

Massimo Bontempelli

In cammino verso la realtà

Alle soglie del XXI secolo il genere umano ha materializzato, e già notevolmente percorso, quel *sentiero della notte* da cui Parmenide, con il suo poema inaugurativo della filosofia greca, lo aveva messo in guardia ben due millenni e mezzo or sono. Parmenide aveva qualificato il *sentiero della notte* come sentiero che *non è*, non nel senso che non potesse apparire all'esistenza, o che non fosse transitabile, ma nel senso che sulla sua via, tracciata a partire da una volontà negatrice dell'essere, non sarebbe stato possibile percepire più nulla di reale.

L'uomo di oggi, infatti, inoltratosi nel *sentiero della notte*, non percepisce più nulla come intangibilmente vincolato alle condizioni del reciproco riconoscimento umano, e come inseparabile dal suo contesto trascendentale di significato, neppure nelle forme distorte delle rappresentazioni trascendenti e dell'educazione eteronoma. Tutto gli appare invece svincolabile: la persona può essere svincolata dal lavoro, il lavoro può essere svincolato dai diritti, la natura può essere svincolata da ogni sacralità, il comportamento umano può essere svincolato da ogni dovere, il bambino può essere svincolato dalla sua infanzia, e così via. Tutto gli appare decontestualizzabile: ogni cosa è vista come duttile a piacere a fronte della completa liceità arbitrarista e della illimitata potenza proceduralistica. Nulla, insomma, gli appare più reale.

Parmenide aveva preavvertito l'Occidente, con il suo poema, che un sentiero simile sarebbe stato del tutto privo di saggezza, perché avrebbe tolto al sapere ogni oggettività, in quanto il linguaggio pensante non può esprimere altra oggettività che quella dell'essere, e perché avrebbe impedito ogni trasmissione educativa, in quanto, egli disse, *non si può educare attraverso la negazione dell'essere*.

La civiltà stessa, dunque, viene progressivamente cancellata sulla via del *sentiero della notte*. Oggi abbiamo davanti agli occhi molteplici segni di questa cancellazione: masse senza un lavoro da cui poter trarre i mezzi per un'esistenza minimamente dignitosa; lavoro privato di ogni diritto; ambiente naturale inquinato fino alla prospettiva del collasso ecologico del pianeta; diffusione su vastissima scala di pratiche di segregazione e di tortura; sfruttamento e brutalizzazione di settori dell'infanzia; sempre più estese ed impunte accumulazioni di ricchezza per via criminale; scomparsa crescente di ogni senso morale.

Tutti questi elementi, ed altri che potrebbero venire aggiunti, sono manifestazioni evidenti di una *perdita di realtà* da parte del genere umano, ma nessuno di essi rappresenta la radice storica di questa via di allontanamento dalla realtà che è stata imboccata. Lo si può intuire anche dal fatto che i gruppi nati per contrastare tali elementi singolarmente presi (ad esempio forze neocomuniste e neokeynesiane in difesa del lavoro, gruppi ecologisti ed animalisti in difesa della natura, organizzazioni in difesa della legalità, e via dicendo), non soltanto non hanno mutato il panorama complessivo, ma hanno rivelato spiccate tendenze all'adattamento compromissorio.

D'altra parte, per concepire un'uscita dal *sentiero della notte*, ovvero per individuare un varco nell'attuale orizzonte storico nichilistico, è assolutamente indispensabile identificare la dinamica storica che ha materializzato quel sentiero, che ha chiuso il nostro orizzonte. Senza andare con il pensiero a questa radice, infatti, non è possibile

capire quali settori ed ambiti dell'attuale esperienza umana ne siano i germogli, e siano perciò intrinsecamente ontooccultanti. Ma se non si capiscono le zone ormai ontooccultanti dell'esperienza, non si può neanche capire attraverso quali esperienze sia oggi possibile manifestare la realtà, e costruire quindi un cammino di uscita dalla derealizzazione umana del *sentiero della notte*.

Il vero elemento fondamentale, dunque, della perdita di realtà da parte del nostro tempo storico, è la completa autonomizzazione dal restante tessuto sociale, e la totale preminenza su di esso, di una sfera economica costituitasi come meccanismo automatico di accumulazione, senza alcuna finalità esterna, di pure quantità di valore di scambio.

