'unico in grado di rapportarsi all'ente in quanto ente. Questo è fondamentale perché si è presenti a se stessi solo quando si è aperti all'evento, che è ciò che prende forma dal nulla. Il vuoto è quindi sinonimo di apertura autentica poiché la possibilizzazione della nostra fatticità è necessariamente finestra sul vuoto. Proprio in quanto aperto al possibile, l'uomo è passibile dell'imprevedibile; Maldiney chiama questa capacità infinita di apertura transpassibilità. Se la transpassibilità viene a mancare, per saturazione interna o esterna, si incorre nell'esistenza patologica. Il progetto è fondamentale per l'uomo perché, facendogli credito di senso, gli dà la possibilità di vivere all'interno delle situazioni in cui si trova ad essere gettato e lo costringe a trasformarsi nell'apertura. Maldiney definisce questa capacità dell'uomo di poter essere al di là di tutti i possibili con il termine transpossibilità.

Volendo trovare una soluzione a questa saturazione "negativa", a questo essere pieni-di-vuoto, possiamo tentare di proporre delle soluzioni concettuali per riscoprire la possibilità di trasformare il vuoto in spazio. Prima fra tutte vi è appunto il progetto, a seguire il lasciarsi venire incontro, atteggiamento e capacità riassumibile nel termine maldineyano di transpassibilità. Sono sicuramente fondamentali i legami umani, la comprensione (intesa quale apertura autentica all'altro), la capacità decisionale (fondata su criteri morali) e la responsabilità (del proprio modo di essere e di agire e delle conseguenze delle proprie azioni).

3. Saturazione e società

L'idea di spazio è collegata all'idea di movimento; la saturazione è frutto di un movimento e contemporaneamente è definibile come l'impossibilità del movimento stesso. Nella società attuale siamo tutti obbligati al movimento. Da una parte, infatti, ci muoviamo grazie alla tecnologia (si pensi alla Rete, ma anche al fatto che attraverso la televisione possiamo accedere a realtà proprie dell'altra parte del mondo) che ha fatto sì che la distanza non sembri contare molto, e che non esistano più confini naturali; dall'altra, anche se non decidessimo di muoverci consapevolmente, è l'idea stessa di immobilità che è divenuta irrealizzabile! Come scrive Bauman: «non si può stare fermi sulle sabbie mobili»². Cosa ha impresso questo moto continuo al mondo? È stato il tipo di economia che abbiamo (hanno?) scelto, fondata sul consumismo, ovvero, sul desiderio continuo. Non è più la soddisfazione del desiderio ciò cui aneliamo, ma l'aver continuamente nuovi desideri. Questo annulla la nozione stessa di "limite" che è per sua natura strettamente connotata dai parametri di spazio e tempo; ma l'industria consumistica è nemica dello spazio e ancor più del tempo: consumare non dovrebbe occupare tempo e la soddisfazione del desiderio dovrebbe cessare immediatamente, affinché si possa continuare a produrre e vendere *ininterrottamente*. È per questo motivo che è così pericoloso che il nostro nuovo Dio sia il prodotto, la nostra nuova chiesa il supermercato, la nuova preghiera il 3x2; è evidente che l'uomo che può voler creare questo tipo di economia non deve sapersi concentrare troppo a lungo o su un solo desiderio, deve essere impaziente e incontrollabile, facilmente eccitabile e altrettanto facilmente distraibile. Deve essere più bravo a dimenticare che a ricordare. Immediatamente questa immagine di consumismo evoca un vortice, che a sua volta rimanda, istintivamente, a un'idea di vuoto. Il consumismo infatti tende a farci sentire vuoti, affinché si avverta il bisogno di riempirsi, senza però riuscire mai davvero nel proprio intento, così come tende a farci sentire il bisogno di muoverci, perché lo star fermi è l'anticamera della tomba.

Oggi però questa economia sta incominciando a fallire. Si incomincia a parlare seriamente di saturazione di mercato, e sembra ormai impossibile tanto muoversi quanto star fermi. Questo provoca sicuramente una forte angoscia e la sensazione di non avere più scampo, riconducibili, come si spiegava in precedenza, a una condizione di depressione (economica, ma anche e soprattutto psicologica). Questo tipo di economia fa sì che le persone si trovino ad affrontare la vita, a seconda delle proprie condizioni socioeconomiche, da due punti di vista diversi: quello del turista o quello del vagabondo. Per i primi lo spazio non è un vincolo, per i secondi va continuamente restringendosi. La vita del turista però non è così paradisiaca come sembra al vagabondo; non può fermarsi, è segnato dall'incertezza, non ha i mezzi e le abilità necessarie a saper scegliere, è terrorizzato dal futuro e dall'imprevedibilità del suo destino. Tende comunque a sponsorizzare i media, la flessibilità, un'identità cosmopolita perché trema all'idea che se non cavalca la cresta dell'onda finirà alla deriva. L'impressione che questa economia

² Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. O. Pesce, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 88.

porterà la stragrande maggioranza della popolazione ad avere l'acqua alla gola (togliendo spazio all'aria) e ad affogare è sempre più concreta.

Anche da un punto di vista sociologico il vuoto può essere analizzato a più livelli. Per quanto concerne il vuoto politico il sociologo Zygmunt Bauman individua quali cause l'adiaziorizzazione, cioè l'eliminazione dei criteri morali dalla valutazione dell'ammissibilità/desiderabilità delle azioni umane, l'espropriazione dell'uomo della responsabilità morale per le conseguenze delle proprie azioni, e la burocrazia moderna, con la sua dequalificazione etica. Tutto questo è amplificato dal nuovo tipo di tecnologia, che ci rende più distanti dai meccanismi che sottostanno alle nostre azioni e, in qualche modo, ci fa agire con maggior leggerezza. È in questa società "leggera" nel suo non-senso che i giovani di oggi sono cresciuti. Ma una coscienza alleggerita non è immune dalla paura, anzi, vi è anche più soggetta perché si trova ad agire a caso, nel regno dell'ignoto. Bauman sottolinea inoltre come i tentativi di rendere lo spazio urbano funzionale e leggibile, legati quindi alla forma e alla struttura delle città moderne, si siano tradotti in una disintegrazione delle reti protettive che i legami umani intessono, facendo provare all'uomo l'esperienza della solitudine e del vuoto sociale. Viviamo in città piene di case, di macchine, di edifici sempre più alti per far vivere più persone in meno spazio; le città sono sature, così tanto che impediscono dei normali legami sociali, perché viviamo in forme innaturali che ci spingono a snaturare le nostre interazioni per non farci impazzire. Se dovessimo, ad esempio, instaurare delle relazioni con tutti i nostri vicini di casa, non avremmo tempo per tutto il resto.

Saturazione di vuoto vuol dire dunque stallo patologico, sofferenza, impossibilità di muoversi che snatura e conduce alla follia. È necessario reintrodurre dello spazio, aggiungendone o facendo dei buchi.

4. Spazio ai giovani

Qual è quindi, agli occhi dei giovani, la condizione "spaziale" attuale? Sembra che si sia passati da un mondo in cui si andavano abbattendo muri e frontiere, in un'ottica di distruzione e distribuzione, lottando in nome della libertà, ad uno in cui le dimensioni sembrano essere troppo grandi per le immutate proporzioni umane e tuttavia risulta impossibile muoversi, come se tutto fosse bloccato in quanto pieno-di-vuoto. Con il '68 ci si era detti: "né padri né maestri!" (che potrebbe essere un ottimo slogan dell'adulità); tuttavia per poter fare a meno di padri e maestri bisogna averne avuti.

E invece i giovani spesso sembrano spaesati, senza un progetto, senza un'identità, senza una forte convinzione, anestetizzati nel pensiero a causa di continue flebo di impegni e stimoli all'azione; devono fare una gran fatica per non perdersi nel vuoto del non-senso. Vuoto che è proprio quello descritto da Nietzsche quando parla di nichilismo quale il più inquietante fra tutti gli ospiti. Viviamo in un'epoca in cui il passato va sgretolandosi ad ogni nostro passo, e il futuro sembra impossibile; come riuscire, in queste condizioni, a vivere un presente sereno (e pieno positivamente)? Benasayag e Schmit, due psicoanalisti contemporanei affermano che «senza rendersene conto e senza che nessuno in particolare l'abbia deciso, la nostra società ha prodotto una specie di

ideologia della crisi, un'ideologia dell'emergenza che, lentamente e in modo impercettibile, si è insinuata a ogni livello, dallo spazio pubblico alle sfere più intime e private, fino a costituire, in ognuno di noi, il modo di pensarsi come persona»³. Cosa è successo? In che situazione si trova la mia generazione? La maggior parte di noi è stata cresciuta con il diktat pedagogico: “scegli la strada che ti apre più strade”. Siamo stati spinti a non essere timidi, ad avere molte relazioni e fare tante esperienze. È bene conoscere almeno due lingue, essere pronti a lavorare in un'altra nazione o ogni settimana in una città diversa; essere un buon leader, ambizioso e competitivo ma rimanere sempre amabile agli occhi degli altri. Il tutto va fatto con allegria, senza ansia o investimento emotivo, essendo sempre ben sicuri di sé. Per trionfare nella nostra società bisogna recidere ogni legame con la fragilità, la complessità e il sentimento, e lasciar spazio al vittimismo, alla pluralità e al sentimentalismo. Così ci vogliono l'economia, la televisione, le pubblicità, la rete virtuale.

Alle generazioni precedenti si chiedeva di vivere una vita molto più semplice; forse con meno orizzonti, con meno esperienze, ma più umana nella sua dimensione. I tempi cambiano ed è inevitabile che sia così. Questo non significa che non occorra chiedersi se il cambiamento sia salubre o dannoso. Oggi si respira ansia per il futuro, c'è voglia di passare dal dover viaggiare a vele spiegate in alto mare alla tranquillità di un porto, però con la costante sensazione che il posto fisso in un porto non lo avremo mai.

La problematicità di questo nostro viaggiare è che non sembra conoscere bussole, mappe ed orizzonti; in un mondo dove mancano ideologie, fedi e convinzioni profonde sarebbe importante essere ben consapevoli, almeno, dello spazio in cui ci si muove. In primis perché affermare che l'uomo è libero significa, necessariamente, affermare che è sempre responsabile delle sue azioni, e per esserlo deve conoscere il terreno nel quale agisce. Alla responsabilità occorre educare affinché venga percepita come naturale conseguenza della propria libertà di pensiero e azione e non come una colpa, una tradizione che “sa di vecchio”. Se oggi è comune sentir dire che i giovani rifuggono le responsabilità o non sanno assumersene è importante interrogarsi, prima ancora che sulla veridicità dell'affermazione, sui motivi di questo ipotetico trend. Si potrebbe iniziare a riflettere sul fatto che più il progresso incalza e più aumenta il divario tra le possibilità di azione e le capacità umane di previsione del futuro. Questo provoca smarrimento e impotenza e porta a lanciare, metaforicamente, in aria la monetina: ma se da una parte abbiamo lo spazio, la libertà, dall'altra troviamo solo il vuoto. Occorre fare attenzione perché dell'ignoto, purtroppo, non si ha paura ma terrore ed è di quest'ultimo che bisogna preoccuparsi: la paura infatti è sana e permette di reagire, mentre il terrore paralizza. Sicuramente occorre molto coraggio per affrontare la paura all'interno di un'epoca di crisi. È importante ricordare però che anche se la cultura attuale ci induce a credere il contrario, coraggio e forza non sono la stessa cosa; si può essere molto coraggiosi anche nell'ammettere i propri limiti.

³ M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, trad. it. E. Missana, Feltrinelli, Milano 2001, p. 39.

Ugo Pozzoli

SATURAZIONE: LA MISSIONE HA QUALCOSA DA DIRE?

Abstract

Saturation draws the extreme line between the concepts of plenty and “too much.” For this reason, it cannot belong to God’s original creative plan. The divine work, which is based on love, implies a harmonic and balanced relationship between the Creator and the created beings, which saturation can jeopardize. As a matter of fact, saturation can easily become a symptom of injustice in many contexts of our life. After selecting a few examples of saturation in our present reality, the essay tries to depict the contribution that missionary work can offer in overcoming it and, by doing so, re-establishing a covenant relationship based on love and grounded on equality and justice.

Il termine saturazione definisce il processo attraverso cui si raggiunge la massima quantità possibile di un “qualcosa”, in un determinato ambiente. Il punto di saturazione segna il limite ultimo, la soglia di tolleranza. Un oggetto, una proprietà, un sentimento, una facoltà, un atteggiamento interiore incontrano, quando saturi, l’ineluttabilità del proprio limite, della propria finitezza. Nel caso dell’essere umano e delle sue mozioni dell’animo, il punto di saturazione rappresenta un limite alla speranza, superato il quale quest’ultima si vedrebbe privata della condizione di possibilità che, di fatto, la invera.

“Il troppo stropia”, sentenza un detto della sapienza popolare che condanna l’eccesso come vizio e ci ricorda che il punto di saturazione è contiguo al “troppo”, spazio estremo in cui anche un bene corre il rischio di contaminarsi e di trasformarsi con facilità nel suo esatto contrario. Un figlio può facilmente essere rovinato dal troppo amore che gli vogliono i genitori, così come una relazione satura di bontà corre il rischio di tramutarsi in paternalismo o di soffocare la libertà altrui e il diritto di ognuno a commettere i propri errori. Le relazioni che si saturano diventano asfissianti e dissolvono lo spazio destinato al dialogo e all’altrui libertà.

Nonostante la storia della chiesa abbia purtroppo annoverato non pochi episodi in cui gli agenti della missione si sono rivelati strumenti di saturazione e non soggetti di liberazione, il missionario, per carisma e vocazione, riceve insieme al mandato il compito di “fare spazio”, ricreando intorno a chi si sente soffocato e oppresso l’armonia delle origini di cui parlano molti racconti o narrazioni mitiche, tra cui quella giudeo-cristiana. In un mondo che si sta sovrappopolando, in cui metà della popolazione si sta concentrando nelle grandi aree urbane creando enormi distese di invivibili ed asfissianti baraccopoli, questa missione diventa “fisicamente” evidente e necessaria.

1. *Alcuni contesti di saturazione e possibile azione missionaria*

Un primo esempio di saturazione in cui la missione può avere qualcosa da dire riguarda proprio l'habitat. Soweto è uno dei tanti *slums* che circondano Nairobi, agglomerati urbani popolosissimi ma che non compaiono sulle mappe, perché oggi ci sono e domani possono sparire e tornare nel nulla, inghiottiti dalle logiche di mercato e dalle ruspe dei bulldozer. Di importante Soweto ha solo il nome, ereditato dalla più importante *township* di Johannesburg, in ringraziamento per la collaborazione offerta in passato da alcuni educatori sudafricani ai processi di sviluppo dello *slum*. Soweto vive, anzi, viveva, tutti i problemi tipici di una bidonville africana: povertà estrema, densità di popolazione eccessiva, mancanza dei più elementari servizi. L'ambiente dello *slum* è forse uno di quelli in cui l'idea di saturazione si rende più esplicita, fisicamente percettibile tramite tutti i cinque sensi. Nello *slum* si soffoca perché è pieno a più non posso, perché le baracche sono una sull'altra e l'estrema promiscuità provocata dalla sovrappopolazione è sovente causa di violenza. Rendere la vita più accettabile a Soweto ha voluto dire "sfoltire", lavorare sulla gente per coscientizzarla a trovare spazi che rendessero meno saturata e soffocante la vita di tutti i giorni. Allargare le strade, creare più luce, far uscire la gente dalle baracche con occasioni di lavoro all'esterno di esso ha significato e significa far respirare le persone, dare ad esse la possibilità di muoversi, scegliere, decidere, fare comunità.

Il secondo esempio riguarda invece una forma di saturazione che potremmo definire antropologica, o umana. Non sono più di 200 mila gli indigeni appartenenti al popolo Nasa, uno dei gruppi etnici autoctoni più numerosi della Colombia. Vivono prevalentemente nel dipartimento del Cauca, arroccati sulle due cordigliere fra cui scorre verso valle il grande fiume che dà il nome a questa regione. I Nasa non sono originari delle montagne che abitano, ma appartengono alle pianure e alle foreste del Sud della Colombia, da cui si sono allontanati all'epoca della colonizzazione per sfuggire alla conquista spagnola e che, ultimamente, hanno provato nuovamente ad occupare, in cerca di terra da coltivare e di aria libera da respirare. Il territorio abitato dai Nasa è infatti saturo; lo è da decenni, da quando queste montagne, un tempo abitate soltanto da queste popolazioni indigene, sono diventate appetibili per altri soggetti esterni. Prima i *terratenientes*, i latifondisti che hanno invaso terre non loro costringendo i legittimi proprietari a una parcellizzazione eccessiva della terra, poi i *narcos* della zona che hanno iniziato a "convincere" la gente a coltivare la più conveniente coca a discapito dei prodotti locali, sfruttando gli anfratti montani come nascondiglio delle loro *cocinas*, i laboratori di lavorazione della pianta della coca: infine i gruppi armati che si contendono palmo a palmo il territorio colombiano in una guerra infinita... territorio non loro. Esercito governativo, guerriglia, paramilitari giocano la guerra sporca in casa d'altri, nel tentativo di controllare canali di comunicazione importanti per i traffici più svariati e, soprattutto, i beni di cui la terra dei Nasa è ricca, primo fra tutti l'acqua del *paramo*, la parte superiore delle verdi sommità della Cordigliera andina. La lotta dei Nasa per la difesa dell'autonomia del loro territorio è a tutti gli effetti una lotta per far sì che un mondo saturo non passi quel limite che potrebbe portare l'ennesima cultura sulla via

dell'estinzione. Nell'aver cercato di accompagnare il processo di presa di coscienza, ri-appropriazione della propria cultura, affermazione dei propri diritti ed autonomia del popolo Nasa, l'azione missionaria si è dimostrata, nel suo piccolo, un efficace cuscinetto contro il soffocamento da saturazione.

Non è però necessario spingersi tanto lontano se si vogliono incontrare esempi di saturazione che contaminano anche i nostri paesaggi e richiamano l'attenzione del missionario, interpellandolo e mettendolo sovente in crisi. La missione ha la pretesa di sfidare oggi una saturazione di tipo consumistico. Noi siamo saturi di cose; gli oggetti ci sommergono perché la nostra possibilità di riciclare non riesce a mantenere il ritmo con cui dobbiamo soddisfare i nostri bisogni, più o meno giustificati che siano.

Il nostro mondo si popola di cose e non più di persone e a poco vale l'invito a fare dello *sharing* uno strumento virtuoso della nostra convivenza. La solitudine, male del nostro secolo, ristagna inzuppata di impotenza e fatalismo, passioni tristi da cui il mondo non sembra riuscire a liberarsi. Vivere nel contempo un'esperienza di solitudine e saturazione non è poi così improbabile; essere soli e saturi allo stesso tempo: paradosso dell'infelicità. Eppure questo è il prezzo che bisogna pagare sull'altare del consumismo, a un dio, il mercato, che sfida la missione cercando di eroderne la parte vitale, il motore che le dà dinamismo, il fine per cui agisce nel mondo: la salvezza e la felicità piena che da essa deriva. Scrive Zygmunt Bauman a questo riguardo: «La nostra società dei consumatori è forse l'unica società nella storia umana che promette la felicità nella *vita terrena*, e la felicità “qui e ora”, in ogni “ora” successivo – una felicità continua e non rimandata; è l'unica società che si astiene dal giustificare qualunque genere di *infelicità*, che rifiuta di tollerarlo e lo presenta come un abominio che esige punizioni per i colpevoli e compensazioni per le vittime»¹. Risulta chiaro che la tensione escatologica, anima della missione, viene messa in pericolo dalla pretesa utilitaristica della “società dei consumatori”, pretesa a cui la missione prova a opporre con decisione la forza delle sue argomentazioni attraverso iniziative, campagne di sensibilizzazione o di protesta.

Infine merita fare accenno a un tipo di saturazione su cui ritorneremo più avanti: la saturazione teologica. A questo riguardo la missione è invitata a riflettere soprattutto su se stessa, sul modo con cui si pone in dialogo con la società e comunica il suo messaggio, nonché sugli strumenti attraverso i quali questo viene veicolato. Siamo sovente saturi di parole, ma in difficoltà quando si tratta di fare emergere la Parola, centro, cuore del contenuto che il missionario è chiamato da sempre a trasmettere.

2. Saturazione e pienezza: l'ambito biblico-teologico

Compito della missione in un contesto di saturazione è quello di abitarla per conoscerla, arginarla, e ridare quindi all'uomo l'armonia felice della creazione. Dio non crea un mondo saturo, ma in pienezza². Il “troppo” non appartiene al vocabolario di Dio, il

¹ Z. BAUMAN, *L'etica in un mondo di consumatori*, trad. it. F. Galimberti, Laterza, Bari 2010, p. 135.

² Dio si offre in pienezza, non nella saturazione. La saturazione si riferisce piuttosto a un punto limite raggiunto attraverso il risultato di un errore umano: si punta al molto e si consegue il troppo. La

quale, al contrario, afferma la bontà di ciò che ha fatto al termine di ogni atto creativo: “Dio vide che era cosa buona” (*Gen 1*). L’autore del primo capitolo del libro della Genesi utilizza il termine ebraico *tob*, che non esprime soltanto la constatazione della riuscita dell’opera, di un lavoro fatto bene, ma sottolinea l’ammirazione entusiastica di Dio di fronte alla bellezza di quanto ha appena concluso, una bellezza che dovrà essere mantenuta, preservata come un’opera d’arte, custodita con responsabilità³.

Il peccato dell’uomo è invece una ferita inferta all’armonia della creazione. Per avere voluto troppo l’uomo perde il “tutto” che Dio gli aveva concesso e, che ora, attraverso il corso della storia della salvezza, gli ripromette e cerca di ridargli. Nella creazione ogni cosa ha il suo posto e la sua misura; infatti, il troppo di qualcosa o di qualcuno significherebbe automaticamente il troppo poco di qualcosa e qualcun altro e, in entrambi i casi, la bontà dell’atto creativo di Dio risulterebbe compromessa. Chiaramente un mondo saturo di bene non è oggettivamente possibile, ma è il traguardo, il momento in cui la contingenza umana, segnata dall’esperienza del limite, si trasfonderà nella pienezza di Dio.

All’amico Abramo, come ricompensa della sua fedeltà, Dio promette la sua benedizione, che porta con sé pienezza, abbondanza di terra (spazio) e di discendenza (tempo)... una saturazione di bene (*Gen 12, 2. 22, 17*). La mano di Dio è generosa, ma esigente. La terra, simbolo della magnanimità del creatore, va “meritata” attraverso un continuo richiamo all’Alleanza, all’amicizia che Dio offre in dono e che l’essere umano è invitato ad accettare attraverso l’assunzione di un comportamento etico consono per potersi nutrire del latte e del miele che in quella terra scorrono (*Dt 26, 9*).

Evidentemente, la ricchezza non può essere considerata come segno di benedizione *tout court*, dato che in questo caso la povertà, altrettanto automaticamente, risulterebbe un segno di disinteresse o addirittura ostilità divina⁴. La letteratura profetica è molto chiara nel ricordare al popolo eletto che Dio non fa distinzioni; in lui convivono il ricco e il povero, il suo pensiero non è riconducibile a standard umani, altri sono i suoi metri di giudizio. Poco contano gli abbondanti sacrifici usati per ingraziarsi la divinità in forza della ricchezza che si possiede. La voce dei profeti si scaglia contro la mercificazione delle benedizioni: Dio benedice chi usa misericordia e, nel fare ciò, lo imita nella sua “materna” passione per il bene. Le pagine di fuoco del profeta Amos svergognano chi, sdraiato indolente al lato della sua tavola piena, si rimpinza dei proventi di un ladrocinio perpetrato ai danni del povero (*Am 8, 4-6*).

Non vi sarà per l’uomo nessuna pienezza di bene, neanche in futuro, se questo bene non sarà fondato sulla giustizia. È la giustizia la condizione ultima per liberarsi dalla saturazione e ristabilire equilibrio, perequazione, armonia, impedendo che il troppo diventi condizione di oppressione nei confronti di chi invece non possiede nulla, neppure il sufficiente per sopravvivere, per vivere una vita degna, per avere la possibilità di scegliere.

pienezza, al contrario, frutto della gratuità di Dio, è dono escatologico verso cui si tende e nei confronti del quale si prova meraviglia, stupore, spirito di ringraziamento.

³ Cfr. E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2007, p. 129.

⁴ Il libro di Giobbe è di fatto una risposta a questa interpretazione teologica.

3. *Al servizio di una nuova narrazione del mondo*

A questo messaggio profetico viene data eco nel Nuovo Testamento attraverso la missione di Cristo e della Chiesa; messaggio che oggi continua, pur “ovattato”, a essere trasmesso nel mondo. La vocazione alla *sequela Christi* contiene in sé l’invito a lasciare tutto, mentre a chi è saturo di cose, di se stesso, di beni materiali risulterà difficile accedere alla pienezza di bene del Regno di Dio e di cui già *hic et nunc* si può fare esperienza diretta.