Questo meccanismo economico è storicamente diventato, su scala planetaria, assolutamente rigido nella sua logica di funzionamento, assolutamente dominante sull'intero spettro delle relazioni umane, ed assolutamente autoreferenziale nel suo sviluppo. La sua assoluta autoreferenzialità, espressione della sua teologia puramente immanente e puramente quantitativa, costituisce il suo isolamento da ogni vincolo di sostanzialità e di azione reciproca nelle relazioni umane, e la sua decontestualizzazione da ogni necessità morale e da ogni significato di libertà, ovvero costituisce la sua *assoluta irrealtà*. La sua assoluta dominanza sociale relativizza, rispetto ad esso, tutto ciò che gli è esterno, cioè l'intero contenuto dell'umanità dell'uomo. Questo significa che l'intero contenuto dell'umanità dell'uomo subisce una pressione costante a rendersi illimitatamente flessibile e transitorio rispetto al funzionamento del meccanismo economico, vale a dire a rendersi *totalmente irreali*. Ecco perché la radice storica del progressivo allontanamento dalla realtà del genere umano contemporaneo sta nella progressiva diffusione e penetrazione sociale del meccanismo economico di cui si è detto, puramente quantitativo ed autoreferenziale.

Se vogliamo dunque tornare alla realtà, che è quanto dire alla saggezza ed alla civiltà, dobbiamo costruire esperienze vincolate alle condizioni di umanità dell'uomo, e contestualizzate nella sua necessità morale, ovvero esperienze che non siano dettate dal meccanismo economico autoreferenziale. Tali esperienze non possono essere oggi di natura economica, perché l'economia attuale della società è completamente diversa da quella di altre epoche, essendo costituita da un unico meccanismo, che la rende una sfera separata della società e la determina passivamente.

Muoversi in una sfera economica così costituita significa perciò necessariamente cooperare alla derealizzazione dell'uomo.

Una semplice scelta di comodità come quella, ad esempio, di aprire un conto in banca, rappresenta un contributo al funzionamento del polmone finanziario dell'attuale meccanismo economico, e dunque ai suoi effetti di derealizzazione umana. Una innocente attività di sostentamento come quella, ad esempio, di fare una spesa ad un supermercato, innocente non è, perché offre un sostegno di domanda monetaria alle produzioni di cui si alimenta l'attuale meccanismo economico.

Naturalmente non si può vivere nel mondo di oggi senza avvalersi almeno di qualche servizio delle banche, e senza acquistare le merci della produzione capitalistica, in quanto la penetrazione sociale del meccanismo economico attuale è diventata tale da rendere la vita pratica odierna completamente dipendente da esso. Occorre però aver chiaro che, ogni volta che usiamo per i nostri scopi, e non possiamo non farlo di continuo, il meccanismo economico, ne siamo in effetti soprattutto usati, e veniamo costretti a pagare il nostro tributo agli attuali processi di derealizzazione dell'uomo. Ciò significa che il presupposto di un nuovo cammino verso la realtà è, per quanto personalmente ci riguarda, quello di non avere scopi economici che non siano mezzi direttamente funzionali ad altri precisi scopi non economici.

Possiamo allora anche tenere un conto in banca, pur sapendo che in tal modo contribuiamo a far funzionare un meccanismo economico derealizzante, se il nostro

scopo è quello di avere un minimo di tranquillità di vita, e di risparmiare le troppe attenzioni che ci sarebbero necessarie tenendo sempre in casa tutto il denaro che guadagniamo. Se però, per continuare nell'esempio iniziato, la gestione più lucrativa possibile del nostro risparmio bancario ci diventa un fine in sé, al quale dedichiamo tempo, preoccupazione ed energie, allora la realtà si è occultata in noi, e, se anche vogliamo presentarci come anticapitalisti, questa presentazione non sarà vera.

Non si tratta minimamente, si capisca bene, della proposta di un ideale ascetico o francescano. È sano, e fa parte della nostra più autentica realtà di esseri umani, il desiderio di godere per quanto possibile della nostra vita, anche usando i mezzi economici a ciò necessari. Si tratta invece di essere consapevoli che l'economia, non in assoluto, non in quanto tale, ma come *economia capitalistica contemporanea*, è la sfera avvelenata ed avvelenante della vita collettiva, da cui il nostro godimento può venire facilmente distorto nel suo senso umano, e diventare bramosia inappagata, avidità insaziabile, ascesi competitiva.

Una saggezza di vita elementare, anche se assente nell'odierna follia collettiva, suggerisce quindi di farsi coinvolgere nella minore misura possibile compatibile con la tranquillità e la sicurezza personale nella sfera economica, rinunciando, quando ciò non risulti troppo dannoso, alla corsa al guadagno monetario, non per disprezzo dei beni materiali, di cui sarebbe bene procurarsi il godimento, ma per rispetto della propria interiore realtà.

Il meccanismo economico che domina la nostra vita collettiva, tuttavia, è una potenza sociale il cui insensato automatismo accumulatorio di pure quantità non è minimamente scalfito da una semplice saggezza individuale di vita. Infatti una potenza spontanea della società non può essere deviata dalla spontaneità del suo sviluppo se non sul suo terreno medesimo, che è quello della società.

L'immaginario occidentale, a partire dall'epoca della rivoluzione francese (se prescindiamo da esperienze storicamente remote come quelle delle repubbliche antiche), ha attribuito ad un livello specifico della società, costituito come sfera politica, legittimazione e capacità effettiva di indirizzare lo svolgimento della vita collettiva, piegandone le potenze spontanee ai suoi obiettivi ideali di trasformazione.

Quando perciò l'economia capitalistica è stata sfidata sul terreno della società, la sfida di cui è stata oggetto, e che ha preso il nome di comunismo, è stata una sfida essenzialmente politica. Come è ben noto, la sfida è andata completamente perduta, essendo finita con la dissoluzione del comunismo storico novecentesco prima ancora che fosse terminato il secolo. Per l'esattezza, anzi, il comunismo, più che aver perduto la sua guerra contro il capitalismo, non è neppure arrivato a combatterla, ad eccezione di brevissimi periodi, se non nell'apparenza ideologica (apparenza che non è sinonimo di evanescenza storica, perché è stata produttiva di storia effettiva, nella quale però l'economia capitalistica non è stata davvero minacciata nella sua sopravvivenza).

La proiezione rivoluzionaria mondiale dell'*Ottobre* è durata infatti soltanto pochi anni, dopo i quali il comunismo non è stato concretamente altro che la riorganizzazione su basi collettivistiche delle nazioni dell'Unione sovietica, e un insieme di lotte per la democratizzazione del capitalismo e la copertura esterna degli interessi statuali dell'Unione sovietica. La residua competizione del comunismo con il capitalismo si è quindi progressivamente spostata sul terreno dello sviluppo della produzione quantitativa e della potenza tecnica, vale a dire sul terreno stesso del capitalismo. L'effetto inevitabile di questa tendenza è stato, nei paesi ad economia capitalistica, la progressiva penetrazione della produzione di merci anche in ambiti sociali che ne avevano originariamente rappresentato un contrappeso, e là dove si era creata un'economia collettivistica, la progressiva erosione delle specificità di questa economia.

Così, alla fine del XX secolo, la produzione di merci, generalizzandosi, ha disattivato tutte le leve di comando politico sulla società. Essa è infatti espressione di un meccanismo economico automatico ed autoreferenziale, che non lascia determinare da altro da sé ciò che sussume sotto di sé.

A questo punto, la posta della competizione tra i partiti politici non può più essere la direzione dello svolgimento della vita collettiva, in quanto questa direzione è diventata un effetto automatico del meccanismo economico autoreferenziale, ed è dunque destinata a rimanere la stessa quale che sia il partito vincitore. La posta effettiva che rimane in giuoco è il controllo delle quote di potere amministrativo che il meccanismo economico lascia fuori di se stesso, come condizioni esterne del suo funzionamento. Una volta coinvolti in questa posta, i partiti politici cessano di essere politici, e diventano semplicemente amministrativi, in quanto il loro successo nella reciproca competizione dipende dal loro non aver più obiettivi realmente politici. Gli indicatori del loro successo sono infatti i mezzi pubblici e i consensi sociali necessari, nel quadro istituzionale della loro competizione, alla conquista del potere amministrativo di sostegno esterno al meccanismo economico dominante, che essi hanno mostrato di saper mobilitare a loro vantaggio.

I partiti in grado di gestire un simile potere negli odierni Stati depoliticizzati sono quelli che hanno integralmente introiettato nel loro agire tali indicatori come criteri esclusivi di scelta pratica. Essi, distribuiti in Occidente nei due poli di destra e sinistra, tra i quali non esistono più neppur minime differenze realmente politiche, ma soltanto residue differenziazioni di stile, cultura e provenienza, sono diventati tali in quanto hanno totalmente accettato la dominanza assoluta del meccanismo economico autoreferenziale. L'assoluto squallore intellettuale e morale di pressoché tutti i loro esponenti, privi del benché minimo distanziamento ideale dai fatti e dai poteri in cui si trovano immersi, e di qualsiasi contenuto umano al di là dei copioni che recitano, non è un cattivo scherzo della sorte, ma è l'effetto necessario di dinamiche ancora politiche per tradizione istituzionale e forma esteriore, alle quali non corrispondono più, però, finalità e prospettive di natura effettivamente politica.

Una volta che si sia compreso come questo statuto della competizione per i poteri istituzionali sia il risultato niente meno che dell'intera storia del XX secolo, non ci si può illudere che ad esso si sottraggono in maniera significativa quelle forze minoritarie che nei vari paesi continuano a tener vivo un discorso critico nei confronti del meccanismo economico. Nella misura, infatti, in cui esse danno vita ad organizzazioni finalizzate ad avere un peso istituzionale, vengono ad essere di fatto costrette a pratiche amministrative, rispetto alle quali il loro discorso propriamente politico rimane una proclamazione ineffettuale di esigenze di principio.