Anche la saturazione provocata dalla legge viene condannata da Gesù che sfida i farisei su quello che è il loro terreno. Lo fa a difesa dei poveri, peccatori ed emarginati, impossibilitati a liberarsi dalla schiavitù della prassi ritualistica, che Gesù sostituisce invece con la prassi della misericordia e della compassione. La sua missione punta alla liberazione integrale dell’uomo, a scaricarne i pesi derivanti dal peccato personale e strutturale, riconducendolo a pieno titolo verso l’amicizia con Dio.

La missione di oggi è, nella sua essenza, *eu-anghèlion*, lieta notizia⁵, testimonianza e annuncio del messaggio liberante di Cristo. Se invece di aprire l’uomo alla libertà e alla verità dello spirito lo ingabbia in una dottrina asfissiante e priva di misericordia la missione contraddice se stessa, offrendo un prodotto contraffatto. Se invece di proporre nuove narrazioni del mondo capaci di aprire l’umanità al principio della vita, del vivere insieme, del bene comune si chiude in discorsi fideistici che non parlano all’uomo di oggi, la missione si satura di contenuti, ma diventa sterile, incapace di proporre un traguardo di salvezza e di predicare la responsabilità necessaria per perseguirlo⁶.

Oggi, fra le altre cose, la gente è satura di un’immagine di chiesa stanca e scolorita. Non si sente più rappresentata da un’istituzione diventata “pesante”, che non risponde più agli interrogativi dell’uomo di oggi o lo fa con un linguaggio che non è appropriato. Dovrà però per questo abdicare alla sua missione o sarà invece chiamata a riproporla attraverso forme più appropriate? Le “vite di scarto”, come definisce Bauman i poveri e gli emarginati immolati oggi sull’altare della società dei consumi⁷, devono poter trovare ancora oggi nella parola liberante di Dio una forza di riscatto, un’accoglienza generosa, un amore gratuitamente offerto.

Questo richiede alla chiesa e alla sua missione un cambio di prospettiva, un biglietto da visita diverso. La missione è chiamata ancora oggi ad entrare nella storia; è invitata però a farlo con dolcezza e rispetto, nella piccolezza e nell’umiltà di chi sa di avere un tesoro, ma di custodirlo in vasi di creta. Una missione che non impone, ma incoraggia, che non chiude possibilità, ma apre cammini si può proporre come partner autorevole di un dialogo con il mondo di oggi. La figura del Cardinal Martini, recentemente scomparso, testimonia come il mondo sia attento ad ascoltare la voce della chiesa

⁵ Suona come una non necessaria ripetizione la definizione “nuova evangelizzazione”, oggi così di attualità visto che in questi giorni la Chiesa sta celebrando un Sinodo dei vescovi dedicato precisamente a questo tema. Possono cambiare modalità e strumenti, ma l’evangelizzazione, se è davvero tale, ha in sé i germi di novità rappresentati dal seme del messaggio evangelico, sempre uguale nel momento in cui viene lanciato, ma sempre diverso e nuovo nel momento in cui attecchisce in terra buona.

⁶ Cfr. R. PETRELLA, *Una nuova narrazione del mondo*, Emi, Bologna 2007.

⁷ Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, trad. it. M. Astrologo, Laterza, Bari 2004.

quando essa non viene pronunciata soltanto da una cattedra, ma, con spirito di dialogo, anche nel variopinto mondo del cortile dei gentili. Inoltre, la missione da sempre crea pensiero, apre la riflessione teologica a nuove sfide, nell'incontro, dialogico o conflittuale, con l'altro e la sua cultura, la sua fede e il modo con cui la vive e manifesta.

4. Cosa può offrire oggi la missione?

Possiamo allora affermare, pur con molta umiltà, che la missione ha qualche antidoto da offrire per contrastare la saturazione, iniziando da un rimedio di tipo filosofico e teologico che consiste nell'affermare la distinzione che esiste fra saturazione e pienezza. Nella pienezza l'uomo incontra la via per la sua libertà; nella saturazione, al contrario, si sente imbrigliato e spinto verso il baratro di un "troppo" che sarà incapace di gestire.

Un secondo antidoto è quello ricavato dal modello offerto dalla *kenosis* di Cristo (*Fil* 5, 6-8), il suo "spogliarsi" delle prerogative divine. Svuotandosi per farsi povero tra i poveri ed offrire dal di dentro, come lievito nella massa, la possibilità di una liberazione, Cristo offre un atteggiamento che si pone in alternativa alla logica della saturazione, atteggiamento che la missione dell'inviato deve incarnare se vuole essere fedele al messaggio di colui che invia. Chiaramente oggi si possono trarre da questo atteggiamento svariate applicazioni, come il richiamo alla sobrietà, agli stili di vita alternativi e sostenibili, a un atteggiamento ecologico che riproponga la visione dell'uomo che si fa "servo" della creazione, se ne prende cura e non la sfrutta per i propri interessi saturandola al punto da renderla invivibile e aliena dal progetto armonico di Dio.

Questo atteggiamento di umiltà impone anche un'opzione dialogica nei confronti della realtà, scelta che suggerisce un terzo antidoto che la missione può offrire: quello dell'apertura all'altro in quanto tale. L'itineranza, parte del suo DNA, espone il missionario all'altro, al diverso, allo sconosciuto e lo costringe a stare sulla soglia ad abitare le frontiere. Questa condizione di liminalità, pone il missionario in una situazione di precarietà e vulnerabilità, ma al contempo gli permette di aprirsi all'altro in contesti di dialogo interculturale e interreligioso, che possono aprire varchi di ampio respiro negli scenari del nostro vivere quotidiano.

Se proprio volessimo allora utilizzare una definizione di saturazione a cui la missione e la riflessione su di essa potrebbero ispirarsi, potremmo appropriarci di quella di "saturazione cromatica", concetto che esprime l'intensità di luce e la purezza di un colore, esaltando l'armonia dell'insieme. Attraverso la saturazione cromatica la missione potrebbe aiutare a distinguere e armonizzare fra di loro le diverse tonalità di un mondo ampio, complesso, ma che è abituata da secoli a frequentare. Potrebbe essere strumentale nella promozione di ciò che don Tonino Bello, un altro vescovo con l'evangelizzazione nel cuore, chiamava la convivialità delle differenze. Potrebbe portare sulla sua tavolozza i colori che esprimono la varietà di lingue e culture, di usi e tradizioni, di fedi diverse ma riconducibili a un unico Dio. Sono colori che brillano pur nella luce crepuscolare di questo tempo, in cui nuotiamo cercando di mantenerci a galla nel flusso della mutazione. L'impalpabile, ma per questo non meno reale, presenza di Dio fa

capolino nel piccolo, nel fragile, nell'indefinito, quasi a voler negare con forza il pericolo di far fare agli altri il pieno di Dio, saturarli con una presenza opprimente e non più liberante. Forse, davvero, svuotare il troppo pieno e cercare di riempire il troppo vuoto può essere compito della missione di oggi.

STUDI

Jason M. Wirth

SATURATED PLASTICITY:
ART AND NATURE

Abstract

This essay takes up the question of the relationship between art and nature in the middle period of Schelling's thinking, concentrating primarily on his 1807 Munich address, On the Relationship of the Plastic Arts to Nature. It discusses the theme of saturation, first in terms of its relationship to chemistry and alchemy, and then in terms of the relationship between the forms of both art and Nature and their consummate and indissoluble relationship to the dynamic (plastic) formless and groundless ground of Nature. Resisting the tyranny of the naturalistic fallacy, I argue for the intrinsic value of the living ground of nature, and discuss this life in terms of plasticity, with special reference to the recent work of Catherine Malabou. Finally, I argue that what relates both art and nature is the saturating plasticity of the imagination (what Coleridge, apropos of Schelling, calls esemplasy).

Those who believe classicism is possible are the same who feel that art is the flower of society rather than its root.

(Barnett Newman)¹

As Claude Lévi-Strauss remarked years ago, the arts are the wilderness areas of the imaginations surviving, like national parks, in the midst of civilized minds. The abandon and delight of lovemaking is, as often sung, part of the delightful wild in us. Both sex and art! But we knew that all along. What we didn't perhaps see so clearly was that self-realization, even enlightenment, is another aspect of our wildness—a bonding of the wild in ourselves to the (wild) process of the universe.

(Gary Snyder)²

Schelling's remarkable public lecture on the relationship between the plastic arts and Nature, first published in 1807 as *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, was delivered in Munich in the Fall in celebration of King Maximilian I of Bavaria's name day. The importance that Schelling attached to the speech is suggested by the fact that

¹ BARNETT NEWMAN, "The New Sense of Fate," *Barnett Newman: Selected Writings and Interviews*, ed. John P. O'Neill (Berkeley: University of California Press, 1990), 168.

² GARY SNYDER, "Preface" (2010), *The Practice of the Wild* (1990) (Berkeley: Counterpoint, 2010), ix. Henceforth PW.

he included a version of it with six additional comments in the form of endnotes in the first and only volume of his 1809 *Philosophische Schriften*, placing it right before the first appearance of the *Freiheitschrift*. This was no mere occasional speech in observance of Maximilian's feast day, but a surprising kind of festival, an explosive kind of feast. Schelling, in his call for the "revival [*Aufleben*]," that is, coming back to life, "of a thoroughly indigenous art [*einer durchaus eigentümlichen Kunst*]" (I/7, 328)³, and "rejuvenated life [*verjüngtes Leben*]" (I/7, 328) and an "art that grows out of fresh seeds and from the root" (I/7, 326), and which, "like everything else living, originates in the first beginnings" (I/7, 324) and returns to that which in itself is "without image" [*das Ungebildete*]" (I/7, 324), that is, for art that returns to life by returning to the source of art's life, marked this festival as a *kind of carnival*⁴, that is, as a *saturated progression of masks*⁵. In what follows, I will develop and defend my seemingly eccentric characterization of the address.

³ Unless otherwise noted, all translations of Schelling are my own responsibility. I am employing the standard citation style that follows the order established by Schelling's son, Karl shortly after his father's death.

⁴ I also here invoke Foucault's use of this image in his famous Nietzsche essay, where he refers to Nietzsche's eschewal of "solid identities" and his embrace of the "great carnival of time where masks are constantly reappearing." MICHEL FOUCAULT, "Nietzsche, Genealogy, History," *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), 94.

⁵ In such a call, Schelling has first and foremost the "fatherland" in view (I/7, 328). The question of specifically German earth and soil is, of course, quite complex. For a discussion of this problem, see DEVIN ZANE SHAW, *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art* (New York: Continuum, 2010). Here Shaw presents what he considers both the bad news and the good news regarding the political ramifications of Schelling's philosophy of art. Schelling had hoped that the philosophy of art could unite German-speaking world in a new mythology, beyond its sectarian tendencies and the corruption of a culture that denigrates all value into use-value. Shaw finds this ambition dangerous: "A mythologization of politics is closer to what Marx would call a mystification: an idealization of social relationships... it places *Bildung* or cultivation of peoples or publics over direct or democratic political engagement" (116). Schelling would eventually abandon the project of a new mythology, and not a moment too soon. "That Schelling turns away from the mythologization of politics when he changes his focus to a universal history of religion—just at the time when German politics becomes increasingly nationalistic—appears well advised in retrospect" (117). As much as Schelling dreamed of the unifying force of a new mythology, there is also an undeniable radicality to his insight into the utopian promise of art. In an increasingly globalized and totally administered world, the eruption of freedom testified by the work of art continues to be an inspiring political resource. "On the other hand, the revolutionary and utopian idea of art reemerged in the avant-garde of the 20th century and is still the focus of contemporary debates on the relationship between politics and art" (117). Schelling wrote no treatises on the political, and his passing comments on matters political continue to be a matter of earnest debate. Shaw for his part takes a strong stand: "If my concluding critique... is sharp or even polemical, it is only because I think the potential of the revolutionary sequence has yet to be exhausted" (7). I would simply add to Shaw's well taken point that Schelling in the Munich essay does warn that "without great general enthusiasm, there are only sects" (I/7, 327), that is, without an awakening to the source of art, art quickly collapses into the nationalization of particular forms of art. One need only think of Hitler's attack on "*entartete Kunst*," art that betrays its form, and his promotion of "German" art, which, as hollow, politicized forms of art, was nothing but kitsch. In radical evil, ground and earth are covered with *Boden*. German soil is understood in its national and cultural form, detached from its living earth.

I begin by briefly reflecting on my decision, perhaps provocatively, to speak of this progression of masks as saturated. Why saturated? The latter term derives from Latin roots indicating a drenching, a filling up and satiating. *Die Sättigung*, with its root *satt*, to be full, clearly speaks to this satiation and in reference to chemistry, Schelling reflects in the *Ideas for a Philosophy of Nature* (1797, rev. 1803), for example, on the complete permeation of the alchemical *menstruum*, prime matter, and a superadded body. Without consummate and reciprocal saturation, either the *menstruum* attempts to dissolve the body or a dissolved body attracts a superadded body. Consummate satiation, the complete interpenetration of energy and form, allows for a perfect mixture, and nothing more can be added⁶. This (al)chemical saturation in which the formless and form interpenetrate in Nature can also, Schelling tells us in the Munich speech, be detected in the germinating upsurge of the work of art, as if it were an unknown and unexpected plant: “the artwork rises up out of the depths of Nature, growing upwards with definiteness and delimitation, unfolding inner infinity and saturation [*innere Unendlichkeit und Fülle*], finally transforms itself into charm [*Anmut*] and in the end reaches soul” (I/7, 321). The speech is rife with images of living soil, animating ground, and productive earth, all of which oppose mere surface and land [*Boden*]. The seed of art takes its life from the depths of this earth, watered by inspiration. Or one could say that in art one finds the saturation of gravity and light, that is, of the dark, attractive depths of ground or “mysterious night” (I/6, 257) of gravity in its coupling with the expanding clarity of form as light. And although Schelling has “represented” or “imagined” (two possible senses of *vorgestellt*) this movement in its constituent and therefore “separated [*getrennt*]” parts, he insists that in “the act of creation” it is “a single deed” (I/7, 321), a unified progression. It happens of itself, beyond the activity of creating or the passivity of being created, in something like the middle voice of artistic productivity.

In art, the soul, the animating *menstruum* of Nature, the eternal beginning, or what Schelling in the Munich speech simply calls *das Wesen*, is saturated with form and form is saturated with the living energy of the soul. Although opposing form, there is no soul separate from form because although form delimits energy, it does so in order to give it life and expression. When one conceives form solely in abstract terms, that is, removed from the sensuous, it appears as if it constricts *das Wesen* because it is inimical (*feindselig*) to it, but form has no independent standing. If form is “only with and through *das Wesen*,” how could *das Wesen* feel restricted by what it creates (I/7, 303)? “The determinateness [*Bestimmtheit*] of form is never in Nature a negation, but rather always an affirmation” (I/7, 303). In his book on Francis Bacon, Deleuze makes this point in relationship to painting when he explicates Bacon’s critique of the action paintings of Jackson Pollock. “The diagram should not, therefore, engulf the entire painting; it should remain limited in space and time. It should remain operative and controlled. Violent means should not be unleashed, and the necessary catastrophe should not submerge everything” (199). Bacon’s assessment of Pollock can remain a subject of debate—Pollock understood himself to be a force of Nature—but the broader point can still hold: without saturation there is only kitsch (empty forms posing as art) or

⁶ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Ideas for a Philosophy of Nature*, trans. Errol E. Harris and Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 264-265.

catastrophe, the dark night of the *menstruum*. Composition demands saturation and in this sense it cannot be separated from *natura naturans*, the productivity and creativity of Nature.

But Schelling asks if we any longer understand what it might mean for us to recognize the classical principle that relates the plastic arts to Nature since the Greeks, namely that “art is the imitator of Nature [*die Nachahmerin der Natur*]” (KN, 345). That art should imitate Nature is a truism whose roots, despite their 19th Century fruits, stretch back to the various receptions of Aristotle, including his *Poetics*, where drama imitates and even completes φύσις, and the *Physics*, especially book beta, where Aristotle explicitly claims that τέχνη imitates φύσις (194a21). Aristotle, however did not mean that the forms that τέχνη brings forth are mere copies of the forms that φύσις brought forth. At stake in φύσις is the problem of bringing forth, of production as such, and hence τέχνη itself also relates to the problem of production, not to the procedure of representing in artistic forms the same forms that first manifested in φύσις. Art is not the skill of mimicking the forms of Nature. This however, was not to become the chief manner in which this thinking became the truism that it had long become before Schelling engaged it critically. Marcus Aurelius, for example, in his *Meditations* evokes this perhaps already terminally ill reading of Aristotle when he reflects that “No Nature is inferior to Art because the arts [merely] imitate the things of nature [Οὐκ ἔστι χείρων οὐδεμία φύσις τέχνης’ καὶ γὰρ αἱ τέχναι τὰς φύσεις μιμοῦνται]” (*Meditations*, xi. 10). From this perspective, plastic images—perceptual forms or shapes if you will—imitate the forms of Nature. Natural forms are represented naturally, and whether art copies them and in so doing either falls short of them or improves them, it fundamentally re-presents them. Art produces formal images, *Bilder*, and the source for these formal images is the *Bilder* of Nature itself.

In taking on this deathly perspective, Schelling here evokes the great poet-philosopher Johann Georg Hamann (1730-1788), whose *oeuvre* Schelling in 1827 confirmed as the constant “touchstone” of one’s own understanding (HMP, 171/168) and whom Schelling in the 1809 comments on the speech calls an *urkräftiger Geist*, a spirit of primordial force (I/7, 294) before then exhorting his colleague Jacobi either to edit the “long hoped for” edition of Hamann’s works himself or to commission someone else to do it. After Schelling’s arrival in Munich, Jacobi had provided him with access to some of Hamann’s more difficult to find works as well as to some of his letters. Schelling’s relationship to Jacobi would soon degenerate into acrimony, and the dispute, initiated by Jacobi, but which inspired Schelling’s uncompromising response, included contrasting accounts of the import of Hamann’s writings⁷. It would be almost two decades before the complete edition of Hamann’s collected works finally appeared (edited and published over the course of six years in seven volumes and completed in 1827 by Jacobi and Schelling’s colleague at the Bavarian Academy, Friedrich Roth). It is perhaps fitting that, given Schelling’s lament about the fate of the arts as itself inseparable from the collapse into the rigor mortis of positivism of our relationship to the natural world, that Hamann appeared so irrelevant to the prevailing intellectual climate. Nonetheless,

⁷ For a concise account of this, see JOHN R. BETZ, “Reading ‘Sibylline Leaves’: J. G. Hamann in the History of Ideas,” *Hamann and the Tradition*, ed. Lisa Marie Anderson (Evanston, Northwestern University Press, 2012), 5-32; see especially 14-19.

Schelling, out of deference to the regal occasion, offered a “toned down [*gemildert*]” version of Hamann’s scathing comment, referring to him discreetly and indirectly as *der tiefsinnige Mann* (the profound man): “Your mendacious philosophy has already done away with Nature and so why do you demand that we should imitate it? So that you may be able thereby to revive your enjoyment by exercising the same violent deed against the students of Nature?” (I/7, 294).

In the 1809 comments, an emboldened Schelling included Hamann’s more incendiary original formulation: “Your murderously mendacious philosophy has done away with Nature and so why do you demand that we should imitate it? So that you may be able thereby to revive your enjoyment by murdering the students of Nature?” (I/7, 293). Hamann’s choice of words merits careful attention. First of all, you murder artists by murdering the source of art, namely Nature. Artists are students of Nature, but if you kill Nature yet still demand that art imitate it, artists produce dead works and in so doing, art and its artists are destroyed. To be clear: the death of art is a consequence of the death of Nature and all of this death amounts to a murder spree.

The Hamann’s image of murdered Nature appears again in Schelling’s 1811 fragment from the handwritten remains called *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* [*On the Wesen of German Science*]⁸. Schelling claims that Hamann, that “profound spirit,” “felt more deeply than anyone the deathblow [*Totschlag*] of Nature via the use of abstractions as well as the utter vanity of his age in its elevation above and domination over Nature and in its moral enmity toward it” (I/8, 8). The murder weapons were abstraction, the dubious assertion of humanity’s self-importance, and an enmity toward Nature that stemmed from regarding it at best as value-neutral, but in no way valuable in itself. The crime was not without its witnesses, however, and Schelling counted Böhme and Hamann as chief among “this cloud of witnesses” (I/8, 8).

Schelling shall famously in the *Freedom* essay claim that the positivistic representation of Nature, or more precisely, its view of Nature as representable, is Nature-cide, the fatal flaw that epitomizes modernity: “Nature is not present to it” for modernity “lacks a living ground [*die Natur für sich nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt*]” (I/7, 361). Nature therefore becomes a dead abstraction and its forces become mere repetitions of the same. Natural laws are its inviolable operators, and Nature is denied its miracle of natality, the power of its sovereign and formless life to produce and bring forth—birth—new forms of life, and Nature hence becomes incapable of living, free progressivity, so that it merely repeats what it has always already been, “swiveling,” Schelling says in the *Freedom* essay, “in the indifferent circle of sameness, which would not be progressive, but rather insensible and non-vital” (I/7, 345). I will return to the miraculous nature of natality, but we can already say that in the “indifferent circle of sameness,” Nature becomes a system of laws, that is, a system of dead representations that, like zombies, become implacable forces of the dead. A year before the Munich speech, in the 1806 *Darlegung des wahren Verhältnis der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, written after Schelling and Fichte had decisively broken around the

⁸ For reasons that will become clear later in the essay, I leave the word *Wesen* untranslated. I can already say at this point that following the convention of translating it as essence is in some important ways misleading.

question of Nature, Schelling claims that “The moralist desires to see Nature not as living, but as dead, so that he can tread upon it with his feet” (I/7, 17). Dead Nature is the mere surface beneath our feet, land that we imagine as being there for us, simply at our disposal.

Language emphasizing the life of the living ground preponderates in Schelling’s writings during the middle period. He was in part responding to many of his contemporaries who regarded Nature, as he puts it in the Munich speech, as a “dead aggregate of an indeterminable quantity of objects” or as abstract space filled with objects like a receptacle, or as raw materials for extraction and consumption—mere “ground from which one draws nourishment and sustenance” (I/7, 293). This contrasts with the soul of forms, “the living center” (I/7, 296), the “saturation (*Vollkommenheit*) of each thing” not through its “empty, abstracted form” but rather through the “creative life in it, its power to be present [*Kraft daꝛusein*],” which is lost on those who cannot see the genesis and production of form, but rather just see “Nature overall as something dead” (I/7, 294). Life is chemical saturation in the sense that chemical forms come to be seen as fundamentally alchemical, “in which the pure gold of beauty and truth emerge purified by fire” (I/7, 294).

In the Munich speech, Schelling immediately draws out the consequences of Hamann’s prophetic prognosis. To these murderers, Nature is not merely mute, but it is *ein völlig totes Bild*—a consummately dead image, an image saturated with death (I/7, 294). This also suggests, therefore, a second sense of saturation, namely, an exhaustion or blockage in which form is a mere abstraction, ripped from its animating wellspring. Aldo Leopold, the American pioneer of the land ethic, makes Schelling’s point in a much more contemporary, but also in a similarly prophetic fashion⁹. When he famously speaks of the “land ethic” and the awakening of an ecological conscience in which land is no longer reduced to the efficacious disposal of private property and “economic self-interest” (SCA, 209), he draws upon an event in which his perspective on the land, which he had earlier more or less regarded as something with no value beyond its value to humans, is shattered by the sudden—miraculous even—coming forth of the fire of life. In the backcountry of the Southwest, Leopold and his companions were eating lunch when they saw an animal that they first mistook for a doe. As it came closer, they realized that it was a wolf with a half dozen grown pups. “In those days we had never heard of passing up a chance to kill a wolf. In a second we were pumping lead into the pack.” After they emptied their guns, they made their way down to the wolf.

“We reached the old wolf in time to watch a fierce green fire dying in her eyes. I realized then, and have known ever since, that there was something new to me in those eyes—something known only to her and to the mountain. I was young then, and full of trigger-itch; I thought that because fewer wolves meant more deer, that no wolves would mean hunters’ paradise. But after seeing the green fire die, I sensed that neither the wolf nor the mountain agreed with such a view.” (SCA, 130)

In his trigger happy youth, Leopold considered that the value of the land derived from its value to us as a place from we can derive our sustenance and pleasures, just as

⁹ ALDO LEOPOLD, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (1949) (Oxford: Oxford University Press, 1968). Henceforth SCA.