La competizione per la conquista dei poteri istituzionali, una volta che essi sono stati privati di effettivo comando politico per effetto della generalizzazione sociale della produzione di merci, si è infatti omologata per tutti alla competizione per la conquista dei mercati. Essa non può venire condotta, cioè, se non mediante la disponibilità di specifiche risorse e di specifiche tecniche. Occorrono, in altri termini, tanto nella competizione per i poteri istituzionali quanto in quella per i mercati (che non va immaginata in maniera scolastica come concorrenza di puri prezzi e costi), strumenti di pressione sociale, poteri di ricatto, sistemi di alleanze, competenze professionali, metodi di organizzazione, tecniche di comunicazione.

Qualunque partito, perciò, anche in linea di principio ostile al meccanismo economico autoreferenziale, quando è volto ad ottenere peso istituzionale, diventa una ditta che investe risorse e tecniche amministrative, e che fattura mezzi e consensi sociali necessari per acquisire e gestire i poteri riamasti esterni al meccanismo economico. Questo suo fatturato è il suo indicatore di successo, che spinge sempre i suoi militan-

ti a subordinare i principi ideali alle esigenze pratiche di consolidamento della loro organizzazione, oppure li emargina dalla loro organizzazione stessa. Perciò, persino le organizzazioni partitiche che si pensano come rivoluzionarie non sono politiche che in maniera astrattamente ideologica, e selezionano i loro militanti non come veri militanti politici, ma come quadri amministrativi di piccoli apparati minoritari.

Se un partito volesse diventare realmente politico, dovrebbe proporsi di incarnare antropologicamente un'attività capillare di contrasto del meccanismo economico autoreferenziale, rifiutando la separatezza compromissoria del professionismo partitico, nonché ogni metodo e tecnica funzionali agli indicatori istituzionali di successo.

Dovrebbe cioè porsi come *partito-progetto* anziché *partito-organizzazione*, con un progetto fondato culturalmente e non ritagliato negli spazi istituzionali, e con una logica di azione ideale e non di appartenenza organizzativa.

Qualsiasi dirigente di partito rifiuterebbe però queste condizioni come sommanente impolitiche e del tutto suicide, e, da un certo punto di vista, non avrebbe torto su questo secondo punto: una reale politica, oggi, può essere solo di testimonianza per il futuro, ma non è compatibile con un peso istituzionale, in quanto le istituzioni pubbliche non funzionano più come istituzioni politiche.

La conclusione obbligata dell'insieme di queste riflessioni è che pensare, oggi, di poter sconfiggere il dominio sociale del meccanismo economico mediante una sfida politica, è pura illusione, in quanto è storicamente scomparso addirittura il terreno di una simile possibile sfida, ovvero il livello politico con i caratteri e i poteri assunti dal tempo della rivoluzione francese. Ciò che oggi continuiamo a chiamare politica non ne ha conservato altro che l'involucro di denominazioni e di simbologie, perdendone la sostanza. La militanza politica non è più sul serio politica. Può svolgere servizi socialmente utili, *ma non può aprire varchi storici*.

Altrettanto illusorio, però, è il pensare che il meccanismo economico autoreferenziale possa venire sconfitto, al di fuori della sfera politica, dall'antagonismo dei soggetti sociali più danneggiati dal suo modo di funzionare.

In altri tempi la classe operaia è stata identificata come soggetto sociale destinato dalla sua collocazione produttiva a rovesciare il modo di produzione capitalistico, e ad instaurare sulle sue ceneri un nuovo modo di produzione economica. Successivamente altri gruppi sociali sono stati identificati come soggetti potenzialmente anticapitalistici, oppure si è pensato a soggetti anticapitalistici costituiti dalla fusione di diversi spezzoni sociali.

Oggi siamo in grado di capire come non si tratti che di leggende. Il meccanismo economico autoreferenziale è infatti invulnerabile ad attacchi di forze collettive, non tanto perché abbia la forza di respingerli, quanto piuttosto perché il suo stesso funzionamento impedisce la formazione di unità collettive in grado di concepirli. Si tratta infatti di un funzionamento che, ad ogni livello sociale, separa e frammenta mansioni, competenze, interessi e contenuti mentali, così da non contemplare neppure l'esistenza di soggetti collettivi, vale a dire di raggruppamenti i cui membri siano unificati dalle medesime percezioni della loro collocazione tra gli altri e dai medesimi progetti pratici. Certo, negli ultimi due secoli classe borghese e classe operaia sono stati due soggetti sociali storicamente attivi. Oggi siamo però in grado di capire come, contrariamente a quanto aveva pensato Marx, la loro soggettività non nascesse dalla dinamica del meccanismo economico in cui erano inserite, ma fosse invece radicata nell'anteriore tradizione storica. Borghesi e proletari, cioè, si sono costituiti come soggetti nel capitalismo non in virtù del capitalismo, ma facendo interagire con il loro inserimento nel capitalismo l'eredità sociale e culturale di cui erano portatori.