Schelling characterized the view of Nature as *Boden*, as mere “ground from which one draws nourishment and sustenance” (I/7, 293). For Leopold, the earth is still regarded as property, to be disposed of in fashions efficacious to human interests. Because we live on the earth, we can take it for granted, that is, as our property, as something that, as given, we conclude that we own. Such a position, I would suggest in passing, cannot be separated from Schelling’s account of radical evil, which “rests on a positive perversity [*Verkehrtheit*] or reversal of principles” (I/7, 367). One lives from the periphery as if from the living center, holding on to dead forms, including, most importantly, the *imago* of oneself, as if they were the wellsprings of life.

The death of Nature in its relegation to property is nothing new, and Leopold also characterizes this relationship as Abrahamic (SCA, 204-205), but it has taken on an increased order of magnitude in the last three centuries. In the reduction of natural science to positivism, an equation against which Schelling always combated, the land has no value that in itself contests the exclusive gauging of its value in relationship to human interests. One need only think of the naturalistic fallacy and its refusal to derive ethical claims from Nature. When Nature is saturated with death, the value of its forms are assigned by those who regard it as something exclusively at their disposal. Land is valuable when it serves human interests, and a wasteland when it does not. As Holmes Rolston III argued, “There is something overspecialized about an ethics, held by the dominant class of *Homo sapiens*, that regards the welfare of only one of several million species as an object and beneficiary of duty. We need an interspecific ethics. Whatever ought to be in culture, this biological world that *is* also *ought to be*; we must argue from the natural to the moral.”¹⁰ For Schelling, Nature and art do not express something good, a particular thing or two that we esteem, but rather the progressive life of the Good itself. The soul “is not good, but rather it is the Good” (I/7, 312)¹¹. Without such an intuition, natural and artistic form express emptiness and “inner nullity [*Nichtigkeit*]” for they are “without the saturation of content” [*ohne die Fülle des Inhaltes*]” (I/7, 305).

Leopold called the reversal of this perspective, the intuition of what Schelling called “infinite content” (I/7, 305), learning to “think like a mountain” (SCA, 129-133). When Leopold looked into the dying wolf’s eyes, he did not just “see” that they were green but he “felt” their fire, the life that moved Leopold to think not from the *form* of the wolf but from the *ground* of the wolf. One must, to use Schelling’s oft employed formulation, come to know the wolf so intimately that one moves *über x hinaus*, through x and thereby beyond x. As Schelling articulated this in the Munich speech: “We must go through the form [*über die Form hinausgehen*] in order to gain it back as intelligible, alive, and as truly felt [*empfunden*]” (I/7, 299). *Empfindung*, sensibility, is a difficult and critical term, but it could be at least said that is the intuition of the life, the living depths, of the form, in the concrete apprehension of the form, much in the way that the Zen tradition

¹⁰ HOLMES ROLSTON III, “Challenges in Environmental Ethics,” *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, fourth edition, ed. Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, Karen J. Warren (Author), Irene J. Klaver, John Clark (Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2005), 82.

¹¹ In the third or 1815 draft of *Die Weltalter*, Schelling makes this distinction about the Godhead: “But the good is its Being *per se*. It is essentially good and not so much something good as the Good itself” (I/8, 237).

speaks of the soundless sound and the formless form. Such an intuition, the shock of *Empfindung* in the sudden experience of the green fire, changes everything. When Leopold examined the wolf-free landscape, overrun by deer, he expected it to be a hunter's paradise, but instead found the flora of the mountains decimated by the exploding deer population. "Such a mountain looks as if someone had given God new pruning shears, and forbidden Him all other exercise" (SCA, 130-132). The awful majesty becomes the kitsch of an earth reduced to human economic interests. In the *Kunstphilosophie* lectures, Schelling strikingly claims that God is the immediate cause of all art (§ 23; I/5, 386), but, to borrow the phrase from the *Freedom* essay, God cannot be a "God of the living" if Nature is, as it is in radical evil, saturated with death. In evil, we are all dancing with a good conscience and intellectual self-certainty in a great self-enclosed circle of pure light. In our dance, we are not *like* God but *as* God. Such a dance in the realm of detached light is the fire not of life but of hell, as if the relentless proliferation of suburbs and shopping malls expressed the grace of Nature.

I think that for this reason the great Thirteenth Century Zen Master Eihei Dōgen (1200-1253) also loved mountains and counseled us to think like mountains, whose dominating forms display not only the presence of form, but also, in their emptiness (lack of intrinsic, free standing identity), the saturation of Dharma. "But after entering the mountains, not a single person meets another. There is just the activity of mountains. There is no trace of anyone having entered the mountains"¹². Mountains are not property. "Although the mountains belong to the nation, mountains [really] belong to people who love them. When mountains love their master, such a virtuous sage or wise person enters the mountains" (S, 162). Hence Dōgen tells us that we should "know for a fact that mountains are fond of wise people and sages (S, 163). Thinking like a mountain demands that we "do not view mountains from the standard of human thought" (S, 163).

If art imitates Nature, then not only must we rethink Nature by learning to think like a mountain, but we must therefore also reconsider what it means to imitate. Starting with Nature itself, how does Nature repeat again and again its own progression? How does Nature imitate Nature? Nature does not progressively imitate itself by merely repeating its forms recursively as if they were laws. In the 1800 *System*¹³, Schelling speaks of the "free μίμησις [*freie Nachahmung*]" of the act of self-consciousness, the act by which eternity again and again becomes transposed as living form, as that "with which all philosophy begins" (ST, 65). Indeed, "philosophy in general is nothing but free μίμησις, a free repetition [*Wiederholung*] of the original series of actions in which an act of self-consciousness evolves itself" (ST, 66)¹⁴. In the Munich speech, Schelling contrasts "servile μίμησις [*dienstbare Nachahmung*]" (I/7, 294) and its "tangible lack of life" (I/7, 300), with "vital μίμησις" (I/7, 301). Servile imitation, which reproduces and represents

¹² EIHEI DŌGEN, *Shōbōgenzō, Treasury of the True Dharma Eye*, ed. Kazuaki Tanahashi (Boston and London: Shambhala, 2010), 160. Henceforth S.

¹³ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), ed. Horst D. Brandt and Peter Müller (Hamburg: Felix Meiner, 1992). Henceforth ST.

¹⁴ For more on the problem of μίμησις in Schelling's philosophy, see my "Schelling and the Force of Nature," *Interrogating the Tradition*, ed. John Sallis and Charles Scott (Albany: State University of New York Press, 2000), 255-274.

forms as if the forms themselves were stillborn, allies itself the Nature-side of positivism. “Death and unbearable severity would be the art that wanted to present the empty husk or delimitation of the individual” (I/7, 304). As Kandinsky famously claimed in 1911, “An effort to animate past principles of art, at best, results in artworks akin to stillborn children.”¹⁵ Living imitation, moreover, has the force of a miracle, “the miracle [*das Wunder*] by which the conditioned is elevated to the unconditioned” (I/7, 296) and the beauty that grips us “with the power of a miracle [*mit der Macht eines Wunders*]” (I/7, 315). As Georges Bataille once characterized the miraculous: impossible, but there it is!¹⁶ A future that could not have followed from what preceded it nonetheless, unexpectedly and unprethinkably, comes forth. The miracle is the temporality of Nature and art, its living temporality. As William Blake articulated it in one of his wonderful “Proverbs of Hell” from *The Marriage of Heaven and Hell*: “Eternity is in love with the productions of time.” This love in the free and living repetition of its temporality is the grace (*χάρις*, *Anmut*) of the soul as it expresses itself in the green fire of form.

Finally I return to the masks themselves, whose saturated progress expresses the marvelous non-sequiturs of free, living *μίμησις*. The carnival is the festival of plasticity itself, of *das Bildende* as such. How do we think plasticity as living masks, symbols, and husks? As a first hint as to how one could here this word, we can look at how in her recent work, *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*¹⁷, Catherine Malabou understands the “conceptual portrait” of her own work as a *transformational mask*. Found in several cultures including the Pacific Northwest, a transformational mask is a mask that opens up to reveal another mask beneath it¹⁸.



¹⁵ WASSILY KANDINSKY, *Über das Geistige in der Kunst* (1911) (Bern: Benteli Verlag, 1952), 21.

¹⁶ GEORGES BATAILLE, *The Accursed Share, volumes 2 and 3*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1993), 204-206.

¹⁷ CATHERINE MALABOU, *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, trans. Carolyn Shread (New York: Columbia University Press, 2010). Henceforth PDW.

¹⁸ This photograph of a Kwakiutl (Kwakwaka'wakw) transformation mask by John Livingston (1951-), adopted Kwakwaka'wakw artist, is by Yvette Cardozo, used here with her permission. The mask is from the private collection of Bill Hirsch and Yvette Cardozo. It is made of red cedar, 44 inches wide, 30 inches tall. When closed, the mask shows the head of a thunderbird. Strings are pulled to open the beak, showing both a human face in the center and sea monster designs.

Such a mask is, however, no “mere mask,” no hollow husk, no lifeless symbol. The mask for Malabou, following Claude Lévi-Strauss, indicates “an agonism between form and its dislocation, between systematic unity and the explosion of the system” (PDW, 6).

“Transformational masks never reveal the face they mask. They are ill-suited to the human face and never marry the model, nor are they designed to hide it. They simply open and close onto other masks, without effecting the metamorphosis of someone or something... rather than disguising a face, the masks reveal the secret connection between *formal unity* and *articulation*, between the *completeness of form* and the *possibility of its dislocation*” (PDW, 2).

Transformational masks are the living temporality of plasticity. “Plasticity thus appeared to me from the outset as a *structure of transformation and destruction of presence and the present*” (PDW, 9). The carnival is the temporal progression of masks, endlessly unfolding layers of divine personae without God being something beneath the masks, but rather the dynamically productive excess of their visibility, the dark mother of gravity¹⁹.

We could now say that just as Nature is not only *naturata* (the clarity of what is), but also the productivity of *natura naturans* (nature producing itself anew), art is not just the catalogue of artworks and techniques, but the miracle of art, so to speak, arting. Nature natures and art arts! At the beginning of the Munich speech, Schelling argues that the “relationship” between Nature and the *Bilder* of art, the plasticity or shaping into form brought forth in *die bildende Kunst*, is located in a “living center” that holds art and Nature together. “The plastic arts therefore stands manifestly as an active copula [*Band*] between the soul and Nature and can only be grasped in the living center between both of them” (I/7, 292). What is this living center that governs the relationship between φύσις and τέχνη, Nature and art? How do the images of Nature relate to the images of art? The living center is the imagination itself. The life of *die Bilder* is the productivity of *Einbildungskraft*.

The latter already literally speaks of the sovereign introduction (*ein*) of image (*Bild*) into that which is at first without image. Schelling sometimes spoke of this “expulsive [*ausstoßende*]” movement as the *In-Eins-Bildung* (e.g., I/7, 60), that is, the conjunction of soul and form as a saturated production. The many become one [*Eins*] through have coming into [*In*] form [*Bild*]. Coleridge, for his part, attempted to render this movement through his remarkable neologism “esemplastic,” derived from the Greek “εἰς ἓν πλάττειν, i.e. to shape into one...”. The shaping is “plastic” (from πλάττειν), suggesting the unified and unifying movement from the formless to the formed. As Coleridge reflected: “I constructed it [the

¹⁹ Prevailing Kwakiutl resistance to the reduction of their living culture—the potlatch is enjoying a great resurgence among the canoe-faring First Nations peoples of the Northwest coast of Turtle Island—to museum artifacts provides, I believe, powerful testimony for Schelling’s own plea for “a thoroughly indigenous art [*einer durchaus eigentümlichen Kunst*]” (I/7, 328). These transformation masks are inseparable from the soil that grants them their life as cultural practices. On this issue, one can also see Deleuze and Guattari on the problem of earth in the fourth chapter (“Geophilosophy”) of *What is Philosophy?* “The earth is not one element among others but rather brings together all the elements within a single embrace while using one or another of them to deterritorialize territory.” GILLES DELEUZE and FÉLIX GUATTARI, *What is Philosophy?* trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 85.

word ‘esemplastic’] myself from the Greek words, εἰς ἓν πλάττειν, i.e., to shape into one; because, having to convey a new sense, I thought that a new term would both aid the recollection of my meaning, and prevent its being confounded with the usual import of the word, imagination.”²⁰ The relationship between the plastic arts and Nature is the plasticity of the esemplastic itself.

When I repeat the movement of the imagination as if I were simply reproducing something I once saw as if it were the same thing, that is, represented, rather than, as in Proust, productively re-imagined, art is lost. Kitsch, to use a term made famous by Hermann Broch, has a murderous relationship to Nature. Kitsch is not, as Broch insisted, bad art, but rather pseudo-art, something non-artistic trying to pass itself off as art. As such, Broch concluded, kitsch is an experience of radical evil. “The maker of kitsch does not create inferior art, he is not an incompetent or a bungler, he cannot be evaluated by esthetic standards; rather, he is ethically depraved, a criminal willing radical evil.”²¹ The life of the imagination is always a struggle and sometimes our artworks are just not all that good, but failed art is still art. The struggle for art is always also the ongoing struggle against the lurking forces of kitsch. In Milan Kundera’s novels, which eschew the facile world of stereotypes and economies of imitation, kitsch is the “absence of shit” in the sense that it is a rejection of all that does not accord with itself: “Kitsch has its source in the categorical agreement with being.”²² Schelling had long understood this agreement as the danger of dogmatism, which we can now see is inseparable from the problem of evil.

We could also say, extending Schelling’s position, that kitsch is a kind of *Doppelgänger* of art, haunting us from the realm of the dead. In this saturating of death, we see that we have more fundamentally lost faith in life. Art calls us back, paradoxically, beyond the mistake of positing an exclusive disjunction between art and Nature, to a more natural attunement to life. As Deleuze argued in his text about cinematic images of time:

“Cinema seems wholly within Nietzsche’s formula: “How we are still pious.”... The modern fact is that we no longer believe in the world. We do not even believe in the events that happen to us, love, death, as if they only half concerned us. It is not we who make cinema; it is the world that looks to us like a bad film... The link between the human and the world is broken. Henceforth, this link must become an object of belief: it is the impossible which can only be restored within a faith... The cinema must film, not the world, but belief in this world, our only link... Whether we are Christians or atheists, in our universal schizophrenia, *we need reasons to believe in this world.*”²³

When we believe in the world, when the study of science inspires our love of poetry and when the love of poetry awakens our passion for science, the past is re-imagined, the unprethinkable future and exposes and disables our clichés of living and dying, and in the

²⁰ SAMUEL TAYLOR COLERIDGE, *Biographia Literaria* (1817 edition), ed. James Engell and W. Jackson Bate (Princeton: Princeton University Press, 1983), 168.

²¹ HERMANN BROCH, “Evil in the Value-System of Art,” *Geist and Zeitgeist: The Spiritual in an Unspiritual Age*, ed. and trans. John Hargraves (New York: Counterpoint, 2002), 37.

²² MILAN KUNDERA, *The Unbearable Lightness of Being*, trans Michael Heim (New York: Harper and Row, 1984), 256.

²³ GILLES DELEUZE, *Cinema 2: The Time Image*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 171-172.

relationship between art and nature, we become vulnerable to the green fire that is the shock of real tears and the trembling of real laughter.

Matteo Cestari

“VUOTA È LA VIA”. SVUOTARE E RIEMPIRE NEL *DAODEJING*

Abstract

This paper investigates the concepts of “emptying” and “filling” in the Daodejing. After a general theoretical introduction to some essential features of ancient Chinese thinking, the author discusses this theme, interpreting some of the most important passages of the book and indicating breathing as an important image to deepen the Laotian approach to the Dao.

1. Il pensiero del Laozi

Questo saggio affronta il tema dello svuotamento e del riempimento nel *Daodejing* (道德經) o *Laozi* (老子), testo di enorme importanza nella cultura cinese e famoso anche in Occidente anche per avere attirato l'attenzione di grandi pensatori, tra cui Martin Heidegger¹.

Sono essenziali alcuni chiarimenti preliminari sul tema, per cogliere appieno le implicazioni di termini come “svuotare” e “riempire”. Accostarsi a un testo come il *Laozi* risalente alla Cina antica richiede di rivedere alcune precomprensioni riguardanti il nostro modo di concepire la filosofia. Prima dell'avvento del buddhismo nel I secolo d.C., e per molti versi anche successivamente, il pensiero filosofico in Cina non si struttura come una disciplina a sé stante, ma le varie declinazioni di quelle che si possono chiamare le “pratiche definitorie” (come l'etica, le teorie politiche, la strategia militare, i discorsi sul cosmo, la storia), le “pratiche corporee” (per esempio, i riti civili o religiosi, le arti marziali, le pratiche ascetiche e di longevità) e le “pratiche artistiche” (la poesia, la calligrafia, la pittura, la musica) non sono nettamente distinte, ma si intersecano e si modificano fra loro in modo organico. Anche un testo ricco di riflessioni filosofiche è ben lontano dall'essere esclusivamente speculativo, ma è percorso da una pluralità di

¹ Il *Daodejing*, chiamato anche *Laozi* (老子) dal nome del leggendario autore o ispiratore, è un testo presumibilmente del III sec. a.C. di grande complessità concettuale, non meno che filologica, per la quale si rimanda all'introduzione di M. SCARPARI, *Laozi e il Laozi*, in *Laozi. Genesi del «Daodejing»*, trad. it. a cura di A. Andreini, Einaudi, Torino 2004, pp. vii-xxxix. Nel presente saggio ci si avvarrà proprio della traduzione del *Laozi* condotta da Andreini (che l'ha anche corredata di un corposo apparato di note) sul manoscritto (variante A) redatto in listarelle di bambù fra il 221 e il 195 a.C. e rinvenuto a Mawangdui tra il 1972 e il 1974. Le citazioni verranno abbreviate nel modo seguente: *Laozi* 3, 1-4, p. 95, dove il primo è il numero del capitolo, a seguire il numero dei versetti e per finire un numero preceduto da “p.” che rimanda alla pagina della traduzione italiana. Sul rapporto fra *Daodejing* e Heidegger, cfr. C. SAVIANI, *L'oriente di Heidegger*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 41-47.

interessi che noi oggi distingueremmo in modo più netto. Sarebbe allora fuorviante considerare il *Laozi* come un puro trattato di filosofia, sebbene in questo testo la riflessione teorica sia molto importante. In realtà, nella Cina antica, non esistono discipline puramente teoriche, senza riferimenti alla pratica e tali da essere indipendenti da altre discipline. Tutte queste pratiche gravitano piuttosto attorno ad alcuni temi di fondo, che di solito interessano la conduzione dello stato (pensiero politico), del sé personale (etica o in generale pratiche di perfezionamento), del rapporto con il cosmo e della relazione complessiva fra questi tre aspetti. Il *Laozi* non fa eccezione: la lettura “ontologica” è più tarda e risale all’opera di Wang Bi (王弼, 226-249), mentre è la lettura politica quella che forse più si avvicina allo spirito originario del testo, che presumibilmente era un manuale di buongoverno.

Si è deciso di evitare nel titolo i termini “pieno” e “vuoto”, che, pur essendo connessi al tema, rischiavano di dare adito a ipostasi metafisiche (l’Essere o il Nulla, per esempio), laddove è nettamente più significativo l’aspetto processuale e operativo, sottolineato dalla coppia di verbi “svuotare e riempire”. In realtà, nel cinese classico i lemmi non hanno di per sé una funzione precisa, che viene decisa dalla loro posizione nella frase o dall’aggiunta di specifici marcatori grammaticali. In questo modo, i termini assumono di volta in volta ruoli grammaticali differenti. Così per esempio nel più famoso versetto del *Laozi*: «La Via che come tale può esser presa, Via eterna non è (*dao ke dao ye, fei heng dao* 道可道也, 非恆道)» (*Laozi* 1, 1, pp. 90-91), il carattere *dao* (道) nel primo caso ha valore sostantivale (la via), nel secondo è un verbo (“essere-via”, ma anche “esprimere a parole” e “tracciare o prendere un percorso”)².

Nello specifico contesto del *Laozi*, come in molti altri casi del pensiero cinese antico, coppie concettuali come svuotare e riempire vanno intese più come movimenti e processi che come essenze, sostanze o attributi. Ciò denota una forte attenzione al costante mutamento del mondo, che difficilmente può cogliere un pensiero che isoli gli oggetti dal *continuum* della realtà e ne definisca proprietà e relazioni in forma statica. Il mutamento costante influenza così la stessa definizione dei termini e la loro interrelazione. Così, “svuotare/riempire” nel *Laozi* sono strettamente correlati, e non solo da un punto di vista logico. Il pensiero cinese e daoista in particolare presuppone sempre la correlazione fra opposti e si sviluppa attraverso catene correlative³. Invece, il tema della presenza/assenza degli opposti non è rilevante quanto in un pensiero basato sulle contraddizioni, che invece tendono ad escludere tali relazioni. Nella contraddizione, la presenza di un opposto implica (*et tertium non datur*) l’assenza totale dell’altro opposto in riferimento a un medesimo soggetto, sotto un medesimo rispetto ed entro un’unità di tempo. In Cina, prendere in considerazione una sola categoria e non il suo opposto è ritenuto riduttivo e parziale, se non decisamente fallace. Se gli opposti sono sempre parte di catene correlative, non si dà mai il caso in cui un opposto sia del tutto assente.

² Si vedano in proposito le osservazioni che il curatore dà riguardo a questo passo a p. 90 della citata edizione del *Laozi*.

³ Il termine “correlativo” qui impiegato si richiama espressamente alla definizione aristotelica delle *Categorie* (10, 11b 15ss.), dove il filosofo distingue fra quattro tipi diversi di opposizione: correlativa, contraria, di privazione/possesso e contraddittoria, qui ordinate secondo un grado crescente di inconciliabilità. Così, mentre i contraddittori sono opposti del tutto inconciliabili, i correlativi, pur essendo opposti, si implicano a vicenda.

L'implicazione è sempre presupposta. Il culmine dell'uno sarà così il principio dell'altro. Oppure, il punto di massima forza dell'uno coinciderà con il punto di massima debolezza dell'altro. Questo schema logico abbina la correlazione a una concezione ciclica di alternanza degli opposti che prevede che il forte, raggiunto il suo massimo, tenderà a diminuire la sua forza e il debole inevitabilmente si rafforzerà e questo ciclo continuerà all'infinito. Emerge così la sensazione di una sorta di equilibrio universale.

Nel pensiero cinese, il problema non è mai costituito dall'Essere, o dal Nulla, dall'esistenza o non-esistenza delle cose o dall'ordine in cui esse "sono". Piuttosto, il punto focale è la loro *modalità* di apparire e mutare incessantemente. Così, il *dao* o "via", che è parola comune a quasi tutte le correnti del pensiero cinese antico, è il principio immanente di tale cambiamento. Ed è tale mutamento che richiede la massima attenzione del saggio, dato che a seconda delle sue condizioni l'azione sarà coronata dal successo o destinata al fallimento. Oggetto di discussione non è dunque l'Essere in quanto tale ("che le cose *siano*") – e ancor meno il nulla totale che non è neppure un oggetto – ma la modalità di mutamento dei fenomeni ("come le cose *vanno cambiando*"). Le distinzioni del mondo catturano la massima attenzione del pensiero: non sono "meri accidenti" ma tutto ciò che c'è da sapere sul mondo.

Per comprendere il giusto peso delle definizioni teoriche nel *Laozi*, va sempre considerato il loro ruolo di principi di ispirazione pratica. Un discorso puramente astratto non è contemplato, né è considerata una conoscenza intellettuale che prescinda dalla sua applicazione nel quotidiano. Infatti, nel *Laozi* non si parla mai di "astratto", quanto di "invisibile", "infimo", "tenue", "quintessenziale". L'invisibile è a sua volta un aspetto del mondo, non rimanda a un piano trascendente ma è il correlativo del visibile. Questa relazione non è interscambiabile con il rapporto fra esistente e non-esistente: non avrebbe alcun senso una discussione sull'esistenza o la non-esistenza della via. L'invisibile non richiede prove di esistenza, ma è implicito nel visibile stesso, come i rami visibili di un albero richiedono le radici invisibili⁴. La valenza pratica della definizione è ulteriormente rafforzata dal suo necessario riferimento al soggetto praticante: finché ci si limita a *pensare* un oggetto chiamato "via", il nostro approccio resta limitato e inconsistente, perché la nostra *attività in quell'istante* non è in accordo con il fluire delle cose ed è pertanto destinata a fallire.

2. Vuoto e vuotare

Così anche il complesso significativo del "vuoto/vuotare" nel testo non si riferisce solo a certi oggetti di cui si predicano determinate caratteristiche, ma più essenzialmente riguarda l'atteggiamento stesso di colui che le apprende. Anche il vuoto allora assume un significato fortemente pratico: è il vuotarsi del pensiero, delle passioni, della volontà di imporre se stessi anche con la violenza. Si tratta di un vuotarsi (non solo di un "vuoto") che si deve *diventare*, non solo pensare come caratteristica di certi oggetti o come

⁴ La figura del ramo rispetto alla radice è in realtà più tarda e risale al già citato Wang Bi. Cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, trad. it. A. Crisma, Einaudi, Torino, Vol. I, p. 338.

principio metafisico, che resterebbe sempre altro rispetto a chi lo pensa. Anche il capitolo 11 del *Laozi* va inteso in questo senso:

«Convergono nel mozzo trenta raggi,/ Eppur è quel “nulla” (dove cosa non v’è) che rende il carro utilizzabile./ Argilla si cuoce per farne vasi,/ Eppur è quel “nulla” che rende il vaso utilizzabile./ Porte e finestre s’aprono,/ Eppur è quel “nulla” che rende la stanza utilizzabile./ Pertanto, è ciò che le cose “sono” o “hanno” a renderle utili,/ E ciò che “non sono” e “non hanno” a renderle utilizzabili» (*Laozi* 11, 1-8, p. 111).

Quel “nulla” (*wu* 无) non è un’ipostasi, né un’essenza, ma il “farsi vuoto” delle cose, implicito nel loro “essere-cosa”, come il vaso o la stanza sono tali perché ad aprirle al flusso delle cose è il loro non-essere/non-avere (*wu* 无 ha entrambi i significati, come il suo opposto *you* 有 “essere” o “avere”). Allo stesso modo, la via stessa è vuota: «Vuota (*chong* 冲) è la Via, e quanto più opera o la si usa, meno serve riempirla» (*Laozi* 4, 1, p. 97).

Non deve sfuggire il carattere paradossale di tale posizione, e tale doveva apparire anche ai cinesi dell’epoca. Infatti, come ricorda il Graham, il pensiero del *Laozi* è costruito attorno a una decisiva inversione rispetto alla mentalità corrente: evidenziando una netta preferenza per il paradosso, punta a smantellare sistematicamente l’opinione sostenuta dai più. Tale strategia che destabilizza e sconcerta il senso comune si estende a ogni opposizione: la gente preferisce ciò che è forte a ciò che è debole, ciò che è duro a ciò che è morbido, ciò che è diritto rispetto a ciò che è tortuoso, l’alto al basso, il grande al piccolo, il chiaro all’oscuro. Secondo il *Laozi*, questo atteggiamento non si accorda al ciclo delle cose, che tendono a mutare in direzione della debolezza e della morbidezza. Il saggio predilige quanto gli uomini di solito rifiutano o considerano privo di valore: ciò che è vuoto, debole, flessibile, piccolo, femminile, oscuro, è esaltato come più efficace nell’azione politica o perfino militare di ciò che è pieno, forte, duro, grande, maschile e chiaro⁵. Le immagini della donna e del bambino come modelli per l’azione del governante sono senz’altro paradossali, dato che nella Cina dell’epoca – e non solo allora, né solo in Cina – erano considerate di scarsa o nulla importanza sociale e politica.

Nel medesimo spirito paradossale si iscrive anche il principio del *wuwei* (無為) o “non-azione”, che per il *Laozi* rappresenta il cuore dell’atteggiamento corretto del saggio. “Non agire” è essenziale per il sovrano, perché segua la via vuota che sottostà a tutte le cose. Se il sovrano intervenisse positivamente legiferando ed esprimendo la propria opinione apertamente, ciò lo porterebbe a prendere posizione e lo trasformerebbe in una parte attiva che lo opporrebbe ai suoi sudditi. Inoltre, legiferando non stabilirebbe solo il bene, ma anche il male. Meglio dunque è restare nascosti lasciando che il regno si regoli da sé (*ziran* 自然). Ciò non significa abbandonare il governo del regno, ma limitarsi al minor numero di “interventi” possibili, evitando che il paese desideri, invidi e perciò trami per ottenere il potere.

⁵ A. GRAHAM, *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, trad. it. R. Fracasso, Neri Pozza, Vicenza 1999, p. 312.

3. *Svuotare e riempire*

Il pensiero politico è peraltro centrale nel *Laozi* e il tema del riempire/svuotare va compreso anche all'interno di questo contesto.

I termini collegati a questa coppia concettuale che ricorrono nel testo sono svariati. Un primo abbinamento intercorre fra *xu* 虛 “vuoto”, che indica ciò che non ha consistenza ed è irreali, e *shi* 實 “pieno”, ossia ciò che è reale, solido, pieno. Una seconda associazione è formata da *yi* 益 e *sun* 損 il cui significato verbale è rispettivamente “aumentare” e “diminuire”, o anche “accumulare” e “sottrarre”, e che come sostantivi indicano “profitto” e “perdita”. Infine si hanno *ying* 盈 e *chong* 沖, traducibili con i verbi “riempire” e “svuotare” e i sostantivi “pieno” e “vuoto”. Resta escluso dalla trattazione, perché non significativo per il testo, il termine *kong* 空, utilizzato perlopiù in contesto buddhista e di solito tradotto con il termine “vacuità/ vuoto”⁶.

Addentrando nel dettaglio delle occorrenze, “accumulare/sottrarre” si incontra spesso nel contesto di una discussione sulla modalità corretta di seguire il *dao*. La via stessa appare vuota, sebbene sia traboccante: «Giunte a compiutezza, le cose paiono difettare,/ Eppur l'uso non le logora./ Quel che è stracolmo (*da ying* 大盈) appare, in realtà, vuoto (*zhong* 盅),/ Eppur l'uso non lo consuma» (*Laozi* 45, 1-4, p. 17). Al capitolo 48, i temi dell'accumulare e del sottrarre diventano decisivi per l'accordo con la Via, secondo la modalità della non-azione:

«Chi allo studio si vota, di giorno in giorno accumula (*yi* 益),/ Chi della Via ha sentore, di giorno in giorno sottrae (*sun* 損)./ Sottrae e ancora sottrae,/ Fino al cessare d'adoprarsi./ In tal modo, non vi sarà cosa che non sarà fatta./ Se conquistar il mondo intendi, sempre evita d'adoprarli./ Finché affaccendato resterai,/ Il mondo non potrai certo far tuo» (*Laozi* 48, 1-8, p. 23).

Qui emerge una polemica ricorrente, rivolta alla corrente confuciana, che è rimproverata per la sua concezione della via come progressivo arricchimento e accrescimento. Il saggio confuciano è infatti colui che proprio attraverso l'apprendimento, i riti e l'etica impara ad accordarsi con la via del Cielo, diventando così sempre più umano. Il *Laozi* invece, fedele alla sua impostazione controcorrente, pone al centro della via l'abbandono di tutto ciò che si possa accumulare, studio e meriti etici compresi.

Nel capitolo 9, il medesimo principio (sottrarre è meglio che accumulare, non-agire è meglio che agire) viene applicato al contesto dell'accumulo della ricchezza e del potere:

«Anziché accumulare (*zhi* 殖) e colmar fino all'orlo (*ying* 盈),/ Meglio fermarsi in tempo./ A forza di battere e d'affilare,/ (La lama) non potrà reggere a lungo./ Quando d'oro e di giada traboccano (*ying* 盈) le stanze,/ nessuna protezione varrà./ Chi dalla nobiltà di rango e dalla ricchezza è reso tracotante,/ Cagion della propria sventura diventa./ Completata l'opera, ritirati./ Questa è la Via del Cielo» (*Laozi* 9, 1-10, p. 107).

⁶ Il termine è invalso nell'uso per la traduzione in cinese del sanscrito *śūnya* (l'aggettivo “vuoto”) e *Śūnyatā* (il sostantivo infinitivo derivato: “vacuità”).

L'opposizione fra la Via del Cielo (*tian zhi dao* 天之道) e la Via dell'uomo (*ren zhi dao* 人之道) nel capitolo 77 è tutta giocata sull'opposizione fra i termini *sun* 損 e *yi* 益, in un gioco insistito di parallelismi e paradossi:

«La via del Cielo,/ Simile è al tendersi di un arco:/ L'estremo in alto fa calar,/ Quello in basso, alza,/ Quel che eccede (*you yu* 有餘), riduce (*sun* 損),/ Quel che è carente, ripara./ La Via del Cielo, dunque,/ L'eccesso riduce (*sun* 損) e la carenza colma (*yi* 益)./ Diversa è invece la Via dell'uomo:/ Essa riduce quel che è già carente e offre a quel che già eccede. Chi mai dell'eccesso di cui dispone al Cielo farebbe somma offerta?/ Soltanto chi la Via possiede a tanto arriva!/ Sicché il Saggio agisce (per gli esseri), ma pretese di possesso non avanza,/ Conseguiti i risultati, non insiste sui propri meriti:/ A tanto arriva il Suo desiderio di celar quanto Egli valga!» (*Laozi* 77, 1-15, p. 85).

Ciò che è nascosto partecipa infatti della potenza (*de* 德) del *dao* e si dispone lungo la sua stessa lunghezza d'onda, permettendo al saggio di *sequire* il corso naturale delle cose e di *conseguire* il successo, senza l'uso di violenza o di sopraffazione e instaurando una relazione equilibrata fra i poli opposti. Come sempre accade nel *Laozi*, l'estrema semplicità e oscurità del principio consente innumerevoli applicazioni: dalla medicina (nell'agopuntura, gli eccessi dei flussi energetici vanno drenati e le carenze colmate), alla politica, dove si prevede un equilibrio fra governanti e governati. Tuttavia, se nella politica contemporanea ciò potrebbe essere facilmente interpretato in senso democratico, nel *Laozi* non è così. Anzi si sottintende sempre una netta differenziazione fra sovrano e suddito, che tuttavia mantengono una polarità bilanciata, il cui senso è espresso nel capitolo 3:

«[...] Ecco il governo del Saggio:/ Egli vuota (*xu* 虛) i (loro) cuori, la (lor) pancia riempie (*shi* 實);/ La volontà fiacca e le ossa rafforza;/ Sempre vuole che il popolo non intenda e non desideri./ E una volta impedito che i sapienti osino intervenire, l'ordine su tutto cala» (*Laozi* 3, 4-8, p. 95).

Il passo va contestualizzato. Nell'età degli Stati Combattenti (III sec. a.C.) in cui fu presumibilmente redatto il testo, regnava il caos politico e morale e i governanti erano impegnati a muoversi guerra l'un l'altro, incuranti di affamare il popolo. In quest'epoca, una posizione simile era certo provocatoria e conteneva elementi di velata critica ai governanti che vivevano nel lusso più sfrenato: “vuotare il cuore/la mente” significa tenere il popolo lontano dai desideri e quindi non mostrargli il lusso e lo sfarzo dei ricchi. Obliquamente, si spingono i sovrani a vivere in maniera morigerata, sicché il popolo non incitato dalla bramosia non cerchi di ottenere le ricchezze e nel paese si mantenga la pace. Ma perché ciò possa accadere, è necessario che il loro “ventre sia pieno”, ossia che non abbiano a soffrire per la mancanza del necessario. Solo se il popolo è tranquillo e sazio, può regnare la pace. Questa ricetta politica non è sicuramente democratica, come tutte le concezioni politiche che intendono sovrano e sudditi come entità naturali. Tuttavia, la posizione politica del *Laozi* esprime il rifiuto della violenza e della sopraffazione e prevede una ripartizione dell'energia e una necessaria implicazione del vuoto e del pieno: perché ci sia equilibrio nello stato, non possono essere vuoti tanto i cuori quanto i ventri, né possono essere pieni entrambi. Nel primo caso, il popolo sarebbe indotto alla ribellione a causa della fame; nel secondo, alla

contesa, a causa delle passioni. È pertanto necessario che il vuoto delle passioni (pace interiore) si accompagni al pieno dei ventri (pace esteriore).

Peraltro questa interpretazione sembra accordarsi con i capitoli 74 e 75, in cui il testo si spinge a criticare apertamente il malgoverno di quei sovrani che esasperano il popolo che non ha più nulla da perdere e «Quando il popolo non teme ormai più la morte,/ A che pro atterrirlo con la minaccia della pena capitale?» (*Laozi* 74, 1-2, p. 79). Infatti:

«Patiscono, gli uomini, la fame/ Per l'esoso tributo in grano che (i governanti) sottraggono:/ La fame, per questo, patiscono./ Le genti sono ingovernabili,/ Perché i loro superiori fin troppo s'adoprano:/ Per questo sono ingovernabili./ Il popolo incurante è della morte,/ Perché (c'è chi) agogna, nel viver, lusso e agi:/ Per questo è incurante della morte./ È proprio facendo nulla per la vita/ Che, saggiamente, maggior valor le diamo» (*Laozi* 75, 1-11, p. 81).

In questo passo, “agire” corrisponde ad adoperarsi per il proprio *tornaconto*, facendo uso del proprio potere, senza *tenere conto* del procedere delle cose. Invece “non-agire” equivale a “lasciar agire” il *dao* e pertanto partecipare della sua potenza (*de*).

4. La respirazione come figura dello “svuotare e riempire”

Il capitolo 5 si richiama alla figura del mantice (*tuoyue* 橐籥): «Lo spazio tra Cielo e Terra, simil non è, forse, al mantice?/ Vuoto, senza mai esaurirsi... Più lo azioni e più espelle...» (*Laozi* 5, 3-4, p. 99), dove numerosi elementi richiamano l'idea di apertura, come “spazio/intervallo” (*jian* 間) e “vuoto” (*xu* 虛) e accennano indirettamente alle tecniche di respirazione usate in numerosi riti e pratiche daoiste.

La respirazione, oltre a esemplificare la stretta relazione tra fisiologia e spiritualità nella Cina antica⁷, non è un tema accessorio nella tematica dello svuotare e riempire. Essa rappresenta il ciclo fondamentale e più impellente della vita e non a caso riveste un ruolo di primo piano in varie pratiche e rituali della composita galassia religioso-filosofica daoista⁸. Ora, l'immagine del mantice non va intesa come una semplice metafora, ma come un vero luogo di generazione del senso. Infatti, a costituire la fonte del senso non è un luogo altro e trascendente, rispetto al quale il pensiero astratto è una forma di illustrazione o spiegazione, ma all'opposto è l'immagine o la figura che, come dice Graham, costituisce “il pensare stesso”, del quale condensa il senso, più che dispiegarlo⁹. La respirazione esemplificata dal mantice è una figura di questo genere. Essa collega i vari piani di cui si compone la realtà: l'individuale (microcosmo), il sociale, il cosmico

⁷ Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁸ Fra queste, sono da annoverare ad esempio diverse forme di meditazione (come la pratica del “custodire l'uno” *shouyi* 守一 e l'alchimia interiore o *neidan* 内丹); vari esercizi per la longevità e la salute (*yangsheng* 養生, *daoyin* 導引, *qigong* 氣功) che puntano a favorire lo scorrere armonico dei flussi energetici (*qi* 氣) nel corpo, sui quali si basa anche il sistema dell'agopuntura; e infine diverse arti marziali, spesso influenzate da pratiche e concezioni daoiste, come il *taijiquan* 太極拳.

⁹ Cfr. A. GRAHAM, *op. cit.*, p. 298. Il ruolo fondamentale dell'immagine nel processo di costituzione del senso è un tema importante nella Scuola del Mistero (*xuanxue* 玄學) del già citato Wang Bi. Si veda per esempio la discussione sul rapporto tra parole (*yan* 言), figure o immagini (*xiang* 象) e senso (*yi* 意). Cfr. A. CHENG, *op. cit.*, pp. 342-343.

(macrocosmo)¹⁰. È strettamente correlata con lo “spazio tra Cielo e Terra”. Il mantice simbolico come quello reale pur essendo vuoto (come prima era stato detto del mozzo rispetto ai raggi della ruota, del vaso rispetto all’argilla che lo compone e della stanza rispetto alle sue mura) non si esaurisce mai. Partecipa dunque della potenza generatrice del *dao*, spesso figurato come una sorgente costante. La respirazione va pensata come un continuo riempire e svuotare, di cui siamo consci in forma discontinua e che possiamo parzialmente controllare, ma di cui ben più spesso siamo del tutto inconsapevoli. La respirazione condensa numerose caratteristiche dello “svuotare e riempire”: la natura processuale del fenomeno, la sua ciclicità, l’implicazione reciproca dei due opposti (l’inspirazione richiede l’espiazione e viceversa), il carattere attivo del processo e la contiguità, se non l’inscindibilità, di azione volontaria e involontaria, trattandosi di azioni che avvengono “da se stesse” e “già da sempre” rispetto all’azione cosciente. Possono essere modulate e in parte governate dal soggetto, ma come può esserlo un fiume il cui flusso costante possiamo decidere di governare per un certo periodo di tempo, ma che alla fine “ci” supera sempre, è più forte di “noi”, sebbene non sia altro rispetto a “noi”. La respirazione si pone su un confine labile e incerto, fra quanto Deleuze chiamerebbe “individuo” e “singolo”, e sottolinea la dimensione immanente e non soggettuale (semmai singolare, per utilizzare la terminologia deleuziana)¹¹ dell’essere umano. Questa “singolarità immanente” è stata peraltro spesso apprezzata da illustri rappresentanti della corrente daoista.

Nella respirazione noi produciamo sempre uno svuotamento e un riempimento che devono essere necessariamente equilibrati e costanti: una profonda inspirazione richiede un’espiazione altrettanto profonda, come nella figura del mantice laotiano. Non è possibile “accumulare” il respiro senza svuotarlo, né svuotarlo senza accumularlo. Un eccesso di respiro è segno della rottura dell’equilibrio, situazione che non può essere mantenuta per periodi di tempo prolungati.

La respirazione rappresenta il *trait d’union* fra la dimensione corporea, politica e cosmica: respirando introduciamo ed emettiamo dei soffi che ci legano all’ambiente e trovandoci in uno spazio comune condividiamo con gli altri non solo uno spazio fisico, ma la stessa aria, che ci inter-relaziona in modo profondo e irriducibile alla sfera di intervento o di comprensione del soggetto.

La strada che il *Laozi* indica nella conduzione dello stato e del proprio sé personale può essere letta in modo assai congruente con tale indirizzo. Il saggio è colui che lascia che le cose si sviluppino da se stesse e si inserisce in questo flusso, senza usare violenza. «Chi si fa custode di tale Via, non desidera essere colmo (*ying* 盈). / Proprio perché non desidera essere colmo, / Mai completa consumazione lo coglie» (*Laozi* 15, 2-17, p. 119). Egli assume le caratteristiche della via che segue, al punto da confondersi con essa. Il saggio non desidera essere pieno (del proprio modo di pensare, delle proprie conoscenze), ma avverte la necessità di un’estrema cautela, un’attenzione costante alla Via, ai mutamenti delle cose, e ciò lo rende cauto ed esitante, perché sempre vuoto di idee precostituite. Egli vuota se stesso, non perché non riempia se stesso quando ciò è

¹⁰ Cfr. K. SCHIPPER, *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, trad. it. F. Pregadio, Ubaldini, Roma, 1983, *passim*.

¹¹ Cfr. G. DELEUZE, *L’immanenza: una vita...*, trad. it. F. Polidori, in “Aut aut”, 271-272 (1996), pp. 4-7.

richiesto, ma si “lascia andare”, secondo il criterio della non-azione, seguendo il corso naturale delle cose, integrandosi nella potenza del *dao*. Si tratta pertanto di uno svuotare “di secondo livello”, relativo cioè all’alternanza di vuotare e riempire, e non al mero riempire. Così, nella respirazione è necessario accogliere entrambi i momenti nel loro naturale alternarsi, non imponendo un programma contrario a tale ciclo.

Questo vuoto del saggio è tale da renderlo confuso e incerto: fra chiarezza e oscurità, il confine è labile. Manca una distinzione netta ed è facile scivolare dall’uno all’altro. Il capitolo 20 sottolinea la distanza fra il pensare chiaro dell’uomo comune e il pensare confuso del saggio:

«Tra un deciso assenso e un brusco diniego,/ Che differenza passa?/ Tra “bello” e “brutto”,/ La differenza a cosa è simile?/ [...] Ognuno, della folla, di beni in eccesso dispone,/ Io solo ne difetto./ È quella di un folle, la mia mente, stolta e ottusa!/ L’uomo comune è chiaro e perspicace,/ Mentre io, solo, dal buio della mente sono offuscato!/ L’uomo comune esamina con chiarezza e attenzione,/ Io, solo, son confuso,/ Vago e indistinto, al mare simile!» (*Laozi* 20, 1-4; 13-20; p. 129).

Questa come altre espressioni pare costituire indicazione di un pensare “con-fuso” o ambivalente, come lo definisce Galimberti¹², e tuttavia pienamente cosciente della modalità di generazione dei valori e delle trappole di tale processo. Infatti, il *Laozi* critica lo stabilirsi di un criterio positivo, poiché questo stesso fatto comporta anche l’emergere del negativo:

«Al mondo, chiunque riconosce del bello la bellezza, ed ecco spuntar la bruttezza;/ Chiunque riconosce la bontà e questo fa sì che vi sian cose non buone./ “Presenza” e “assenza” che l’un l’altra genera, “difficile” e “facile” che compimento reciproco si danno,/ “Lungo” e “breve” che l’un l’altro modella, “alto” e “basso” che l’un l’altro compensa;/ “Timbri” e “note” che alterni si armonizzano, “prima” e “poi” che alterni si succedono, (tutti) da norme costanti son rette./ Perciò il Saggio si attiene a quel che non comporta intervento e un insegnamento senza parole adotta» (*Laozi* 2, 1-6, p. 93).

È la nostra misura che definisce l’eccesso. O meglio, è il criterio che utilizziamo per giudicare il mondo – o anche la norma che i legislatori elaborano per creare ordine laddove c’è il disordine – che *istituisce* tale eccesso nel momento in cui si stabilisce, come l’eco che si origina dalle vibrazioni sonore della voce dominante. Quest’ultima vorrebbe affermarsi sul silenzio, ma è ridotta a “una fonte sonora fra tante”, condizione che ne disturba la pretesa di unicità e irrevocabilità. È la voce stessa che dà origine all’eco, non il silenzio, e in tal modo pone le basi per il proprio stesso scomparire.

¹² Cfr. per esempio U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall’inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2009, pp. 43-86.

Carla Canullo

LA SATURAZIONE È VERAMENTE BANALE?
OSSERVAZIONI A MARGINE DI JEAN-LUC MARION

Abstract

In French philosopher Jean-Luc Marion's work, the word "saturation" is very familiar, and one could say that its philosophical role "va sans dire". Goal of this essay is to explore (not necessarily in a critical way but rather, as it were, in the style of "marginal" remarks and in a sort of Wiederholung) such a role and the novelties it introduces in the field where it occurs, namely, phenomenology.

1. *La saturazione in quanto questione fenomenologica*

La saturazione, in Marion, è questione fenomenologica perché concerne un genere di fenomeno che il filosofo francese ha individuato nella sua *phénoménologie de la donation*¹, il fenomeno saturo. I cinque capitoli di *Étant donné*² si svolgono a partire dal principio che concludeva *Réduction et donation*³, dove Marion aveva condotto un "corpo a corpo" con la "fenomenologia storica" fino all'elaborazione del principio "autant de réduction, autant de donation", "tanta riduzione, altrettanta donazione". A tal proposito in *De surcroît*⁴, a

¹ *Donation*, in italiano *donazione*, è il termine con il quale Marion traduce il tedesco *Gegebenheit*. Sulle motivazioni della scelta si veda J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998², pp. 97-100; trad. it. R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, con introduzione di N. Reali, SEI, Torino 2001, pp. 80-83. Va tuttavia notato che Marion ha svolto in modo originale questo concetto centrale della fenomenologia, da lui definito, sulla scia di Husserl e Heidegger, "pietra d'inciampo" (cfr. *ibidem*, pp. 19-21; it. 18-20), proponendo una sua "phénoménologie de la donation", di cui *Étant donné* ha rappresentato un momento centrale. Nel contesto di tale fenomenologia egli ha individuato anche un genere nuovo di fenomeni, i "fenomeni saturi".

² Cfr. la nota precedente.

³ J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; trad. it. S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

⁴ J.-L. MARION, *De surcroît*, PUF, Paris 2001. La bibliografia su Marion e i fenomeni saturi è molto ampia: ci limitiamo a segnalare le opere in cui l'accento è segnatamente posto sulla questione della saturazione. N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città nuova, Roma 2001; R. WELTEN, *Saturation and Disappointment. Marion According Husserl*, in "Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology", 65 (2004), pp. 79-96; R. CALDARONE, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007; C.M. GSCHWANDTNER, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2007; C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, il melangolo, Genova 2008.

rimarcare lo stretto legame tra questo testo, apparso nel 2001 e dedicato ai fenomeni saturi, e gli altri che lo hanno preceduto, Marion scrive: «Soltanto la riduzione d[on]a⁵ il fenomeno, poiché dissolve in esso le apparenze del dato. Come una distillazione giunge a una soluzione ridotta. [...] L'intimo intrico tra riduzione e donazione definisce dunque il principio della fenomenologia»⁶.