Il meccanismo economico contemporaneo come tale forma non soggetti collettivi, ma *agenti singolarizzati* del suo funzionamento, che, privi di una comune cultura,

possono dar luogo esclusivamente a meri aggregati sociali distribuiti attorno ai ruoli del sistema economico.

Una volta che, per effetto dello sviluppo storico del XX secolo, il meccanismo economico è divenuto coestensivo dello spazio sociale, le classi sociali non sono dunque più altro che simili aggregati. Esse prendono ad esprimersi soltanto come gruppi di interesse, che cercano di trarre vantaggio dal funzionamento del meccanismo economico in contrasto reciproco, senza in alcun caso contrastare, per mancanza assoluta di identità contrapposta, il meccanismo economico in quanto tale.

Ogni forma di rappresentanza sindacale, sociale o professionale, dunque, per quanto utile a tutelare legittimi interessi o ad evitare di subire per lo meno alcuni soprusi, non ha oggi la neppur minima tendenza a rompere argini storici e ad aprire nuovi percorsi sociali.

Il meccanismo economico autoreferenziale che domina la nostra vita collettiva è dunque una potenza sociale invulnerabile da qualsiasi altra forza collettiva. Una simile asserzione sembra a prima vista equivalente ad una dichiarazione di fine della storia nel capitalismo. Invece non lo è affatto, poiché l'impossibilità che il meccanismo economico autoreferenziale sia vulnerato da altre forze collettive non significa che il terreno della esistenza collettiva, sociale, sia il terreno della sua indistruttibilità.

Al contrario, su quel terreno esso è vulnerabilissimo, non però da altre forze, bensì dalla sua stessa natura. Il capitalismo, cioè, è stato sorretto dallo sviluppo storico finché ha rappresentato una parte soltanto, per quanto cospicua, della riproduzione sociale. Ma oggi, che la produzione capitalistica ha finito per coincidere con la riproduzione sociale, e che esso non può trarre elementi di sostegno e reti di sicurezza da strutture di relazione sociale di altra natura, il capitalismo è più vicino che mai alla sua distruzione.

La teologia puramente immanente e puramente quantitativa del meccanismo economico si esprime, a questo punto, come sproporzione strutturale tra la quantità di capitale da esso accumulato e la quantità di forza lavoro redditiziamente utilizzabile per l'ulteriore accumulazione. Ciò porta, da un lato, alla dilatazione progressiva degli investimenti puramente speculativi, in cui il denaro è una merce, quotata su mercati speciali, che genera altro denaro senza passare attraverso la produzione, e, dall'altro lato, alla contrazione progressiva dei redditi distribuiti attraverso il lavoro. Di conseguenza il funzionamento del meccanismo economico appare compromesso, in una certa prospettiva temporale, sia dalla insufficienza della domanda globale ad alimentare l'accumulazione del plusvalore, sia dalla ricaduta della montagna di denaro puramente finanziario sull'economia reale.

Fino ad oggi il meccanismo economico autoreferenziale ha funzionato in maniera sufficiente per assicurare una regolare, per quanto ingiusta, distribuzione di beni all'interno dello spazio sociale globale da esso dominato. Quando però il suo funzionamento sarà, per effetto della sua teleologia puramente immanente e puramente quantitativa, anche solo parzialmente compromesso, gli effetti economicamente e socialmente distruttivi della sua disfunzionalità riveleranno una intensità ed una cumulatività senza precedenti nelle disfunzionalità sistematiche delle altre epoche della storia.

Non dobbiamo dimenticare, infatti, che l'attuale meccanismo economico funziona in isolamento completo da qualsiasi vincolo relativo al restante tessuto sociale. Ciò gli garantisce l'enorme forza propulsiva, senza precedenti nella storia umana, che esso possiede nell'accumulazione quantitativa, ma rappresenta anche, in prospettiva, un fattore di estrema vulnerabilità. L'assenza di vincoli, infatti, è assenza di sostegni esterni, reti di protezione, elementi di sussidiarietà. La mancanza, ad esempio, di qualsiasi vincolo del meccanismo economico alle motivazioni autonome della

persona umana, significa che il suo funzionamento, qualora si inceppi il suo automatismo, non può essere rimesso in movimento dalla libera attività soggettiva. Già oggi il funzionamento del meccanismo economico presenta qualche smagliatura a causa dell'asocialità, della demotivazione e dell'irresponsabilità che crea nei suoi agenti.