Al dato (*donné*) Marion dedica due capitoli di *Étant donné*, il terzo (*Determinazioni*) e il quarto (*Gradi*). Scopo di questi capitoli è reperire un fenomeno la cui fenomenalità, in quanto possibilità di apparire, sia totalmente determinata dalla donazione, dal puro e semplice *d[on]arsi*. Tracciando una sorta di “storia della fenomenalità”, Marion osserva che, a quella kantiana dominata dai concetti, senza i quali le intuizioni restano cieche, si è fruttuosamente contrapposta la fenomenalità husserliana, inaugurata dal celebre “principio dei principi”⁷ centrato sull'intuizione originariamente donatrice. Ora, tale principio, pur riconoscendo l'intuizione come “sorgente legittima della conoscenza”, decreta anche che «tutto ciò che si offre originariamente nell'intuizione è da prendere semplicemente come si dà, ma anche solo nei limiti all'interno dei quali si dà»⁸. *Limiti* che, agli occhi di Marion, non fanno che rappresentare un *orizzonte* altro dalla donazione, o meglio: rappresentano una limitazione “di diritto” dell'intuizione che si dà all'Io trascendentale, unico capace di conferimento di senso. Più precisamente Marion chiede: «Non possiamo considerare alcuni fenomeni, tali da invertire il limite (debordando l'orizzonte anziché inscrivere in esso) e la condizione (ric conducendo a sé l'Io, anziché ridurvisi)?»⁹

La domanda, forse più annuncio programmatico che interrogativo, è la questione fenomenologica di Marion: pensare un fenomeno la cui datità precipua sia d[on]ata dalla sola donazione, senza altri orizzonti. Da tale questione egli muove, con l'accortezza di evitare che l'indipendenza da ogni orizzonte e l'irriducibilità all'Io finisca coll'indurre a “raccontar storie”¹⁰. Ora, Kant e Husserl hanno pensato un fenomeno “comune”, ossia un fenomeno che si dà nella com-presenza di una previa condizione di manifestazione, il primo inaugurando la coppia intuizione/concetto, il secondo la coppia intuizione/intenzione. Certo, Husserl più di Kant ha colto l'originarietà donatrice dell'intuizione, ma *contro* Husserl va rimarcato che tale intuizione domanda *sempre* una significazione. In tal senso l'intuizione husserliana è povera, come si rileva dalla necessità che “la più alta manifestazione della fenomenalità” si compia con l'adeguamento perfetto tra intuizione e intenzione. Ora, tale adeguamento, che è alla base dell'evidenza, si realizza *pienamente* soltanto per alcuni fenomeni la cui intuizione è *povera*, quali i fenomeni matematici, ma precisa Marion, «quando si tratterà di fenomeni plenari – dell'apparizione delle “cose stesse” da d[on]are pienamente tramite l'intuizione – l'adeguamento ridiventerà un ideale in senso stretto, cioè un evento d[on]ato in modo imperfetto,

⁵ La grafia è pessima, ma vi ricorriamo per lasciare l'ambivalenza della traduzione del *donner* francese, dare e donare.

⁶ J.-L. MARION, *De surcroît*, ed. cit., p. 21.

⁷ La cui formula, come noto, è nel § 24 di *Ideen I*.

⁸ Cfr. *Ibidem*, ivi.

⁹ Cfr. MARION, *Étant donné*, ed. cit., p. 264; it. p. 232.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, ivi.

attraverso penuria, almeno parziale, d'intuizione»¹¹. E poco oltre: «Ciò che trattiene la fenomenologia dal lasciar apparire senza riserva i fenomeni, è dunque il deficit primario d'intuizione che essa assegna loro»¹². È tale fenomeno povero d'intuizione e necessitante un concetto che Marion intende rovesciare liberando la fenomenalità dai limiti nei quali è stata pensata per aprire la via alla manifestazione di fenomeni *non* matematici, logici, comuni o poveri; per aprire, cioè, la via alla manifestazione di fenomeni *saturi*, dove la saturazione è pienezza debordante d'intuizione: «Al fenomeno [...] caratterizzato dalla mancanza o povertà d'intuizione (una delusione della mira intenzionale), anzi, eccezionalmente, dall'uguaglianza semplice fra intuizione e intenzione, perché non far corrispondere la possibilità di un fenomeno in cui l'intuizione donerebbe *più, anzi smisuratamente di più*, di quanto l'intenzione non avesse mai scorto o previsto?»¹³.

La saturazione si fa *qui* questione fenomenologica, nella ricerca di nuovi fenomeni la cui unica e sola *ratio* sia il loro stesso darsi/mostrarsi e *non* il concetto che li coglie o il loro adeguamento con l'intenzione. La possibilità, finalmente, di far assurgere al rango di fenomeni quelli che normalmente vi sono esclusi perché non evidenti o certi secondo le regole dell'adeguamento.

2. La possibilità della saturazione

La saturazione s'annuncia, dunque, come questione fenomenologica che fa possibile l'individuazione di fenomeni nuovi, o anche, "altri", rispetto a quelli poveri e comuni. Fenomeni che hanno sempre mancato il diritto di mostrarsi quando questo è determinato da preve condizioni (Io o coscienza, adeguamento d'intuizione e intenzione, essere...), guadagnandolo invece in un percorso fenomenologico che amplifica la fenomenalità sulla dismisura della donazione.

Fenomeni "altri" che Marion aggettiva come "saturi" proponendone una *topica*¹⁴, distinguendoli sulla base del diverso grado di donazione dell'intuizione: mentre nei fenomeni matematici quest'ultima è puramente formale e nei fenomeni comuni il significato si manifesta «soltanto nella misura in cui esso riceve riempimento intuitivo»¹⁵, nei fenomeni saturi o paradossi l'intuizione sommerge e sorprende l'intenzione. Essi non attendono "condizioni" di manifestazione né un'intenzione adeguata: si danno come paradossi che vanno *contro* l'opinione normalmente ritenuta valida, *contro* ogni apparenza e *contro* ogni attesa. Il fenomeno saturo è, cioè, un paradosso perché *inverte, rovescia* l'ordine in cui *normalmente* qualcosa si dà a qualcuno. Lo rovescia e inverte perché questo "qualcuno" – con la sua intenzionalità – non decide "che cosa" possa darsi o non darsi; la fenomenalità, nel caso del fenomeno saturo, «si regola innanzitutto sulla donazione in

¹¹ *Ibidem*, p. 269; it. p. 236.

¹² *Ibidem*, *ivi*.

¹³ *Ibidem*, p. 277; it. p. 243.

¹⁴ Cfr. il § 23 di *Étant donné*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 309; it. p. 273.

modo che il fenomeno non si dia più nella misura in cui si mostra, ma si mostri nella misura (o eventualmente nella dismisura) in cui si dà»¹⁶.

Fenomeni saturi d'intuizione, che sorprendono ogni attesa e rovesciano ogni aspettativa, sono l'idolo, l'icona, la carne, l'evento, il fenomeno di rivelazione. La loro descrizione è anticipata da uno "schizzo" che Marion elabora seguendo la tavola kantiana delle categorie. Tale fenomeno/paradosso è imprevedibile e imponderabile secondo la categoria della quantità, insopportabile secondo la qualità, assoluto e senza analogia secondo la categoria della relazione e inguardabile secondo la modalità. Uno schizzo perfettamente coerente con quel sovvertimento che il fenomeno saturo mette in atto. La saturazione, cioè, ha una certa quantità che, tuttavia, non può essere ponderata o prevista; la sua intensità¹⁷, dandosi l'intuizione in eccesso, non può essere sopportata da un'intenzione che essa invade e deborda, come in certi quadri si dà abbagliamento per una luce paradossalmente dipinta; si sottrae alle analogie dell'esperienza perché la saturazione – per l'eccesso d'intuizione – provoca una *contro*-esperienza. Ciò che è contro l'apparenza e contro l'intenzionalità contraddice, per mostrarsi, l'esperienza comune, apparendo come fenomeno non guardabile né guardato come oggetto, come esperienza della sovrabbondanza di quanto l'occhio non domina né può far proprio. Lo chiarisce un esempio musicale, l'*incipit* della sinfonia "Jupiter" di Mozart, il quale «mi raggiunge in modo tale che anche prima di ricostituire la linea melodica o di prendere la misura del tessuto orchestrale [...] io assumo di colpo nell'orecchio innanzitutto il movimento (non oggettivabile perché donante) della massa sonora che arriva su di me e mi sommerge [...]. L'offerta musicale offre innanzitutto il movimento stesso della sua venuta – offre l'effetto della sua stessa offerta, senza o al di là dei suoni che suscita»¹⁸. Infine, d[on]andosi in eccesso d'intuizione, il fenomeno saturo è anche paradosso che istituisce colui che ne *attesta* il darsi, *il testimone*¹⁹.

È stato obiettato che il tratteggio proposto sia adeguato soltanto a fenomeni eccezionali, obiezione cui Marion ha risposto che invece il fenomeno saturo, e dunque la saturazione, è paradigma anche dei fenomeni poveri e comuni, che ne rappresentano delle variazioni "indebolite". Così, «il fenomeno saturo non si d[on]a fuori norma, facendo eccezione rispetto alla definizione della fenomenalità; gli compete, al contrario, come sua proprietà di rendere pensabile la misura della manifestazione a partire dalla donazione e di ritrovarla fin nella sua variazione di diritto comune, anzi nel fenomeno povero. [...] Ogni fenomeno si mostra nella misura (o nella dismisura) in cui si dà»²⁰, come già ricordato. A un'altra obiezione, tuttavia, che indicherebbe questo tratteggio come puramente *formale*, come risponderebbe? Come risponderebbe, cioè, alla questione che obietterebbe la pura *possibilità* della saturazione annunciata *contro* l'*effettività* di fenomeni poveri e comuni tra i quali dimoriamo?

L'obiezione tocca il principio epistemologico di questa fenomenologia: se tutto ciò che si mostra anzitutto si dà, niente – di diritto – *può non darsi*; o meglio: anche il niente,

¹⁶ *Ibidem*, p. 316; it. p. 279.

¹⁷ Nel senso delle grandezze intensive kantiane.

¹⁸ *Ibidem*, p. 302; it. p. 266.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 302ss.; it. pp. 266ss.

²⁰ *Ibidem*, p. 316; it. p. 279.

per esser detto e pensato, ha anzitutto da *darsi*²¹. Lo chiamiamo principio *epistemologico* intendendo con ciò la *condizione (in quanto possibilità) che i fenomeni siano*, ciò che riguarda la *ratio* dei fenomeni, il principio per cui i fenomeni sono tali. O, ancora, ciò che riguarda la spettanza *de iure* dei fenomeni ma non necessariamente il loro darsi *de facto*. E ciò che *de iure* è *principio*, perché e come, *de facto*, può non limitarsi a restare *modello formale*? Detto altrimenti: il tratteggio fin qui detto parla di un modello di saturazione *possibile* o di una saturazione *effettiva*?

Va precisato che Marion non si limita all'annuncio dei tratti formali dei fenomeni saturi: essi sono quelle figure già citate, l'evento, l'idolo, l'icona, la carne, il fenomeno di rivelazione. Senza dilungarci nella descrizione dei singoli fenomeni, ci limitiamo ai due che meglio giustificano l'obiezione di formalità mossa a questa saturazione, l'idolo e l'icona. L'idolo – *non religioso ma immagine estetica* – è esemplificato dal quadro. Quest'ultimo *rovescia* il centro di gravità del visibile dall'originale alla "copia", e lo fa sorprendendo e spostando l'ammirazione dal mondo fisico al "simile"; ma facendo ciò la pittura domina la fenomenalità, la produce portando alla visione e dando a vedere una parte di mondo sulla quale non avremmo mai portato l'attenzione. Non c'è concetto che permetta di comprendere questo fenomeno: nell'idolo, l'intuizione satura lo sguardo. Ma di che genere di "visto" parla Marion, con l'aiuto dell'opera di Mark Rothko²²? Di fatto, si limita a parlare di un "visto" ridotto fenomenologicamente alla sua *visibilità*, ossia alla sua *possibilità di essere visto*; perciò un idolo non è "ciò che si vede" ma la *possibilità* di essere visto, *visibile*. E *visibile* è quanto *può* esser visto e non già visione; è *possibilità* che ciò che non è ancora visto (l'invisibile per *defectus*), sia fenomenologicamente ridotto a possibilità pura di essere visto. Anche l'icona – fenomeno dell'apparire di un volto – ripropone fenomenologicamente lo stesso scarto tra visibile e invisibile (*defectus*) individuato nel quadro, ché il visibile diventa tale per la *possibilità* di attraversare «la nebbia degli invisti, *les brouillard des invus*»²³.

Ogni manifestazione è dunque *movimento di risalita* alla *visibilità*, ascendere possibile per il *darsi* originario della donazione, ché tutto ciò che si mostra si è prima e innanzitutto d[on]ato: dove, allora, la differenza tra il piano epistemologico e quello fenomenico, se ogni *visibilità* è tale perché si d[on]a *de iure*? Tale presupposto espone, quasi di contraccolpo, la fenomenologia della donazione al "suo" rischio, quello di porre una forza epistemologica (*de iure*) che *può* prescindere dal piano del concreto (*de facto*). E la possibilità della saturazione è, appunto, la donazione, poiché essa ha la sua ragion d'essere nel solo fatto che si dà ciò che si mostra, quasi innescando uno "strano anello"

²¹ «Niente sorge se prima non si dà. Anche il niente. – Perché l'assenza dell'ente (il nulla), la mancanza di effettività (la possibilità), l'incertezza del sembrare (l'oscurità) o l'impossibilità del toccarlo (il vuoto) devono già darsi – sia pure al modo della mancanza o della delusione – affinché possiamo capire che cosa ci sottraggono e il semplice fatto che lo sottraggono. Non si tratta di una sospensione della donazione, ma di una donazione per denegazione» (*ibidem*, p. 80; it. p. 65).

²² Cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, ed. cit., pp. 82-98; gran parte dei testi del pittore (interviste e articoli) citati da Marion sono tradotti in M. ROTHKO, *Scritti*, trad. it. a cura di A. Salvini, Abscondita, Milano 2002.

²³ J.-L. MARION, *De surcroît*, ed. cit., p. 129.

che consiste nel fatto di «ritrovarsi inaspettatamente, salendo o scendendo lungo i gradini di qualche sistema gerarchico, al punto di partenza»²⁴.

C'è un altro fenomeno di saturazione, il più discusso e contestato dai critici di Marion, il fenomeno di rivelazione; fenomeno che è scoperto sulla scia dell'ampliamento della possibilità della fenomenalità fin qui seguita. Tale possibilità pone due esigenze: 1- il massimo di saturazione deve restare comunque fenomeno; 2- il massimo di saturazione deve restare comunque possibilità di trasgressione senza limiti della saturazione già d[on]atasi, senza che questa si fissi in figure definite e permanenti, d[on]andosi come possibilità che supera ogni effettività intramondana. Si tratta di una saturazione di saturazione, una saturazione di secondo grado e di quinto tipo, paradosso dei paradossi che riprende in sé l'evento storico, l'idolo, la carne, l'icona. Non è difficile cogliere questi quattro tratti non soltanto in ogni rivelazione, ma anche nella Rivelazione critica. Colpisce ancora, però, l'insistenza fenomenologico-epistemologica con cui Marion pone la questione: il massimo di fenomenalità, che è quel fenomeno di rivelazione capace di saturare ogni previa intenzione, sorprendendola, resta sempre «a titolo di possibilità»²⁵. E, a ribadire questo concetto, «poiché la rivelazione resta una variazione della saturazione, essa stessa variazione della fenomenalità del fenomeno in quanto dato, essa resta così ancora inscritta fra le condizioni trascendentali di possibilità»²⁶. Dunque anche di quest'ultimo fenomeno saturo, la fenomenologia può limitarsi a dire la possibilità²⁷.

3. La polemica e la banalità

Di fatto, le critiche rivolte alla saturazione marioniana riguardano soprattutto quest'ultimo fenomeno: esso (come pure gli altri fenomeni saturi) non potrà mai darsi pienamente, sempre e per tutti nella fenomenalità²⁸, secondo l'obiezione di Marlène Zarader o, come rimarca Jocelin Benoist, «non vedo niente o niente di altro se non, per esempio, la foresta infinita della vita sensibile [...] in luogo dell'idolo monoteista»²⁹. Tralasciando queste obiezioni (alle quali potrebbero essere aggiunte quelle ormai classiche di Dominique Janicaud)³⁰ del tutto opportune, potrebbe essere riaperta una questione che a monte interroga tali fenomeni: si tratta di modelli di fenomenalità o di veri e propri fenomeni? O, detto altrimenti: la saturazione – attestando e attestandosi in

²⁴ D.R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, trad. it. B. Veit, G. Trautner, S. Termini e B. Garofalo, Adelphi, Milano 2001⁷, p. 11. Passo che così prosegue: «Qualche volta sarà nascosto. Altre volte palese; qualche volta sarà sul diritto, altre volte sul rovescio del lavoro o sarà esposto a ritroso. "Quaerendo invenietis" è la mia avvertenza al lettore» (*ibidem*, ivi).

²⁵ MARION, *Étant donné*, ed. cit., p. 327; it. p. 288.

²⁶ *Ibidem*, p. 328; it. p. 289.

²⁷ Per l'approfondimento di questo fenomeno, delle aperture teologiche dell'opera di Marion e del rapporto tra fenomenologia e teologia rinviamo a N. REALI, *Fino all'abbandono*, ed. cit.

²⁸ È la critica formulata da M. ZARADER in *Phenomenology and Transcendence* (in J.E. FAULCONER (ed.), *Transcendence in Philosophy and Religion*, Indiana UP, Bloomington 2003; per la critica cfr. p. 110).

²⁹ J. BENOIST, *L'écart plutôt que l'excédent*, in «Philosophie», 78 (2003), p. 102; una critica serrata dei fenomeni saturi è in J. BENOIST *L'idée de phénoménologie*, PUF, Paris 2001.

³⁰ Formulate nel noto testo *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, éclat, Combas 1991.

un livello di *possibilità* e non di *effettività* – è un modello messo in campo per fare dell'autod[on]arsi della donazione la sola misura della fenomenalità o, invece, si danno *effettivamente* fenomeni saturi? È fuori da ogni dubbio che tali fenomeni *si diano*, ma la saturazione che, invece, “di fatto” accade – quando diciamo saturazione di mercati, di luoghi, di ambienti, ecc. – da questa riflessione fenomenologica esce più come *possibilità* d'intuizioni che sopravanzano le intenzioni che come *accadimento effettivo*. Una possibilità introdotta in un quadro fenomenologico certamente rinnovato e capace d'individuare fenomeni altrimenti impensati nel quadro della fenomenologia classica ma pur sempre pensati nella loro *possibilità*. Non possibilità di poter essere o non essere, ma *possibilità di saturazione di ciò che comunque si mostra d[on]andosi*. Che, ancora, in ogni caso *si è d[on]ato*. Quando rispondendo ai suoi critici, certo più numerosi di quelli qui citati, Marion parla della “banalità della saturazione”, di fatto sembra confermare questa lettura.

Se i fenomeni comuni e poveri sono più frequenti di quelli saturi, questi ultimi sono *banali*, dove l'aggettivo indica etimologicamente l'essere stato, per bando, messo a disposizione di tutti, come un forno o una fonte era messa a disposizione di tutti dal bando del feudatario. Precisando poi le intenzioni di *Étant donné* e *De surcroît*, Marion scrive che «la banalità di un fenomeno saturo implica che la maggior parte dei fenomeni, se non tutti, possano dar luogo alla saturazione per l'eccesso della loro intuizione sul concetto o sul significato»³¹. E a ribadire questo motivo: «Quando la descrizione lo esige, posso passare da un'interpretazione all'altra, da una fenomenalità povera o comune a una fenomenalità saturo»³². Offuscare quest'evidenza per timore di un solo fenomeno saturo (la Rivelazione) non sarebbe ragionevole; meglio discutere separatamente le questioni, avverte Marion. Per parte nostra, ancora una volta non ci dirigiamo verso la declinazione fenomenologico-teologica del “fenomeno saturo” ma verso quella esclusivamente fenomenologica.

Poiché l'obiezione fenomenologica concerne l'impossibilità di cogliere sensibilmente/effettivamente i fenomeni saturi, la risposta di Marion tocca i diversi modi di sentire i fenomeni fino alla saturazione. La saturazione della vista si dà nella giustapposizione di tre colori (orizzontalmente o verticalmente, poco importa), che possono essere oggettivamente colti da un concetto che li comprende, come nel caso di un semaforo o di una bandiera, che mi rinvia a un determinato paese, oppure possono giustapporsi come nei quadri di Mark Rothko, senza alcuna forma, dove l'intuizione dei colori deborda ogni comprensione concettuale. Anche l'udito ascolta annunci (ad esempio in stazione o in aeroporto), ma esso può lasciarsi saturare e invadere non da parole ma da una voce, come accade nell'ascolto di un concerto jazz, dove conta la voce (di Christa Ludwig o Janet Baker) e non la parola. Ancora, il tatto individua oggetti disposti nello spazio o prende informazioni sulla realtà oppure tocca, accarezza per affetto, per «consolare o placare, eccitare e godere, dunque senza significare alcun oggetto»³³. Il gusto, inoltre, può offrire informazioni sugli alimenti, ma a un sommelier

³¹ J.-L. MARION, *La banalité de la saturation*, in *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, p. 155; trad. it. C. Canullo, *La banalità della saturazione*, in *Il visibile e il rivelato*, con prefazione di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2007, p. 143.

³² *Ibidem*, ivi.

³³ *Ibidem*, p. 161; it. p. 148.

l'intuizione del vino, più che informazioni, offre sapori e gusti che variano di annata in annata e che lo obbligano a non gustare il vino come oggetto ma nel suo apparire «secondo la saturazione dell'intuizione che suscita una molteplicità di quasi-concetti e di significati approssimativi»³⁴. L'odorato, infine, fa cogliere certamente oggetti diversi ma, anche, profumi che possono «far apparire qualcosa di altro da sé, un puro imprevedibile»³⁵. E subito dopo Marion scrive: «In ciascuno dei cinque sensi viene alla luce uno scarto tra il fenomeno come oggetto e il fenomeno che “l'anima sa colmare a dismisura”»³⁶. I fenomeni saturi, «in questo scarto, diventano visibili»³⁷, il che risolve, come dichiara esplicitamente Marion, la questione del *de facto* di tali fenomeni. Se debbano o possano essere anche legittimati *de iure*, Marion lo spiega riprecisando quanto già detto della contro-esperienza e della necessità che tali fenomeni siano portati a piena fenomenalità dall'adonato, nuova figura della soggettività istituita da ciò che riceve³⁸.

La saturazione è, dunque, banale, perché non accade eccezionalmente né riguarda soltanto il fenomeno di r/Rivelazione: essa è a disposizione di tutti, ovunque, si potrebbe dire.

4. La saturazione è veramente banale?

La banalità della saturazione è “l'essere a disposizione di tutti della saturazione”: chiunque può ascoltare, vedere, toccare, gustare più di semplici oggetti e cose comuni, e ogni fenomeno povero o comune può saturare l'intenzione colmandola e stravolgendola. “A margine” di queste tesi di Marion, va notato che egli dà da pensare una saturazione tale perché essa si dà per la donazione³⁹. Ovvero: si tratta di una saturazione spiegata da una previa e originaria donazione, che i fenomeni saturi sono i fenomeni scoperti *grazie alla* fenomenologia che pone la donazione stessa come principio primo e ultimo⁴⁰. Vale anche, tuttavia, la reciproca? È possibile, cioè, individuare fenomenologicamente fenomeni saturi ma, insieme, la saturazione in quanto fenomeno?

³⁴ *Ibidem*, p. 163; it. p. 150.

³⁵ *Ibidem*, p. 164; it. p. 151.

³⁶ *Ibidem*, ivi. Tra virgolette la citazione di CH. BAUDELAIRE, *Il veleno*, in *I fiori del male*, trad. it. G. Raboni, Einaudi, Torino 1987, p. 79.

³⁷ J.-L. MARION, *La banalité de la saturation*, ed. cit., p. 164; it. p. 152.

³⁸ Su questa figura, una sorta di soggetto istituito e non istituito, schermo della manifestazione dei fenomeni che, se non fossero ricevuti, non verrebbero a manifestazione, si veda *ibidem*, pp. 170ss. (it. pp. 157ss.) e J.-L. MARION, *Étant donné*, ed. cit., Libro V. L'intreccio di saturazione e adonato è, tuttavia, anche un luogo dinamico e *in fieri* della produzione di Marion, soprattutto di quella che trova espressione in *Certitudes négatives* (Grasset, Paris 2010), dove si parla di “variations herméneutiques” che non possono spettare ad altri se non a colui che si riceve per la donazione saturante e che, con ciò, ne rende effettivo il mostrarsi; ancora, che con ciò rende effettiva «la distinzione dei modi della fenomenalità» e, dunque, i diversi tipi di fenomeni (cfr. *ibidem*, pp. 307ss.).

³⁹ Tarditi, nel bel volume già citato, dedica alla donazione e saturazione la conclusione dell'opera (cfr. *Donazione e saturazione. Un nuovo paradigma?*, in C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia*, ed. cit., pp. 181ss.).

⁴⁰ Come Marion definisce la donazione in apertura di *Étant donné* (cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, ed. cit., pp. 13-31; it. pp. 3-20).

Per Marion la saturazione è *affaire* fenomenologico perché riguarda alcuni fenomeni che si manifestano soltanto se essa è messa in campo come *possibilità* di un manifestarsi in modo *paradossale e indipendente* dal concetto, dove l'intuizione è liberata da ogni previo orizzonte e dispiegata esclusivamente nel suo darsi. In ciò è *virtualmente* sempre possibile, *banale* perché a disposizione di tutti. Ma, paradossalmente, banale proprio perché *effettivamente* indisponibile. Al timore di un'onnipresenza del divino o di un tratto eccessivamente invasivo dei fenomeni saturi, rispondiamo che proprio l'*effettiva indisponibilità* dovrebbe mettere al riparo dal rischio di tale invasività. Tanto più che Marion precisa il ruolo che ha da assumere una sorta di nuova figura di soggettività, testimone della fenomenalità e istituito da essa, l'adonato, al quale spetta l'*effettivo compimento della manifestazione di ciò che si d[on]a*. Nessun fenomeno saturo, cioè, si manifesta se un "adonato" non lo accoglie. *Soprattutto*, se un adonato non lo accoglie *liberamente* o, altrettanto *liberamente*, lo rifiuta⁴¹.

Tuttavia, sebbene si *possa* provare l'eccesso di saturazione e, se accecante e troppo smisurato, tale eccesso lo si *possa* non sostenere, esso, come tale, *si sottrae alla manifestazione*: è un connotato della manifestazione ma non è un fenomeno; ne rappresenta un tratto che fa individuare alcuni fenomeni *ma non è* – lo ribadiamo – *esso stesso fenomeno*. Si obietterà, giustamente, che la saturazione come eccesso non può né deve fenomenalizzarsi: semplicemente, *distingue certi fenomeni altrimenti sottratti al diritto di manifestazione*. Ma proprio tale *eccesso saturante* è quanto di più vago esista: possiamo individuare la banalità saturante in ogni fenomeno, ma il suo confine e contorno è destinato a spostarsi, più o meno labilmente, dall'oggetto comune o povero all'eccesso, così che la saturazione *certamente* si dà, *ma senza accadere effettivamente*, oscillando come possibilità di donazione e rendendosi, per ciò, difficilmente discernibile. Ma se tale eccesso si dà, per essere riconosciuto come tale non deve forse accadere proprio in quanto eccesso e perché eccesso? Altrimenti, il contrario di tale eccesso rischia di essere mera penuria passibile di saturazione.

L'eccesso, per ciò, non può essere soltanto un *massimo di saturazione che s'oppone al minimo di saturazione del fenomeno povero o comune*, quasi a esserne soltanto il contrario virtuale e virtuoso. E perché si possa distinguere effettivamente tra una saturazione per eccesso e un difetto di saturazione deve darsi *anche effettiva differenza* e non soltanto *oscillazione possibile*. Deve poter essere pensato, cioè, il darsi dell'eccesso come fenomeno di effettiva pienezza e non soltanto *possibilità* destinata a oscillare incessantemente tra un minimo e un massimo, e ciò affinché la saturazione possa essere effettivamente banale e a disposizione di tutti *in quanto fenomeno d'eccesso per tutti*.

⁴¹ Su questo punto Marion è chiarissimo, a disambiguare ogni obiezione concernente la necessità o meno che i fenomeni saturi e saturanti l'intenzione siano accolti, optando per la risposta affermativa (cfr. MARION, *La banalità della saturazione*, ed. cit., pp. 175ss.; it. pp. 162ss.).

Maura Franchi

LA SATURAZIONE NELL'ERA DELLE RETI SOCIALI:
DALLO SPAZIO AL TEMPO

Abstract

The age of social networks suggests a new phenomenology of saturation and brings to light various strategies to confront it: from a spatial saturation resulting from an excess of goods we move to a dimension related to the excess of information and connections. In this context, time becomes the parameter of saturation.

In the time of excess, goods and commodities pack physical sites, and saturate spaces and needs with evident risks of dysfunctionality not only in terms of the use of environmental resources, but also, even beforehand, in terms of our individual ability to choose. The paradox of choice, already highlighted by literature, has not prevented our space from filling up with objects, thereby saturating places and needs. The filling up of commodities compresses the space of desire itself, which gets to be quickly satisfied even before its very expression. The manifestations of saturation concern not only the material but also the subjective, emotional, and mental space. The paradox of choice invites strategies of simplification, heuristic ways capable of reducing the uncertainty of mistakes, and also strategies of de-saturation.

The time of access confronts us with other conditions of saturation that are situated more on the side of time than on that of material resources. An infinite variety of information and opportunities opens us. Within the new context, how does the paradox of choice present itself? The Internet presents us with a dematerialization of space. Paradoxically, precisely when space becomes an unlimited realm of virtual goods, time is compressed, packed up with opportunities, information, stimuli, and messages. Saturation moves from the realm of space to the realm of time. What are the effects of time saturation and what strategies are enacted by the individuals so as to respond to excess in the epoch of constant connection?

1. Saturazione: una rappresentazione del limite spazio-tempo

Le diverse accezioni del termine saturazione convergono nell'indicare una condizione di *limite*.

In chimica un regime di saturazione indica la condizione di massima concentrazione possibile di soluto in una soluzione. In fisica è la condizione in cui all'aumento di una determinata causa non corrisponde più l'aumento del relativo effetto; in senso estensivo il termine si riferisce alla presenza della massima quantità possibile di una sostanza in un

ambiente. In campo economico indica la situazione in cui il mercato non è più in grado di assorbire determinati prodotti¹.

In senso figurato il termine allude ad una soglia di tolleranza ed allude, quindi, ad uno stato mentale. In questo senso esso è divenuto una metafora della condizione dell'uomo moderno, sempre più agito dalle macchine che egli stesso ha prodotto, sempre più affollato delle merci che ha creato, vittima di un tempo assoggettato ai vincoli scanditi dalla produzione.

In psicologia il termine è impiegato in varie accezioni che si riferiscono al grado di pienezza indotta da una sensazione, da uno stimolo o da un contesto, sensazione che induce stanchezza e fastidio. Si parla di saturazione psichica per indicare “lo stato di avversione emotiva verso un'azione ripetuta continuamente in una situazione che dura a lungo” (Galimberti 1992, p. 836). Saturazione semantica designa la riduzione o la perdita di significato di una parola o di un'espressione troppo frequentemente ripetute.

In un contesto pieno di beni si produce una sorta di saturazione del desiderio, in quanto si comprime l'attesa con una soddisfazione immediata del bisogno. Se il desiderio può essere definito la mancanza dell'oggetto a cui è riferito ed è il principio che spinge all'azione, il pieno impedisce l'emergere della mancanza. Nel linguaggio psicoanalitico il riferimento alla saturazione è associato ad una condizione di “pienezza” che impedisce l'esprimersi di una mancanza e quindi l'emergere di un desiderio (Ciaramelli 2000). In questo ambito il concetto rimanda alla differenza tra godimento e desiderio, indicando con il primo la soddisfazione di un bisogno così veloce da non lasciare spazio all'emergere della mancanza, la sola condizione che può dare luogo al desiderio (Recalcati 2012).

Inoltre la saturazione del tempo, in termini psicologici, descrive un pensiero già così orientato in una sola direzione da determinare l'impossibilità di vedere oltre. Eccesso di oggetti da ricordare, eccesso di stimoli ricevuti, eccesso di compiti a cui fare fronte sono le dimensioni della saturazione dello spazio fisico e mentale in cui siamo immersi. L'aumento delle merci e delle superfici di vendita si accompagna ad una sensazione di “ingorgo”, alla sensazione di affogare la vita quotidiana in tempi e spazi – vita, lavoro, divertimento – sempre più densi e intensi (Triani 2010).

Il riferimento, per lo più implicito nelle analisi, sulla saturazione dei desideri nel tempo presente, si correla ad un filone di critica sociologica alla società del consumo, in cui l'affollamento delle merci non è correlato a bisogni “reali”, ma è indotto dal mercato. La logica del desiderio cede il passo ad una logica della pulsione che si manifesta in una continua messa in scena di quel vuoto che non è più possibile colmare (Lovink 2012). L'economia di mercato, sostiene Bauman (2007), ci ha indotti a desiderare esattamente quel che è necessario affinché questo sistema funzioni. Il sistema economico morirebbe di sovrapproduzione senza il ricambio continuo di merci. Le cose valgono soltanto come segno imperfetto di un eterno godimento. Nella stragrande maggioranza dei casi non si tratta di beni essenziali, ma di oggetti che devono suscitare l'ipertrofia dei desideri, ben oltre la linea, di per sé fluttuante, dei bisogni fondamentali. Alla dittatura dell'oggetto il consumismo ha sostituito la dittatura del desiderio: desiderio di ogni consumatore

¹ In realtà la teoria economica del consumo assume che l'aumento del consumo di un certo bene porti a soddisfazioni decrescenti, ma senza limite di saturazione.

d'essere, per tramite dell'oggetto di consumo, sempre altro da quel che è. Ma essendo i desideri instabili, gli oggetti che ne rappresentano il segno sono destinati ad una rapida obsolescenza (Bauman 2008).

Le implicazioni di un tale orizzonte di analisi pongono l'accento sugli aspetti costrittivi del consumo, sulla tendenza all'omologazione dei comportamenti, sulle conseguenze ambientali connesse alla distruzione di risorse naturali, su una spinta compulsiva al consumo che erode progressivamente gli spazi di libertà individuali nel rapporto con gli stessi beni, fino alla diffusione di forme di disagio psichico. Così, la sofferenza umana oggi più diffusa tenderebbe a svilupparsi a partire da un'indigestione di possibilità, anziché da un'abbondanza di divieti come avveniva in passato, tanto che l'opposizione tra il possibile e l'impossibile è subentrata, come quadro cognitivo e criterio essenziale per la valutazione e la scelta della strategia di vita, all'antinomia tra ciò che è permesso e ciò che è vietato (Ehrenberg 1999).

Il tema acquista una diversa eco oggi, nello scenario di contrazione dei consumi e dei relativi cambiamenti valoriali. Nuovi interrogativi emergono: cosa accade se il consumatore diventa saturo dei propri consumi, cosa accade se cambia la desiderabilità non tanto di questo o quell'altro tipo di beni, ma in generale dei beni? Cosa succede se le persone filtrano con altri occhi i propri bisogni rispetto a quelli sollecitati dal mercato?

Nel contempo, l'iperconsumo si trasferisce dagli oggetti alle informazioni: immagini, segni, messaggi pervadendo la vita di ognuno, ben oltre gli spazi del mercato.

Il concetto di *saturatione* è per lo più associato a due dimensioni: quella dello spazio e quella del tempo. I due concetti sono spesso correlati a loro volta, ad esempio la saturazione prodotta dall'eccesso di merci si associa alla percezione di tempi vincolati al consumo nelle sue diverse fasi: acquisto, stoccaggio, uso, manutenzione, sostituzione dei beni stessi.

La saturazione dei tempi implica l'impossibilità di stabilire autonomamente sequenze di atti e di definire procedure diverse da quelle stabilite da routine sociali. Il concetto allude anche alla pervasività di un tempo di lavoro sul tempo libero, implica, nel senso corrente, la percezione di non libertà nell'allocazione del tempo nelle diverse sfere della vita.

Da una prospettiva sociologica - come quella assunta dalle considerazioni che seguono - il concetto di saturazione interseca dimensione sociale e dimensione individuale. L'intento è quello di proporre alcune riflessioni (non certo conclusive) su come l'avvento dell'era delle reti sociali modifichi le tematiche della saturazione in rapporto alle due dimensioni dello spazio e del tempo.

2. *L'era dell'eccesso*

Molte analisi sul consumo nella moderna società di massa contengono un riferimento - più o meno implicito - al tema della saturazione, ponendo l'attenzione in particolare su due elementi: da un lato l'antinomia tra la libertà di consumare e la costrizione indotta dai modelli sociali condizionati dal mercato, dall'altro la disfunzionalità intrinseca nell'eccesso di scelta. La scelta, imprescindibile vocazione dell'individuo occidentale,

diviene, al tempo stesso, una criticità: la stessa crescente quantità di alternative moltiplica l'incertezza e la percezione di saturazione.

La scelta ci sottopone al rischio dell'errore e del rammarico e, quindi, comporta fatica: l'eccesso di dati da comparare rallenta l'elaborazione delle informazioni, appesantisce il confronto tra le alternative e la ricerca della soluzione ottimale. L'eccesso di alternative si accompagna alla labilità dei parametri su cui valutarle. La questione non è riconducibile all'eccedenza di beni, ma investe ogni ambito di vita.

Allorché le alternative si fanno troppo numerose, la comparazione tra le stesse diventa difficile e la nostra mente deve ricorrere a scorciatoie decisionali, vale a dire a meccanismi di semplificazione basati su emozioni, memoria, abitudini e automatismi di vario tipo. Nel linguaggio corrente, tali modalità di decisione vengono considerate istintive, in quanto scavalcano procedure di carattere logico-razionale, per seguire, piuttosto, sensazioni viscerali.

L'eccesso di alternative è, quindi, in primo luogo una complicazione per il nostro sistema decisionale, sollecitato da tensioni ambivalenti tra costi e benefici che si dispongono su diversi piani, tra diversi tipi di gratificazioni – ad esempio quelle immediate e quelle differite –, tra economicità della ripetizione delle scelte passate e tensione verso il cambiamento.

La questione della scelta oscilla strutturalmente tra l'attrazione per l'abbondanza di alternative e l'incertezza derivante dall'abbondanza stessa. Il cosiddetto paradosso della scelta (Schwartz 2004, Iyengar 2010) esemplifica questa antinomia: preferiamo disporre del maggiore numero possibile di opzioni, perché ciò appaga il nostro sentimento di libertà e la convinzione di poter decidere ciò che fa al nostro caso, e nel contempo l'eccesso di opzioni ci espone a dubbi e conflitti. In tempi di risorse decrescenti l'attrazione per l'abbondanza produce ulteriori tensioni, obbligandoci a fare i conti con strategie di adattamento psicologicamente ancora più gravose.

Il contesto dell'eccesso della scelta non rappresenta semplicemente lo scenario in cui il consumo oggi si svolge, ma propone un diverso sguardo sulle dinamiche decisionali e sulla loro razionalità. È evidente che un calcolo dei costi-benefici delle diverse alternative è impossibile, sia per i limiti della nostra capacità di elaborazione, sia per le trappole che ci tende la nostra mente cognitiva. Ad esempio, nell'ambito del consumo, il ricorso a riferimenti come la marca e il prezzo è il frequente ancoraggio usato per effettuare gli acquisti senza un eccessivo dispendio di tempo (Gigerenzer 2007). Inoltre è noto che scegliamo spinti da richiami simbolici: brand e logo hanno la capacità di sviluppare nostri investimenti emotivi verso un determinato prodotto, ben al di là dei suoi attributi materiali. Diverse euristiche supportano le nostre scelte nella vita di ogni giorno, consentendoci di risparmiare tempo da indirizzare verso attività importanti e spingendoci a delegare alla sfera delle abitudini molte delle nostre azioni quotidiane.

Talvolta nelle scelte, per utilizzare il linguaggio delle neuroscienze, attiviamo i marcatori somatici che, attraverso il sistema limbico, svolgono lo stesso compito di indicarci velocemente la scelta “giusta” (Damasio 1995)². Altre volte lasciamo prevalere

² Con il termine marcatori somatici il neuroscienziato Damasio descrive dispositivi, iscritti nei circuiti neuronali, in grado di indurre risposte veloci di fronte alle scelte: tali risposte, elaborate dai circuiti emozionali, ci consentono di agire senza dover soppesare vantaggi e svantaggi delle alternative con

le abitudini o, ancora, dispositivi di carattere sociale, che ci spingono a modellare le nostre scelte su quelle altrui.

Anche le norme sociali agiscono come scorciatoie informative, spingendoci ad adottare comportamenti condivisi ed accettati all'interno di un certo gruppo. L'adesione a norme tacite consente un grande risparmio di tempo e allenta il rischio di comportamenti incongrui rispetto all'ambiente in cui ci troviamo. Per questo tendiamo a preferire ciò che gli altri preferiscono e ad adeguare le nostre attese al contesto sociale in cui siamo collocati. Così, anche il conformismo sociale può essere interpretato, in un certo senso, come una risposta all'eccesso di scelta.

3. *L'era dell'accesso*

L'era dell'accesso segna una nuova fase contrassegnata dal passaggio da un'economia dominata dai beni materiali e dal loro possesso ad una dominata dall'informazione (Rifkin, 2001). Il sovraccarico d'informazione ci accompagna da tempo: fin dagli anni sessanta era tema di discussione da parte di autori come McLuhan e Simon. Nella New Economy il tempo tende a dominare sullo spazio, l'unità di misura della vita diventa il secondo, mentre lo spazio geografico perde progressivamente d'importanza. Tutto ciò è storia nota, anche se le previsioni sulla sostituzione delle relazioni reali con quelle virtuali si sono rivelate infondate: la vita quotidiana non si è virtualizzata, piuttosto la dimensione virtuale ne è divenuta parte. La crescita del tempo speso in rete entra in ricorrenti valutazioni circa gli effetti della rete. Il tempo assorbito da immagini e filmati è la tendenza attualmente più significativa. Nel 2010 ogni utente YouTube ha trascorso sul portale 15 minuti al giorno (Lovink 2012, p. 204). Oggi, secondo gli ultimi dati forniti dalla rete, ogni minuto vengono caricati video per un totale di 24 ore di trasmissione³.

Gli effetti dell'eccesso di informazioni sono nella percezione di ognuno: manca il tempo per riflettere sull'ininterrotto flusso di notizie in entrata, ogni notizia invecchia rapidamente, la velocità assoluta tende a creare una sorta di inerzia passiva, oscillando tra la tentazione di catalogare i dati e restando in attesa di loro ulteriori aggiornamenti. Nell'era dell'ermeneutica di massa, ogni giudizio di affidabilità ci lascia incerti, ogni interpretazione resta aperta ad altre interpretazioni. Interessati a ciò che accadrà, più ancora che a ciò che è accaduto, restiamo "soggetti in stato di sospensione, costantemente impegnati a navigare, controllare e aggiornare qualcosa online senza senso, scopo o impegno" (Lovink 2012, p. 67).

Cambia lo scenario delle nostre scelte, insieme al linguaggio su cui le nostre opzioni, attese, preferenze possono essere espresse (Franchi, Schianchi 2011). Non solo aumentano in misura esponenziale le opzioni disponibili e le influenze sociali a cui queste sono soggette, soprattutto gli ancoraggi delle scelte si fanno fluttuanti come boe

procedure logiche. Ciò accade in quanto il circuito emotivo è tarato, per ragioni evolutive, a reagire rapidamente a stimoli e pericoli.

³ Il 5% del tempo trascorso su Internet è trascorso su Youtube. Il peso delle immagini rispetto a quello di altre modalità espressive sembra destinato ad aumentare ulteriormente.

mosse dal flusso delle correnti. Mentre il costo dell'accesso alle informazioni si riduce, la questione dei criteri di scelta si fa ancora più pressante.

La criticità della scelta non si colloca sul versante della ricerca delle informazioni, sempre più abbondanti, quanto sulla valutazione della loro affidabilità: la informazioni sono fruibili a distanza di un click, ma la loro valutazione diviene sempre più complessa. Tale complessità è dovuta non solo all'eccesso in quanto tale, ma, soprattutto, alla costante rivisitazione dei criteri di giudizio che si verifica in un contesto che aumenta la trasparenza. Le scelte compiute, nel momento in cui sono rese pubbliche, stimolano una continua riconfigurazione delle preferenze e degli stessi criteri su cui le stesse preferenze erano state fondate.

In questo nuovo scenario le reti sociali esercitano un ruolo ambivalente: di aumento della complessità e di semplificazione allo stesso tempo. Mentre l'abbondanza informativa del web 2.0 tende a rendere ancora più gravi gli effetti disfunzionali legati all'eccesso, i dispositivi sociali concorrono a ridurre l'incertezza, consentendo di ancorare le proprie scelte a quelle compiute dagli altri.

Nell'era dell'accesso le relazioni sono un parametro che gli individui assumono (più o meno consapevolmente) per orientarsi nelle scelte. Ogni cosa – dal ristorante dove decidiamo di andare a mangiare al nuovo modello di scarpe – può essere comunicata e condivisa, su ogni aspetto della vita quotidiana le nostre condotte e quelle dei nostri amici si intersecano. I network forniscono nuovi dispositivi di selezione delle informazioni, configurandosi come la più efficace euristica disponibile in risposta all'eccesso di scelta. Così Facebook appare non solo un network in cui gli individui scambiano foto, condividono giochi e passatempi con amici, ma un formidabile veicolo di influenza.

Il dispositivo sollecita i partecipanti ad esprimere adesioni a diversi tipi di messaggi, adesioni che concorrono alla costruzione delle categorie di giudizio disponendosi su tre livelli di condivisione. Il primo livello – rappresentato dal bottone *I like* – consente alle persone di esprimere rapidamente la loro affinità o gradimento per qualunque cosa venga proposta all'attenzione. Il secondo livello è rappresentato dalla condivisione (un individuo si appropria del contenuto e ne fa un materiale utilizzabile per costruire la propria identità in rete). Il terzo livello, che richiede maggiore impegno, è espresso dal commento. Un individuo aggiunge propri contenuti che intervengono sul valore del messaggio che è stato proposto all'attenzione degli altri, a loro volta produttori e fruitori di informazioni e di messaggi.

Il dispositivo offre un rapido e costante orientamento dei parametri della scelta stessa, prospettando un cambiamento dei paradigmi della decisione: una razionalità procedurale, di tipo logico-cognitivo, tende ad essere sostituita da una razionalità di tipo emozionale (Franchi, Schianchi 2011). I processi decisionali si intrecciano con i processi di costruzione dell'identità e si fondano su un *dispositivo specchio*: una macchina per vedere e per far parlare, riprendendo un'espressione già utilizzata da Deleuze (2007) e riproposto recentemente da Mapelli (2011). Come lo specchio moltiplica i piani dell'esistenza, attraverso una continua produzione di immagini riflesse, Facebook produce una particolare *realtà* attraverso eventi discorsivi e immagini. Il dispositivo specchio crea effetti di realtà e di somiglianza senza creare oggetti esistenti, né copie identiche (Mapelli

2010). D'altra parte, è attraverso le immagini riflesse che facciamo esperienza di noi stessi. Tali immagini, che ci contengono e rappresentano modi differenziati di presenza, sottopongono la nostra vita quotidiana allo sguardo degli altri. Lo sguardo degli altri diviene così l'elemento catalizzatore della nostra peculiare identità (Franchi, Schianchi 2011).

Nelle reti sociali l'eccesso di stimoli, che contraddistingue l'era dell'accesso, si moltiplica in modo esponenziale, ma, nel contempo, mette a disposizione filtri per selezionarli, rappresentati dai tanti sguardi che si dispongono sulle immagini riflesse di noi.

Nel contempo le immagini propongono significati aperti: sono meno legate delle formulazioni verbali a regole sintattiche e quindi invocano un filtro soggettivo. Con ciò restano aperte ad un'adesione di tipo emozionale, sollecitano meccanismi di identificazione e di empatia.

Le immagini sono una risorsa per l'immaginazione: hanno una forza persuasiva ancora maggiore delle parole, hanno la capacità di commuoverci e smuoverci, danno luogo ad un pensiero simile al sogno. Ancora più delle parole, possono essere interpretate secondo la memoria delle esperienze soggettive, passate e sepolte nella nostra memoria. Le immagini sono affidate ad un destino non controllabile: mantengono una vita autonoma e una persistenza che la comunicazione diretta e verbale non prevede. Le parole sfumano per lo più nel ricordo, quando la presenza dell'interlocutore viene meno.

4. Strategie di de-saturazione

Possiamo considerare le reti come dispositivi che consentono di fare fronte alla saturazione derivante dall'eccesso di scelta? La risposta sembra affermativa. Nelle reti la ricerca delle informazioni è filtrata dai nostri amici, che partecipano ad un processo continuo di valutazione delle alternative, sperimentazione delle stesse e definizione dei criteri della stessa valutazione. In un tempo di eccedenza delle informazioni e non solo dei beni, il giudizio degli altri diventa una delle più potenti euristiche di cui possiamo disporre per semplificare le nostre scelte e ridurre il rischio del rimpianto di avere investito male le nostre risorse, peraltro sempre più scarse⁴.