Non dobbiamo dimenticare, neppure, che lo spazio sociale globale, dominato dal meccanismo economico, non ha più, rispetto ad esso, la minima autonomia di autoriproduzione materiale. Ciò significa che ogni disfunzionalità del meccanismo economico è destinata a ricadere su di esso con un impatto destrutturante senza precedenti in altre epoche, quando al modo di produzione dominate si affiancavano altri diversi segmenti di produzione sociale e forme autonome di economia di sussistenza. E significa anche che il meccanismo economico non può attingere risorse sociali di alcun genere al suo esterno.

Lo scenario che ci attende nel XXI secolo è dunque quello di un meccanismo economico che, dopo aver instaurato il suo dominio totalitario nello spazio sociale, va incontro, come conseguenza esclusiva della sua intrinseca natura, divenuta compiutamente operante proprio grazie al suo raggiunto dominio totalitario, ad una disfunzionalità socialmente devastante, senza che nel frattempo si siano minimamente formate, né per via politica né per via direttamente sociale, modalità diverse di relazione produttiva. Si tratta di uno scenario completamente diverso da quello della dissoluzione del precedente sistema, di tipo feudale, di organizzazione della società. Dentro quel sistema, infatti, e prima che si dissolvesse, erano già germinati i più moderni rapporti di produzione destinati a sostituirlo. La fuoriuscita dal sistema feudale si manifestò perciò come progresso storico verso una produzione più capace di rispondere ai bisogni economici e sociali allora maturati.

Lo scenario che ci attende nel XXI secolo, tuttavia, non è storicamente del tutto inedito. Pensiamo, infatti, all'ultima fioritura della civiltà antica mediterranea nel VI secolo d. C., con i regni di Clodoveo, di Teodorico, di Ilderico, di Atanagildo e Leovigildo: i rapporti di produzione schiavistici, che vi avevano trovato una diffusione sociale più larga che in passato, e tutta quanta la loro sovrastruttura istituzionale e culturale, crollarono rovinosamente, a seconda dei luoghi, tra il VI e l'VII secolo, lasciando sul terreno un pauroso regresso civile, un generale analfabetismo e un imbarbarimento dei costumi. Lo storico ha quasi l'impressione, studiando l'Europa del VII secolo d.C., che l'umanità abbia ricominciato da capo il suo cammino da una nuova primitività, dopo aver interamente perduto il grandissimo patrimonio civile e culturale ereditato dal mondo antico.

Come possiamo allora metterci in cammino verso la realtà, se viviamo al presente sotto il dominio totalitario di un meccanismo economico che produce la *derealizzazione dell'uomo*, e se la prospettiva futura del disfacimento di quel meccanismo non è una prospettiva liberatoria di un avanzamento sociale, ma è la prospettiva del disfacimento stesso del tessuto sociale, e quindi di una ancor più terribile barbarie?

Una risposta può essere data soltanto sulla base del *concetto di realtà* che è stato fin qui elaborato: quando l'epoca in cui si vive non lascia esprimere la realtà a ben definiti percorsi storico-sociali, l'imperativo, per conservare dignità umana e *non lasciarsi invecchiare dalla morte*, è quello di *costruire esperienze di riconoscimento e di manifestazione della realtà*.

Tali esperienze, infatti, anche se non si collocano sul piano della determinazione dell'assetto globale della società, hanno un duplice valore storico. Valgono come mattoni, o, se vogliamo, come pietruzze, per la costruzione degli edifici del futuro, anche se non concorrono a determinarne il piano architettonico.

Pensiamo, ad esempio, a come le esperienze umanamente più significative del monachesimo cristiano sorto sull'orlo del collasso della civiltà antica, siano servite, al di fuori di ogni intenzione o previsione originaria, alla ricomposizione successiva di un tessuto sociale non più degradato dalla schiavitù.

Ebbene: il futuro di nuove barbarie che seguirà al collasso dell'attuale meccanismo economico autoreferenziale, e che non è evitabile da alcun possibile percorso politico, o sociale o economico oggi progettabile, avrà bisogno, in maniere assolutamente non controllabili né prevedibili, delle *esperienze di riconoscimento e di manifestazione della realtà* che avremo saputo nel frattempo costruire.

C'è cioè bisogno, in questo momento di terribile degradazione della civiltà, di costruzioni, ancora storicamente sotterranee, culturali, morali e di reciprocità relazionale, la cui funzione sia analoga a quelle degli antichi monaci.

Questo valore delle *esperienze espressive di realtà* consegue, si è detto, dal concetto stesso di realtà.