Ma soprattutto, i parametri delle scelte sono sempre più filtrati dall'orizzonte sociale, vale a dire dal sistema di relazioni e di comunicazioni all'interno del quale ci muoviamo. Nelle pagine delle reti, cerchiamo connessioni e nel contempo riceviamo categorie di orientamento, parametri di giudizio. Nel contempo, gli stessi dispositivi che sostengono il funzionamento delle reti operano attraverso un potente meccanismo di indirizzamento. Così agisce la proposta delle inserzioni pubblicitarie nelle nostre pagine personali, in un meccanismo di interazione costante tra i nostri desideri e le influenze ricevute. Come è noto, Facebook ci invia informazioni congruenti con le informazioni

⁴ Del resto le norme sociali, in generale, definendo un corpus di comportamenti, fungono una funzione regolativa sui comportamenti individuali (Goffman 1969).

già fruite. I nostri interessi divengono la base di un potente meccanismo di orientamento, per cui i beni proposti si dispongono in continuità con le nostre attese.

Possiamo chiederci se le reti sociali contribuiscano ad una saturazione o ad una de-saturazione nel rapporto degli individui con lo spazio e con il tempo. Solo alcuni cenni di riflessione su una domanda che resta aperta.

Si può ipotizzare che le reti concorrano ad una de-saturazione dello spazio. Le reti consentono una sorta di smaterializzazione degli oggetti che “vivono”, in buona parte, attraverso dispositivi di archiviazione e di condivisione consentiti dalle tecnologie. Scegliamo una musica, un filmato, una storia, una citazione, la importiamo nella nostra bacheca, la conserviamo nella “nostra” memoria. Importare una musica o un filmato nella propria bacheca, tuttavia, non equivale ad un semplice atto di fruizione, che potrebbe essere fatto da qualunque altro sito. Ma non è neppure un atto di possesso in senso tradizionale. La sua gratuità ne fa un bene pubblico, libero a chiunque voglia fruirne. Contrariamente ad ogni atto di consumo, la scelta di un “oggetto” non ha costo, non comporta tagli, né rinunce. Ma importarlo lo rende un bene personale, nel senso che contribuisce al *discorso del sé*. L’oggetto importato diventa parte di un archivio del sé, un archivio che, in un certo senso, esternalizza una parte della memoria verso un dispositivo, peraltro sempre meno materiale.

Come il brand aggiunge valore al prodotto, così l’*oggetto* aggiunge valore al soggetto che lo importa. Qualcosa di molto simile a ciò che accade da sempre nel mondo del consumo. Questo particolare tipo di oggetti, *non materiali*, ma non perciò meno *concreti*, costituisce la trama di un discorso su di sé. Il web consente una fruizione personalizzata degli eventi che però acquistano il valore di *oggetti personali*; consente di trasformarli (come accade del resto agli oggetti di consumo) in elementi della *narrazione* che facciamo di noi e del nostro mondo (Franchi, Schianchi 2011).

Un esempio interessante di questo fenomeno di smaterializzazione degli oggetti è rappresentato dai *virtual gift* (Ledhönvirta 2010). La pratica del consumo “virtuale” ha assunto una “consistenza”, fino al punto da assumere anche qualità monetarie. Le persone comprano e scambiano in rete oggetti virtuali che hanno lo stesso significato simbolico e relazionale dei beni acquistati sul mercato in occasione di riti individuali come compleanni, matrimoni, e collettivi, come il Natale. Può apparire paradossale, ma la ragione che sostiene questo tipo di consumi non è diversa da quella che sorregge altre attività di consumo nella vita quotidiana: i doni virtuali hanno analoghe motivazioni come strumenti di identità e marcatori di status, di analoghi beni acquistati nella vita reale. Oggetti come cd, libri, film, che esprimono identità, memoria, appartenenze, tendono a smaterializzarsi, alludendo ad una sorta di tendenziale anche se parziale de-saturazione dello spazio fisico.

Che cosa accade della saturazione del tempo? È possibile argomentare tendenze ambivalenti. Le reti sanciscono il primato di un *tempo soggettivo*, in cui le tecnologie appaiono un supporto neutro a transazioni sempre più individualizzate. Il rapporto con gli eventi supera la programmazione degli stessi: possiamo fruirne ben oltre il loro svolgimento. Lo stesso vale per i contatti con gli altri che si svolgono al di fuori di

vincoli di contestualità. Non solo la relazione è de-localizzata, nel senso che non abbiamo necessità di essere in presenza, ma possiamo interagire con gli altri in un tempo differito. Indubbiamente ciò allarga la libertà nella gestione del proprio tempo.

Nel contempo, proprio la flessibilità dell'uso conduce verso la saturazione del tempo. Controlliamo la casella di posta e le pagine dei nostri social network in ogni attimo di sosta da altri tempi in cui siamo immersi. Le reti (e i mondi di relazione ad esse connessi) entrano negli interstizi di altri tempi vissuti: nello studio, nel lavoro, nel viaggio, negli intervalli dei programmi televisivi. Lo stesso tempo di lavoro diventa poroso, almeno potenzialmente per la parte della popolazione che ha la possibilità di regolarne lo svolgimento. Si mescolano così tempi che erano tradizionalmente separati. Vita privata e pubblica, tempo proprio e tempo controllato da altri, non appartengono più (per molti) a regimi temporali qualitativamente diversi.

Nel contempo, però, il tempo tende a saturarsi. Dentro questa libertà di usi del tempo, rischia di prodursi una chiusura degli spazi mentali. Non è solo il lavoro che si insinua in ogni momento della giornata imponendo un permanente vincolo alla risposta. Soprattutto, spariscono il vuoto e il silenzio. Il tempo diviene la risorsa scarsa per eccellenza. Rispetto a tale scarsità aumenta la nostra percezione di inadeguatezza, quando l'imperativo dell'efficienza e della razionalizzazione si rivela fallimentare.

Abbiamo inizialmente citato una dimensione mentale della saturazione. Si tratta di un aspetto che travalica, almeno in parte, lo stesso rapporto con il tempo, anche se non ne è estraneo. Si tratta della percezione di saturazione dello spazio mentale, connesso al moltiplicarsi di compiti (come di obiettivi), di stimoli e di opportunità. Potremmo dire che una tale percezione ha a che fare con la *saturazione della memoria*, messa alla prova da una quantità straripante di informazioni.

Su questo punto si dispone un elemento di potenziale rilevante discontinuità introdotta dalle tecnologie delle reti. I meccanismi di archiviazione tecnologica dei dati alleggeriscono dal peso della memoria, liberano spazio per altro, consentono una maggiore libertà: la nostra *working memory* può dedicarsi a processare dati relativi alle sempre nuove situazioni in cui siamo impegnati.

Se "la memoria è la stoffa di cui è fatta la nostra anima" (Ferraris 2011, p. 119), la memoria esterna è una sorta di servizio di cui possiamo disporre, noi come le macchine che abbiamo creato. I dispositivi tecnologici si dispongono in una straordinaria continuità con la nostra vita come mai nessuna tecnologia aveva potuto fare in passato. L'accessibilità delle informazioni accresce in modo decisivo la cooperazione tra tecnologie e mente umana (Ferraris 2011, p. 136), ma nel contempo induce uno stato di permanente dipendenza dall'archiviazione, dalla classificazione delle esperienze, come di ogni altro dato.

Nelle tecnologie delle reti lasciamo tracce delle nostre esperienze, tracce che sono disponibili per noi e che acquistano un carattere di realtà ancora più forte dell'esperienza stessa. Con il *cloud computing* centralizzato possiamo temere le cose che più ci stanno a cuore tutte insieme, in un unico luogo senza spazio. Del resto, questa funzione di archiviazione svolta dalle tecnologie non è nuova: è stata assolta in passato dalle

fotografie (e prima ancora dai ritratti) che, incorniciando una scena, un volto o un frammento di paesaggio, davano ad esso realtà e persistenza.

Un ulteriore elemento concorre all'ambiguità del processo di saturazione/desaturazione della memoria. Gli archivi sono ormai mobili, a portata di mano, si collocano in prossimità dei luoghi che attraversiamo e dei nostri corpi. Tendono a perdere il carattere "strumentale" per divenire parte essenziale della nostra intimità, come della vita quotidiana. Un'antropologia del tempo della rete resta un compito aperto.

Riferimenti bibliografici

- M. AUGÉ (2010), *Per un'antropologia della mobilità*, trad. it. G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010.
- Z. BAUMAN (2007), *Homo consumens*, trad. it. M. De Carneri e P. Boccagni, Erickson, Trento, 2007.
- Z. BAUMAN (2008), *Consumo, dunque sono*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2008.
- F. CIARAMELLI (2000), *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Milano 2000.
- A. DAMASIO (1995), **L'errore di Cartesio**, trad. it. F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995.
- G. DELEUZE (2007), *Che cos'è un dispositivo?*, trad. it. A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2007.
- A. EHRENBERG (1999), *La fatica di essere se stessi*, trad. it. S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.
- M. FERRARIS (2011), *Anima e iPad*, Guanda, Parma 2011.
- M. FRANCHI, A. SCHIANCHI (2011), *Scegliere nel tempo di Facebook. Come i social network condizionano le nostre scelte*, Carocci, Roma 2011.
- U. GALIMBERTI (1992), *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino 1992.
- G. GIGERENZER (2009), *Decisioni intuitive*, trad. it. G. Rigamonti, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- E. GOFFMAN (1969), **La vita quotidiana come rappresentazione**, trad. it. M. Ciacci, Il Mulino, Bologna 1969.
- S.I. IYENGAR (2010), *The Art of Choosing*, Twelve, New York-Boston 2010.
- V. LEHDONVIRTA (2010), *Online spaces have material culture: goodbye to digital post-materialism and hello to virtual consumption*, in "Media, Culture & Science" 32 (2010), pp. 883-889.
- G. LOVINK (2012), *Ossessioni collettive. Critica dei social media*, trad. it. B. Parrella, Università Bocconi Editore, Milano 2012.
- M.M. MAPELLI (2011), *Per una genealogia del virtuale. Dallo specchio a Facebook*, Mimesis, Milano 2011.
- M.M. MAPELLI (2010), *Facebook. Un dispositivo omologante e persuasivo*, in "Aut Aut", 347 (2010), pp. 115-126.
- M. RECALCATI (2012), *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

- J. RIFKIN (2001), *L'Era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, trad. it. P. Canton, Mondadori, Milano 2001.
- G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA (2006), *So quel che fai, Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
- B. SCHWARTZ (2004), *The Paradox of Choice. Why More is Less*, Harper Collins, New York 2004.
- G. TRIANI (2010), *L'ingorgo. Sopravvivere al troppo*, Eleuthera, Milano 2010.

Dario Consoli

SATURAZIONE NELL'ULTIMA SFERA
L'ANALISI DELLA SOCIETÀ GLOBALE IN PETER SLOTERDIJK

Abstract

According to Peter Sloterdijk, saturation is one of the features of the contemporary world insofar as it is the outcome of a process of globalization grounded on the constitutive relation between human beings and spheres. After a description of the philosophical history of globalization, the essay moves to an analysis of the metaphor of "the foam," which best represents the state of density and saturation of the global society. Within such a conceptual framework, the notion of saturation acquires various nuances of meaning. In the end, the issue is that of trying to formulate a critical evaluation of such phenomenon, grasping its novel features and distinguishing the threats from the opportunities that it presents in terms of the evolution of society.

1. *Analisi della contemporaneità e antropologia filosofica*

Da poco meno di mezzo secolo siamo entrati nella fase di saturazione della Terra. È questo uno dei tratti evidenziati dalla diagnosi epocale di Peter Sloterdijk, condotta attraverso quella che definisce «una grande narrazione filosoficamente ispirata»¹. Al centro si colloca la storia della globalizzazione, un tema tanto diffuso nel dibattito pubblico quanto poco compreso. Sloterdijk sottolinea in primo luogo come il concetto comune di globalizzazione non sia in grado di afferrare il fenomeno nella sua interezza a causa di un difetto di prospettiva storica, in secondo luogo come i concetti fondamentali utilizzati nel dibattito siano «quasi senza eccezioni termini filosofici non riconosciuti come tali, il cui uso amatoriale conduce a suggestioni e fraintendimenti di senso»². La filosofia ha dunque oggi il compito di cimentarsi con questo oggetto di analisi, tanto più quando essa voglia superare il dogma della fine delle grandi narrazioni – a sua volta una meta-narrazione – impegnandosi in una genealogia del presente che è la sola chiave della sua comprensione.

La saturazione (*Sättigung* – ma talvolta Sloterdijk utilizza anche il sinonimo *Saturierung*, semanticamente più circoscritto) è una conseguenza di un processo irreversibile, che ha portato la Terra, esplorata in ogni sua parte, a essere considerata come l'orizzonte ultimo

¹ P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, p. 11; trad. it. S. Rodeschini, *Il mondo dentro il capitale*, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006, p. 31.

² *Ibidem*, p. 18; it. p. 36.

e unico di esistenza, parallelamente a un progressivo svuotamento della sfera celeste e all'affermazione dell'impossibilità di un altrove o di un qualsivoglia "fuori". L'epoca contemporanea è un inedito risultato della Modernità che ne segna allo stesso tempo il compimento e la dissoluzione e che necessita di un concetto e di un nome appropriato quale quello di epoca o mondo globale. Quest'ultimo d'altra parte va compreso alla luce di una più vasta relazione degli uomini con la figura della sfera o del globo, e con l'evoluzione che questa ha avuto da sempre come forma di rappresentazione del mondo e come *medium* di creazione di spazialità e di condizioni di esistenza e soggiorno nel mondo. Questo rapporto complementare è il nucleo dell'antropologia filosofica elaborata da Sloterdijk. Le sfere sono tutti gli involucri che costituiscono il delicato sistema di sostegno alla vita degli umani. Esse svolgono dunque una fondamentale funzione immunitaria. È in virtù dell'immunizzazione che può esistere un essere vivente definito e integro, in grado di conservarsi e riprodursi nel suo costante rapporto con l'ambiente, attraverso un graduale e circoscritto incontro con l'esterno in cui lo stesso sistema immunitario – inteso inoltre come ciò che partecipa a segnare i confini dell'identità – rimane costantemente aperto a parziali ridefinizioni.

Attraverso l'esplicitazione delle condizioni di possibilità di una vita integra – tanto sul piano naturale quanto su quello *lato sensu* culturale – viene gettato un ponte che supera il divario tra sistemi biologici, psichici e sociali. E viene illuminato inoltre il nesso tra variazioni ambientali, immunologiche e antropologiche. Diventa così possibile cogliere e inserire in processi di ampio respiro le innumerevoli differenze – ontologiche morfologiche, funzionali, mediatiche, di scala, etc. – delle "formazioni sferiche" che hanno accompagnato e accompagnano la vita dell'uomo. La saturazione è in questo senso allo stesso tempo indicatore e causa di una profonda trasformazione immunitaria, che va dalle grandi strutture collettive politiche a società individualistiche e dalle pareti sottili e permeabili. L'elemento di grande interesse dell'operazione compiuta da Sloterdijk emerge dal modo in cui il linguaggio filosofico viene portato fino ai suoi limiti, consegnando al lessico specialistico nuovi termini, concetti e metafore, nel tentativo di superare i suoi *blind spots* e costruire un complesso sguardo d'insieme che allo stesso tempo parodia e sfida i grandi sistemi filosofici. Per comprendere cosa voglia dire per Sloterdijk che la terra è satura, occorre dunque ripercorrere almeno brevemente la filosofia della storia – al contempo una narrazione della metafora e delle totalizzazioni che questa condensa – che emerge dalla sua "sferologia".

2. Una storia filosofica della globalizzazione

Sloterdijk identifica un processo in tre fasi che definisce rispettivamente globalizzazione "onto-morfologica", "terrestre" ed "elettronica" e che si differenziano, in primo luogo, secondo il *medium* simbolico e tecnico attraverso il quale operano. Nel suo primo senso la globalizzazione inizia con l'aiuto della geometria e della cosmologia greca ed ellenistica. Attraverso una combinazione di ontologia e ottimismo, razionalismo ed "evangelismo morfologico" (l'uomo, per quanto depresso dall'esperienza del disordine, non può cadere dal mondo), i greci svilupparono procedimenti mediante i quali attuare

una comprensione e una rappresentazione della totalità di ciò che è nell'immagine di una sfera ultima che tutto comprende. Attraverso l'immagine della sfera – che comincia così il suo cammino nella storia del pensiero – si dispiegava dunque l'interpretazione filosofica di ciò che prese il nome di *Kosmos* o di *Uranos*: «misurare questo cielo con il pensiero significava compiere la prima globalizzazione»³.

Con la scoperta dell'America e la circumnavigazione del pianeta si apre una seconda fase del processo di globalizzazione, essenzialmente storica, che ha per oggetto un globo terracqueo sempre più navigabile e percorribile nella sua interezza: «nella Modernità non sono più i metafisici, bensì i geografi e i navigatori ad avere il compito di disegnare la nuova immagine del mondo: la loro missione è quella di presentare in forma d'immagine l'ultima sfera»⁴. Ma ancora più determinante dello spostamento delle navi è il movimento di ritorno del denaro, dell'investimento, movimento dei movimenti cui obbediscono tutti gli atti del commercio basato sul rischio, che è il tratto caratteristico delle *imprese* di globalizzazione storica: «Il fatto più importante della modernità non è che la terra orbiti intorno al sole, ma che il denaro orbiti intorno alla terra»⁵. L'ultima sfera è il globo esplorato in ogni angolo, che segna il confine dello spazio di azione, tracciando dei limiti invalicabili sul piano topologico, cognitivo e ontologico; e che dunque comincia a saturarsi sul piano delle iniziative esplorative, di conquista e soprattutto dei flussi commerciali e finanziari.

La storia filosofica della globalizzazione terrestre che ne risulta si rivela fondamentale per comprendere l'essenza di tale fenomeno e la sua direzionalità, fino all'esito del mondo contemporaneo. Dalla circumnavigazione della Terra grazie alla mobilitazione del Capitale, si è giunti a una terza forma di globalizzazione del pianeta, dell'"ultima sfera", sotto forma di reti di informazioni, traffici economici, tratte aeree e orbite satellitari. La globalizzazione terrestre può dunque dirsi conclusa con gli accordi di Bretton-Woods del 1944 e l'affermazione del sistema monetario mondiale, con l'installazione di un'atmosfera elettronica e di un ambiente satellitare nell'orbita della Terra negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, e ancora con eventi come l'istituzione di una corte di giustizia internazionale⁶. Il globo terrestre diventa ora interconnesso in ogni sua parte a molteplici livelli, portando a un'estensione esponenziale degli effetti di *feedback* e configurando l'inedito panorama di una saturazione tra iniziative di innumerevoli centri d'azione spesso molto distanti e una volta totalmente indifferenti.

L'analisi di Sloterdijk si pone sulla scia di Martin Albrow nell'identificare una cesura netta che permette di distinguere Modernità o età della globalizzazione e *Global Age*⁷. Il tratto decisivo di questo passaggio viene individuato nella diversa forma di temporalità: uno spostamento di peso dalla storia alle notizie, nell'ottica di un mondo sincronizzato⁸. Secondo Sloterdijk, infatti, soltanto l'epoca della globalizzazione terrestre può venire indicata come "storia universale" o storia *tout court*. Il concetto di "storia" – utilizzato qui

³ *Ibidem*, pp. 19-20; it. p. 37.

⁴ *Ibidem*, p. 38; it. p. 50.

⁵ *Ibidem*, p. 79; it. p. 80.

⁶ *Ibidem*, p. 25; it. p. 41.

⁷ M. ALBROW, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Stanford University Press, Stanford 1996.

⁸ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, ed. cit., pp. 25, 221-222, 243; it. pp. 41, 188-189, 204.

nella sua accezione hegeliana come *Weltgeschichte* – indica per Sloterdijk «la fase dei successi dello stile unilaterale dell'azione»⁹ dunque esclusivamente la sequenza di avvenimenti tra il 1942 e il 1945, o al più tardi fino al 1974 (l'anno in cui le ultime colonie portoghesi si staccarono dalla madre patria con la rivoluzione dei garofani). Nel suo corso ha luogo «il dramma (*Drama*) dell'apertura della Terra, quale latrice delle culture locali, e la sua compressione entro un insieme-mondo connesso e schiumoso»¹⁰. La conseguenza dell'epoca dell'offensiva europea è il dispiegamento e il consolidamento del sistema-mondo, con la messa in rete di *global player* di ogni livello, per cui diventa un fatto abituale la presa in considerazione di avversari o antagonisti (mutuando un termine più ampio dal linguaggio del *management*, potremmo dire degli *stakeholder*) lontani nello spazio.

Siamo dunque entrati in una fase post-storica, e in questa affermazione possiamo leggere una riconsiderazione senza timore alcuno della «diagnosi epocale forse più sbeffeggiata degli ultimi decenni»¹¹: la tesi della “fine della storia” di Francis Fukuyama. A differenza di quest'ultimo tuttavia Sloterdijk ritiene di cogliere i tratti distintivi e inediti della *Global Age* rispetto all'età della globalizzazione attraverso l'analogia della saturazione e per mezzo del termine topologico di «densità» (*Dichte*), con il quale è indicato lo stato di obbligata vicinanza di innumerevoli individui che casualmente coesistono, il quale determina la resistenza cronica dell'ambiente a sviluppi unilaterali. Le telecomunicazioni, in quanto possibilità di diffusione rapida di informazioni a distanza, conducono come effetto a un atteggiamento pratico nei confronti della realtà che può essere definito con il termine di “telerealismo” – entrambi i termini assurgono al rango di concetti di spessore ontologico in quanto indicano il compimento pratico dell'addensamento¹². La reciproca inibizione si estende così a livelli planetari, facendo sì che ciascun impulso o slancio offensivo venga intercettato da risposte retroattive prima ancora che si sia del tutto dispiegato.

Con l'assenza di azioni unilaterali, l'illusione del cambiamento, sarebbe a dire della temporalità, sopravvive solo nella dialettica instauratasi fra noia e stress, sgravio e minaccia di aggravio. Così, rideclinando alcuni *Leitmotiv* delle analisi sociologiche e filosofiche della globalizzazione, Sloterdijk ricava una serie di conseguenze a cascata: il modo di agire della densità è comunicativo solo nel senso in cui possono essere definite tali le restrizioni dei reciproci spazi di manovra; il consenso tra esseri razionali è l'aspetto esteriore della capacità degli agenti di impedirsi l'un l'altro azioni unilaterali; il riconoscimento intende la forza di un agente come la sua capacità di farsi rispettare come potenziale o effettivo elemento ostacolante di iniziative altrui; l'inclusione dell'altro

⁹ *Ibidem*, pp. 24, 374; it. pp. 40, 297 e *passim*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 246-247; it. p. 206.

¹¹ E. DONAGGIO, *La società livida. Peter Sloterdijk e le catastrofi timotiche*, in “La società degli individui”, 33 (2008/3), p. 175. Riguardo a *La fine della storia e l'ultimo uomo* di F. Fukuyama, Sloterdijk altrove si esprime così: «Non faccio mistero del fatto che questa pubblicazione, malgrado la facilità con cui è possibile scoprire i suoi aspetti criticabili, faccia parte di quei pochi lavori della filosofia politica contemporanea in grado di toccare i nervi dell'epoca» (P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 62; trad. it. F. Pelloni, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2007, p. 48).

¹² Cfr. P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, pp. 244 e 279; it. pp. 205 e 230.

– sulla scorta di Habermas ma confutando il carattere dialogico di tale processo¹³ – è un procedimento di allargamento del raggio di azione di meccanismi che si inibiscono reciprocamente¹⁴. Se il soggetto moderno si fonda sulla disinibizione che conduce dalla teoria alla prassi, nel mondo globalizzato e denso questo movimento è riprodotto, come tentativo di reimmettersi nella fase storica, dalle azioni unilaterali della criminalità internazionale o del terrorismo globale, mentre al fondamentalismo è attribuita la funzione cognitiva di ricercare motivazioni per superare l'inibizione degli attori¹⁵.