La realtà, infatti, come sappiamo, non è la semplice esistenza, ma è *l'esistenza che si iscrive nelle condizioni dell'azione reciproca tra gli esseri umani*, diventando così *sostanza possibile del loro mutuo riconoscimento*. Essa, perciò, è, in quanto tale, ciò che continua a risuonare entro qualsiasi sua negazione, e che è in grado di ripresentarsi oltre qualsiasi suo oscuramento.

Ciò che facciamo di reale è dunque *un essere per sempre* (ovvero *un essere nel senso filosofico* del termine), non perché duri empiricamente a tempo indeterminato, o perché abbia effetti pratici a distanze temporali illimitate, ma *perché è riconoscibile come essere in qualsiasi prospettiva*, comunque differenziata, che si mantenga *in contatto con le condizioni del suo essere umana*.

Fare qualcosa di *reale*, e non di *semplicemente esistente*, tra gli esseri umani, può venire paragonato al tracciare segni grafici rappresentativi di suoni che formano parole dotate di significato, anziché semplici scarabocchi insignificanti, tra parlanti compartecipi di una stessa lingua e di uno stesso alfabeto. Tali segni costituiscono allora un testo che, quand'anche temporaneamente non sia letto, o sia addirittura cancellato per la distruzione del materiale scrittorio su cui è stato tracciato, può sempre in linea di principio essere riscritto, ed essere letto e compreso da qualunque destinatario altro dallo scrivente.

Allo stesso modo, *ciò che è reale è ciò che può sempre in linea di principio essere ricostituito nel suo significato*, ed *inteso nel suo valore*, al di là di ogni distruzione, anche irreversibile, del contenuto empirico in cui si è originariamente incarnato, ed al di là di ogni oscuramento, per quanto lungo, della sua comprensione.

Ma le esperienze di riconoscimento e di manifestazione della realtà hanno, come si è detto, anche un altro valore oltre questo. Valgono, infatti, anche già da subito, in riferimento all'oro stesso presente, pur se il contesto storico di questo presente è derealizzante, per l'orizzonte di senso di cui sono in grado di dotarlo, proprio per la loro riconoscibilità nella prospettiva futura. Allo stesso modo, per tornare all'esempio della scrittura, un testo che, tra parlanti compartecipi di una stessa lingua e di uno stesso alfabeto, può per principio essere letto e compreso da chiunque in ogni futuro, e può sempre essere riscritto per essere letto e compreso in futuro, proprio per questo ha già un significato *metaindividuale* per il suo scrivente *già nel momento in cui lo scrive*, prima ancora che abbia raggiunto anche un solo destinatario esterno.

Esperienze di riconoscimento e di manifestazione della realtà sono dunque in quanto tali *significato e valore*, e quindi, per loro intrinseca natura, varchi attraverso un orizzonte storico reso privo di significato e di valore dal meccanismo economico autoreferenziale che lo ha costituito.

Ma come identificare concretamente tali esperienze? E come possono essere davvero tali, cioè *espressive di realtà*, se non sono in grado di costituirsi come percorsi storici della socialità, a causa di quel che sono oggi diventate le forme globali (economiche, politiche, sindacali) della socialità, e se, d'altra parte, la realtà, in quanto azione reciproca, può avere luogo esclusivamente nella socialità?

La risposta a questa seconda domanda indica la risposta anche alla prima. Oggi, certamente, per le ragioni che abbiamo cercato di spiegare in questo ultimo capitolo, non è possibile agire in maniera realmente trasformativa e progettuale sul piano della universalità sociale, della storia globale, della politica. L'unico agire sensato rimane quindi quello di ambito ristretto, delle piccole storie particolari, delle cerchie solidali. Ma, proprio per la sua separatezza dall'universalità sociale, questo agire rischia, anche quando è compiuto con le migliori intenzioni, di risultare controproducente come testimonianza antropologica di realtà. I tempi sono davvero cambiati.

Quando l'Europa era sotto il tallone nazifascista, l'adesione fattiva alla Resistenza era di per sé bastante, indipendentemente dai percorsi interiori che l'avevano soggettivamente generata, a manifestare realtà. Oggi è tutto diverso.

Le lesioni più oltraggiose all'umanità dell'uomo, talora non meno gravi di quelle dell'epoca nazista (si pensi all'orrore della schiavitù infantile sul lavoro, o all'asportazione coatta di organi ai poveri dell'America latina per alimentare i trapianti nelle cliniche di lusso statunitensi, o alle contaminazioni sperimentali di popolazioni ignare per esigenze militari o economiche), avvengono tramite meccanismi impersonali che non mettono in pubblica luce l'oggettiva malvagità dei loro diretti o indiretti promotori. Coloro che dirigono questa società appaiono perciò rispettabili: i membri dell'oligarchia finanziaria e imprenditoriale che per pura avidità di denaro e di potere seguono inflessibilmente la logica di un meccanismo economico disumanizzante, i capi politici che ne sono i manutengoli amministrativi, e i capi militari che gestiscono il braccio armato del meccanismo economico, non appaiono affatto al senso comune criminali quali in realtà sono.