In questa prospettiva, saturazione vuol dunque dire innanzitutto limitazione dell'espressione della capacità auto-estensiva dei soggetti e dei collettivi in senso unilaterale. Riannodando le linee di analisi sin qui abbozzate, possiamo cominciare a dire, con Sloterdijk, che il mondo globale è saturo (*gesättigt*) in almeno quattro sensi. In uno più generale di carattere teoretico-pratico, per il primato crescente degli scrupoli di fronte alle iniziative (che si riflette ad esempio nel conio del termine “eurocentrismo”, con le sue implicite risonanze critiche). In senso morale, in quanto – in una situazione post-unilaterale, post-imperiale e post-coloniale – le vittime da tutto il mondo rimandano indietro ai colpevoli le conseguenze delle loro azioni. In senso tecnico, dato che i trasporti veloci e i media ultraveloci fanno sì che gli spostamenti intorno al globo e ancor più la trasmissione di informazioni siano resi sempre più indipendenti dal fattore spaziale. In senso sistemico in quanto ogni iniziativa è sottoposta a una retroazione, e questa si compie in lassi di tempi sempre più brevi, non più lunghi di una vita umana, di modo che gli agenti si ritrovano sempre più spesso di fronte alle conseguenze del proprio agire¹⁶.

3. Schiume: coesistenza nello spazio saturo

La società contemporanea, frutto del processo descritto dalla storia della globalizzazione, viene concettualizzata più approfonditamente nei termini di una teoria delle molteplicità spaziali. Secondo Sloterdijk, contrariamente a quanto vecchie e nuove forme di olismo ritengono, il mondo globale non è strutturato mono-sfericamente e comunicativamente, ma piuttosto secondo una morfologia poli-sferica. Ne consegue una peculiare interpretazione di ciò che normalmente viene definito con il termine di “società”: «In verità le società sono comprensibili solamente come inquiete e asimmetriche associazioni di molteplicità di spazi e processi (*Räume-Vielheiten und Prozess-Vielheiten*), i cui obiettivi non possono essere né davvero congiunti né davvero separati»¹⁷. Da questa prospettiva, la scena della moderna democrazia rappresentativa – il “sociale” – è «un'illusione

¹³ Cfr. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; trad. it. a cura di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

¹⁴ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, ed. cit., p. 280; it. p. 231.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 277-291; it. pp. 229-239.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 23; it. p. 40.

¹⁷ P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, p. 57.

autogena» che abbisognerebbe piuttosto di una comprensione monadologica come «agglomerati e conglomerati di schiume»¹⁸.

Per descrivere questa molteplicità illimitata di mondi virtuali privi di un polo gravitazionale centrale, Sloterdijk utilizza una metafora fisica, la “schiuma”, cioè “agglomerati di bolle”, una sostanza dotata di una struttura quasi completamente “accidentale” e “connettiva”. L’espressione indica «sistemi o aggregati sferici di vicini nei quali ciascuna cellula costruisce un suo contesto auto-completante (*selbsergänzenden Kontext*) – ciò che viene detto un “mondo”, un “luogo”»¹⁹. La schiuma è caratterizzata da pluralità, individualismo e fragilità. Essa è composta da alveoli gassosi, sistemi multicamerati di spazi formati da pressione e tensioni di superficie, che si restringono e deformano l’un l’altro in accordo a ben strette leggi geometriche. È una metafora della vita sociale come connessione di isolamenti, nella quale trova perfetta rappresentazione lo stato di saturazione: nella schiuma sociale non c’è comunicazione, solo relazioni inter-autistiche e mimetiche in un “mondo di simultaneità” dove ciascuno è vicino di ogni altro, ma non di meno vive ancora nella lussuosa posizione di esclusione dell’Altro dalla propria *privacy*.

Sul piano della rappresentazione della società, l’operazione compiuta da Sloterdijk manifesta interessanti punti inediti e analogie. Discostandosi dalle tradizionali categorie sociologiche, dalle teorie del contratto sociale a quelle dell’organismo sociale, Sloterdijk – ricorrendo anche a concetti della “monadologia” di Leibniz – si orienta verso la microsociologia dell’imitazione di Gabriel Tarde (già riscoperta da Gilles Deleuze)²⁰. In questa operazione emerge inoltre la prossimità con la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann²¹, per il quale i sistemi possono essere definiti come entità autoreferenziali e autopoietiche, in quanto costruiscono essi stessi i propri confini attraverso una differenziazione rispetto all’ambiente²². La metafora della schiuma fornisce inoltre un’immagine alternativa e un supplemento teorico alla nozione di rete, alla quale, pur mantenendo un rapporto di forte somiglianza sul piano funzionale, può essere preferita per criteri di adeguatezza morfologica. La schiuma riesce a cogliere infatti non solo la

¹⁸ S. TUINEN, *Critique beyond Resentment: an Introduction to Peter Sloterdijk’s Jovial Modernity*, in “Cultural Politics”, 3 (2007), p. 296.

¹⁹ P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., p. 55.

²⁰ Cfr. S. TUINEN, *Critique beyond Resentment*, ed. cit., pp. 283ss. Per i riferimenti a Tarde in Deleuze cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968, pp. 39, 104ss., 264, 402; trad. it. G. Gugliemi revisionata da G. Antonello e A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, pp. 39, 103ss., 264, 400; G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980, pp. 264, 267ss.; trad. it. a cura di M. Guareschi, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2000, pp. 311, 313ss.

²¹ Oltre a occasionali riferimenti – e a un singolare *tête-à-tête* con Derrida (P. SLOTERDIJK, *Derrida - Ein Ägypter: über das Problem der jüdischen Pyramide*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, pp. 1-10; trad. it. R. Kirchmayr, *Derrida egizio. Il problema della piramide ebraica*, Cortina, Milano 2007, pp. 17-24) – Sloterdijk dedica a Luhmann un saggio denso, complesso e allusivo, dal titolo *Luhmann, avvocato del diavolo* (in P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001; trad. it. A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004).

²² Cfr. N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. A. Febbrajo, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 2001.

connessione virtuale tra sfere locali, ma anche la essenziale dimensionalità e l'estensione di tali spazi²³.

I vantaggi a livello euristico si palesano nell'esplicitazione dell'esistenza come creazione e abitazione di spazi²⁴ – o, meglio, della fondamentale funzione immunitaria degli edifici e delle strutture architettoniche, in quanto involucri che costituiscono l'*habitat* dalla vita umana, frutto di operazioni di *design* capaci di garantire le condizioni favorevoli a un suo sviluppo nel mutato ambiente moderno²⁵. Viene così evidenziata la natura sintomatica dei modelli architettonici rispetto alla percezione dello spazio²⁶. Su questo piano allora, la differenza tra età della globalizzazione terrestre e *Global Age* si coglie attraverso l'analogia della saturazione spaziale-architettonica, di cui è rivelatrice l'urbanizzazione esponenziale del pianeta²⁷: l'espansione anche attraverso “filamenti urbani” sfuma i confini tra città e città, mentre le grandi metropoli mondiali dove si esercita il potere politico ed economico appaiono sempre più interconnesse in una sorta di “metacittà virtuale”²⁸.

Le sfere, alla luce di ciò che è stato detto, possono inoltre essere concepite come vere e proprie installazioni climatiche, immagine nella quale è possibile cogliere sotto una nuova formulazione la loro funzione immunitaria: a prescindere dalla loro tipologia (dall'utero alla troposfera, dalle sfere divine alle comunità sociali), esse si occupano di garantire condizioni favorevoli all'esistenza attraverso una manipolazione dell'ambiente al proprio interno. Dal punto di vista storico, il ruolo vitale dell'ambiente per i soggetti viene progressivamente esplicitato nel passaggio all'aggressione nei confronti delle condizioni ecologiche di esistenza. È un elemento che diventa visibile attraverso la comprensione del fenomeno del terrorismo; prodotto genuino del XX secolo, esso è volto non tanto all'uccisione del singolo individuo quanto all'intrusione nella sua atmosfera e alla sua destrutturazione²⁹. Non mira più a colpire i corpi nemici, bensì il loro ambiente vitale. È a partire da questa consapevolezza che Sloterdijk può pensare una mutazione della sociologia in direzione di una scienza della climatizzazione, una

²³ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., p. 257.

²⁴ Sul ruolo dell'abitazione nel processo di ominazione o nell'ontoantropologia dell'uomo vedi anche P. SLOTERDIJK, *Domestikation des Seins: Die Verdeutlichung der Lichtung*, in ID., *Nicht gerettet*, ed. cit., pp. 142-234; trad. it., *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in *Non siamo ancora stati salvati*, ed. cit., pp. 113-184.

²⁵ Cfr. B. LATOUR, *Un Prometeo cauto? Primi passi verso una filosofia del design*, in “E|C”, 3 (2009), pp. 255-263.

²⁶ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., pp. 501-534 e 801-802.

²⁷ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, ed. cit., pp. 244-245; it. pp. 205-206.

²⁸ Cfr. M. AUGÉ, *Non-lieux*, Seuil, Paris 1992; trad. it. D. Rolland, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2005 e ID., *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Mondadori, Milano 2007. Augé utilizza le espressioni “filamenti urbani” e “metacittà virtuale” mutuandole rispettivamente dal demografo Hervé Le Bras e da Paul Virilio.

²⁹ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., pp. 89-260. Questa parte del testo era già stata pubblicata separatamente in precedenza, in un saggio tradotto in italiano: P. SLOTERDIJK, *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; trad. it. G. Bonaiuti, *Terrone nell'aria*, Meltemi, Roma 2007.

teoria generale dell'“*air-conditioning*”³⁰ o dell'“*air design*” attraverso tecniche di climatizzazione in grande³¹. Ed è seguendo questo piano analogico che si può gettare una luce su un ulteriore carattere della *Sättigung*, quello che più di ogni altro corre sul crinale che congiunge saturazione e sazietà³².

4. Oltre la saturazione. Altri spazi

Saturazione e densità non significano omogeneità o men che meno equità. La *affluent society* è arrivata al di là della soddisfazione di ogni necessità e deve confrontarsi con le contraddizioni tra la sua mancanza di bisogni, che si è tramutata in insoddisfazione e infelicità, e il quadro che si presenta all'esterno dei suoi confini. “L'impero” può essere oggi immaginato come una gigantesca “serra del comfort” (*Komforttreibhaus*), alla quale si accede, per una visita più accurata, attraverso un'altra immagine, quella del Palazzo di cristallo, metafora della società dei consumi. Nello “spazio mondano interno del capitale” (*Weltinnenraum des Kapitals*) l'umanità si riconosce come il collettivo dei detentori

³⁰ Cfr. sul tema A.V. ROCCA, *Peter Sloterdijk. Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, in “Eikasia, revista de filosofía”, 5 (2006).

³¹ P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., p. 670.

³² L'analisi del nesso sazietà e saturazione condensato nel termine tedesco *Sättigung* non può prescindere dalla riflessione di Max Weber su questo tema e richiederebbe ulteriore spazio. Muovendo dall'apparato concettuale weberiano, Dimitri D'Andrea descrive la globalizzazione come l'approdo aporetico della modernità, in quanto presenta una divaricazione tra una condizione di saturazione dello spazio che impone di ripensare il limite e la saturazione del soggetto che lo rende incapace di farlo. La saturazione della soggettività contemporanea consiste nel deficit di senso e di legame, e in particolare nel nesso tra questi due aspetti, che si traduce nella scomparsa di qualsiasi prospettiva sovraindividuale tanto di carattere metafisico-religioso quanto di filosofia della storia. La mutazione antropologica tardomoderna conduce a una soggettività sazia dal punto di vista della richiesta di senso, caratterizzata dall'adattamento al mondo e dall'incapacità di un suo rifiuto (cfr. D. D'ANDREA, *Prigionieri della modernità*, in D. D'ANDREA e E. PULCINI [a cura di], *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Firenze 2001, pp. 29-55; D. D'ANDREA, *Sazietà e disagio degli ultimi uomini*, in ID., *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma 2005, pp. 315-337; per un'analisi sistematica dell'opera weberiana a partire dalla nozione di sazietà come punto di vista privilegiato cfr. M. ALAGNA, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, Albo Versorio, Milano 2012). Sloterdijk interpreta questa mutazione nei termini dello svuotamento dei tradizionali grandi container immunitari: «oggi viviamo la trasformazione probabilmente irreversibile dei collettivi politici finalizzati alla sicurezza in gruppi con un *design* immunitario individualistico» (*Im Weltinnenraum des Kapitals*, ed. cit., p. 240; it. p. 202), con il passaggio a nuove tecniche di immunizzazione come le assicurazioni private e i fondi pensione, o, sul piano della cura di sé, la dietetica e la biotecnica. L'*optimum* immunitario sembra essere diventato quello di selezionare e definire i contatti con il mondo in modo molto ristretto: ciascuno sceglie se stesso come sua regione speciale. Nei termini di Sloterdijk dunque, soprattutto seguendo la metafora della schiuma, più che di una sazietà di senso si potrebbe parlare di una sua saturazione intesa come proliferazione, sganciata tuttavia dai tradizionali macro-contenitori sociali deputati nella Modernità alla funzione della creazione di orizzonti oggettivi di senso. Questa linea interpretativa sembra piuttosto richiamare al concetto di “surmodernità” di Augé, caratterizzata dalla modalità essenziale dell'eccesso: a una sovrabbondanza di avvenimenti e di informazioni corrisponde un bisogno diffuso e pressante di dare un senso al presente e al passato prossimo, che si declina tuttavia in una produzione individuale incapace di fissarsi in un'identificazione collettiva (cfr. M. AUGÉ, *Non-lieux*, ed. cit.).

di potere d'acquisto. E se l'effetto serra è il risultato di una saturazione atmosferica, al contempo e per analogia è sulla base di un effetto serra, frutto di una miriade di operazioni di *air-conditioning* indirizzate allo sgravio e al *comfort*, che è possibile la società dei consumi nella quale viviamo, caratterizzata dalla pretesa al vizio e al lusso. È necessario qui almeno menzionare la distinzione tra una saturazione o sazietà materiale per mezzo del profluvio di merci e una saturazione del desiderio, che conduce da una parte alla noia – che Heidegger aveva descritto come il tratto caratteristico della deiezione moderna – pur travestita sotto forma di progetto, dall'altro alla compulsione maniacale al consumo³³. Il Palazzo di cristallo evoca l'idea di un capitalismo integrale in grado di portare a termine il totale assorbimento del mondo esterno entro uno spazio interno completamente calcolato, impedendo così l'irruzione della "storia" nel mondo post-storico. Esso è l'*habitat* – ben più confortevole della "gabbia d'acciaio" – di quegli «ultimi uomini eroticamente allegri» nei quali la fine della storia trova espressione nel totale esaurimento delle passioni *timotiche*, legate all'orgoglio, all'ira, al bisogno di riconoscimento che spinge a lottare al fine di riparare a ciò che si ritiene un torto o un'ingiustizia³⁴.

La schiuma e il Palazzo di cristallo sono due concetti-metafore distinti che illuminano la realtà sociale da angolature diverse e risultano quindi difficilmente integrabili rimanendo all'interno della stessa cornice esplicativa e rappresentativa, pur riportandoci due caratteri dell'epoca in cui viviamo che vanno tenuti entrambi in considerazione. La questione che emerge in conclusione riguarda il problema che questa saturazione e densità "schiumosa" comporti una mancanza di spazio sul piano politico ed esistenziale. E, in secondo luogo, la domanda se la saturazione sia indipendente dalle profonde disparità che caratterizzano il mondo contemporaneo o invece connessa e, in tal caso, in che misura funzioni da elemento funzionale o di resistenza. Possiamo chiederci se sia questo nesso tra inaccettabilità della situazione di asimmetria e percezione di mancanza di spazio ad aver portato i Moderni a cercarne di nuovo nell'utopia. Se quest'ultima per definizione non ha luogo, la richiesta di alterità spaziale, esistenziale e politica nel mondo post-moderno saturo dovrebbe rivolgersi invece a una dimensione concreta, a un qui collocato e non a un fantomatico altrove, e muovere da un'idea di valorizzazione delle sfere artificiali e sociali creatrici di condizioni e spazi di esistenza, piuttosto che da quella di una loro totale distruzione in direzione della liberazione di un ipotetico mondo della vita separato dai sistemi.

Seguendo Sloterdijk, è possibile abbozzare almeno due linee di fuga, collegate vicendevolmente. Innanzitutto, le sfere sono il tentativo di superare la *mancanza di spazio*

³³ Su questo aspetto cfr. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Cortina, Milano 2010; ID., *Lo psicoanalista e la città. L'inconscio e il discorso del capitalista*, Manifestolibri, Roma 2007. Partendo dalla lezione lacaniana, Recalcati chiarisce come il discorso del capitalista, attraverso l'offerta senza fine di *gadget*, costruisca l'illusione dell'oggetto del desiderio come incarnato nell'oggetto di godimento ovvero l'illusione che sia possibile, attraverso il consumo dell'oggetto di godimento, sanare la lesione o la mancanza costitutiva della realtà umana. Sul «discorso del capitalista» vedi J. LACAN, *Del discorso psicoanalitico*, in ID., *Lacan in Italia*, La Salamandra, Milano 1978.

³⁴ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Zornzerstreuung in der Ära der Mitte*, in ID., *Zorn und Zeit*, ed. cit., pp. 282-351; trad. it., *Dispersione dell'ira nell'era di mezzo*, in *Ira e tempo*, ed. cit., pp. 217-270. La citazione è tratta da p. 288; it. p. 222.

attraverso la localizzazione del globale e il superamento della scissione tra natura e società. C'è più spazio all'interno di una sfera auto-prodotta, dove sono garantite le condizioni per la sopravvivenza e lo sviluppo, che in un fantomatico Puro Fuori. Più precisamente, è possibile ricercare la possibilità di un'aggiunta, dell'apertura di uno spazio di azione o di modifica dello *status quo* nel richiamo all'*estensione locale*. Non si tratta tuttavia di contrapporre quest'ultima al globale come se si trattasse di un punto rispetto alla rete, ma di sottolineare l'asimmetria propria del locale in quanto luogo esistenziale (il corrispettivo spaziale della durata) e la sua incomprimibile dimensionalità.

D'altra parte, l'immunizzazione dell'esistenza non può più venir pensata con i mezzi della semplificazione ontologica della sintesi in una perfetta sfera omnicomprensiva (*in der glatten Allkegel*). Sloterdijk constata con favore che oggi né la religione né la metafisica siano ancora deputate ad occuparsi delle indecisioni e del senso ultimo della vita, attraverso semplificazioni che non sortivano altro effetto se non quello di placebo. La fine dell'epoca dell'unilateralismo così inteso va quindi di pari passo con la perdita di legittimità di qualsiasi sistema dei sistemi, che è per Luhmann il vero effetto del cosiddetto processo di secolarizzazione, inteso come processo di *Ausdifferenzierung*, di differenziazione funzionale tra diversi sistemi o sfere dell'agire nella società contemporanea³⁵. Sloterdijk, richiamandosi all'ontologia pluralistica di von Uexküll – secondo la quale gli esseri umani sono creature equipaggiate con una «primaria capacità espansiva», una capacità di «auto-difesa attraverso la creatività»³⁶ – si impegna nella sostituzione di una definizione metafisica e olistica della vita con una cibernetica. Se la vita opera costruendo una molteplicità senza fine di spazi, questo avviene «non soltanto perché ogni monade ha un suo proprio ambiente, ma soprattutto perché tutte sono incrociate con altre vite e sono composte da innumerevoli unità»³⁷. Riprendendo l'idea di Bruno Latour di un «parlamento delle cose», che riconosca i diritti e l'autonomia dell'oggetto³⁸, con il nome di schiuma si indica la volontà di instaurare una sorta di «repubblica degli spazi»³⁹. La schiuma, da un punto di vista sistemico, si configura come effetto di una produzione inflazionistica di senso, oramai sganciata persino da qualsiasi imperativo funzionale di tipo sociale. Al prezzo della ridondanza, essa può costituire il corrispettivo topologico di quelle pratiche di libertà attraverso le quali il soggetto possa elaborare se stesso in una molteplicità di direzioni differenti⁴⁰.

Se i rischi e le sfide della saturazione possono dunque essere affrontati attraverso una rinnovata sensibilità alla scala locale e alla dimensione dell'abitare e – in modo quasi paradossale – con la proliferazione di sfere, non bisogna tuttavia trascurare un ulteriore

³⁵ Cfr. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982; trad. it. S. Belardinelli, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

³⁶ P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., pp. 250ss.

³⁷ *Ibidem*, pp. 24-25.

³⁸ Cfr. B. LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris 1999.

³⁹ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume*, ed. cit., pp. 24-25.

⁴⁰ Cfr. ad esempio M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista di H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, in "Concordia. Revista internacional de filosofía", 6 (1984), pp. 99-116; ora in ID., *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 2001, p. 1546; trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in ID., *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 291.

elemento, derivante dalla comunicazione a distanza con i suoi effetti inibitori, che hanno come risultato anche quello di costruire un più complesso e comprensivo “principio di realtà”. L’etica della responsabilità scaturisce dal fatto che nella società contemporanea l’essere-coinvolto faccia parte della struttura stessa della soggettività, e si esplicita in una coscienza dell’ambiente e degli altri che oggi può e deve guidare la spontanea creazione di spazi, di strutture immunitarie, di soggettivazioni, guidando l’elaborazione di transfinite narrazioni collettive che aprano spazi al possibile oltre la fine della *Weltgeschichte*. Questo elemento di speranza è dovuto al riconoscimento di una razionalità della densità dovuta alla saturazione, che consiste nell’effetto di filtro, per cui una moltitudine di desideri, idee e iniziative vengono distillati in un resto che ha qualche possibilità di essere realizzato⁴¹. Potremmo pensare questo processo come una sublimazione collettiva, un’opera d’arte su grande scala – anche se del tutto insufficienti si rivelano a oggi gli strumenti atti a superare l’idiotismo di una produzione di senso puramente individualistica e autoreferenziale.

Tuttavia la saturazione non esaurisce il panorama della contemporaneità; come abbiamo visto essa di per sé non tende né all’uguaglianza né all’equità. L’esclusività, sostiene Sloterdijk, appartiene al progetto del Palazzo di cristallo in quanto tale. Esso è caratterizzato dall’esclusione sia all’interno che all’esterno, portando così a compimento una generalizzazione del concetto di *apartheid*, che passa dalla sua versione razzista a un complesso stato economico-culturale: esclusione attraverso spesso invisibili disuguaglianze economiche. Il Palazzo di cristallo si trova a essere un continente nel mare mondiale della miseria⁴². Per poter scorgere e giocare le *chances* positive di un clima che rischia facilmente di farsi asfissiante, è necessario superare le grandi disparità che, attraverso il predominio assoluto della sfera del profitto economico sulle altre e l’innalzamento di confini e barriere di tipo economico e politico, minacciano di soffocare l’elemento di libertà della proliferazione creativa delle diverse esistenze.

⁴¹ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, ed. cit., pp. 279-280; it. pp. 230-231.

⁴² Cfr. *ibidem*, pp. 301-309; it. pp. 246-252.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Maria Cristina Boscaggin è dottore in Scienze Pedagogiche

Carla Canullo è Professore Associato di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Macerata.

<http://docenti.unimc.it/docenti/carla-canullo>

Matteo Cestari è Ricercatore presso l'Università degli Studi di Torino, dove insegna Lingua giapponese e Religioni e filosofie dell'Asia Orientale.

http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti8/D075/D075_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT?id=179901

Simona Chiodo è Ricercatrice di Estetica presso il Politecnico di Milano.

http://www.dpa.polimi.it/index.php?id=96&tx_wfqbe_pi1%5BMAT%5D=010726

Daniela Ciaffi è architetto e dottore di ricerca in Pianificazione territoriale; collabora con il Politecnico di Torino.

https://didattica.polito.it/pls/portal30/sviluppo.scheda_pers_swas.show?m=4141

Dario Consoli è dottorando in Filosofia presso l'Università di Torino.

Maura Franchi è docente di Sociologia presso la Facoltà di Economia dell'Università di Parma.

<http://economia.unipr.it/DOCENTI/home.asp?id=148>

Alban Grosdidier è un fotografo e grafico.

<http://albangrosdidier.com/>

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Torino

http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT?id=182235

Federico Leoni insegna Storia e Fondamenti Antropologici della Psicoterapia presso l'I.R.P.A. – Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata.

<http://www.istitutoirpa.it/docenti/73-federico-leoni>

Pietro Marcenaro è Senatore della Repubblica e Presidente della Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani. È stato dirigente sindacale della Fiom-Cgil.

<http://www.pietromarcenaro.it/index.php>

Ugo Pozzoli è Consigliere Generale, responsabile per l'Europa e per l'Asia, dell'Istituto Missioni Consolata.

http://www.consolata.org/index.php?searchword=ugo%20pozzoli&searchphrase=all&Itemid=101&option=com_search

Michele Prandi è Professore Ordinario di Linguistica presso l'Università di Genova.

<http://prandi.apnetwork.it/>

Anna Regaldo lavora presso Università della Strada - Associazione Gruppo Abele Onlus come formatrice e progettista.

<http://www.gruppoabele.org/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/251>

Solène Réty studia marketing e organizzazione di eventi; è stata caporedattrice del "Citadine".

Jason Martin Wirth è Professore Associato di Filosofia all'Università di Seattle.

<http://www.seattleu.edu/artsci/philosophy/Default.aspx?id=3460>