Ma allora le pratiche che in ambiti ristretti sono ispirate da logiche diverse, di solidarietà invece che di avidità, di servizio anziché di potere, anche se animate da intenzioni in certi casi magari soggettivamente più nobili di quelle che spinsero alcuni a prendere le armi contro il nazifascismo, rischiano di avallare il meccanismo disumanizzante, retrocedendo lo a puro sfondo indeterminato e non questionabile, proprio con il loro illuminare esclusivamente la scena del residuo di carità e di disinteresse ancora possibile.

Occorre allora essere chiari: il sant'uomo che non addita alla riprovazione morale coloro che gestiscono il potere secondo la logica di questo sistema economico e cosiddetto politico, e che si presta a ruoli di collaborazione con questo potere, e di legittimazione della sua immagine, è anch'egli, sia pure ovviamente in maniera minore, moralmente riprovabile.

Queste osservazioni, apparentemente soltanto etiche, si richiamano invece ad una fondamentale verità ontologica, che costituisce poi la risposta alla seconda delle due domande che erano state poste: le esperienze di riconoscimento e di manifestazione della realtà non possono avvenire, oggi, che in ambiti ristretti, in piccole storie particolari, ad esempio, di scambi non mercantili, di esercizio non egoistico di professionalità, di creazione artistica, di sodalizio amicale, e via dicendo, ma non possono essere tali, cioè esperienze di riconoscimento e di manifestazione di realtà, se non sono mentalmente costruite nel luogo dell'universalità sociale, della storia globale, della politica.

La realtà trasparente, insomma, non già quando si agisce sul piano della universalità, piano che oggi non consente, oltre l'essere usati dal meccanismo economico, altro

che conati impotenti, ma *quando si agisce sul piano della particolarità pensando su quello della universalità*. Se riusciamo, cioè, a non svincolare mai la nostra riflessione teorica dalla sfera dell'universalità storico-politica, ma per proiettarci eticamente soltanto in una nostra cerchia particolare di esperienza, allora facciamo l'unica cosa sensata che possiamo fare dentro il *sentiero della notte*, ovvero testimoniare antropologicamente la realtà, rappresentandovi così sia pur minuscoli varchi viventi oltre di esso.

Agire in una cerchia particolare e ridotta di esperienza, non però per inclinazione immediata ed arbitraria, ma per aver compreso l'impraticabilità di una trasformazione perseguita, nel contesto attuale, dentro le grandi vie dell'economia, della politica e dei movimenti sociali, e continuando comunque a pensare la stessa cerchia particolare e ridotta sul piano dell'universalità storico-politica (ciò che esige a sua volta una lettura della storia con categorie trascendentali, e un intendimento della politica alla luce di una tradizione oggi effettivamente estinta), significa poter dare a quell'agire un contenuto di realtà che la coscienza mentalmente limitata all'ambito ristretto della sua sfera d'azione non troverebbe in se stessa.

Pensare una cerchia particolare di esperienza attraverso la comprensione dell'universalità sociale è infatti l'unico modo per capire, ad esempio, che la cura non egoistica di cui possiamo far dono al nostro prossimo non ha molto valore se non è prestata in un contesto di resistenza alla tecnicizzazione ed alla mercificazione delle pratiche di vita. Un paragone può aiutare a cogliere il senso di quel che intendiamo dire.

Proviamo dunque ad immaginare un esercito di occupazione che voglia sterminare la popolazione di un territorio occupato. Esso piazza alcuni pezzi di artiglieria sulle alture che dominano una vallata da cui comincia a far piovere fuoco sui valligiani. Qualche brava persona comincia a prodigarsi nella cura dei feriti, raccogliendo anche bende e medicinali, ma stranamente senza la minima intenzione di cercare un modo per scacciare l'artiglieria nemica, e senza addirittura neppure pensare alla necessità sia di scavare rifugi ed edificare ripari, sia di avvertire la popolazione della traiettoria dei proiettili, e tenervela lontana. Ora è evidente che brave persone di tal genere non farebbero alcun bene, e dovrebbero anzi venire considerate piuttosto folli, perché la loro cura dei feriti sarebbe del tutto inutile, in quanto costoro, non appena curati, sarebbero uccisi nel luogo stesso di cura, esposto senza protezione ai proiettili nemici. Le brave persone stesse si troverebbero presto morte.

Ebbene: *la storia umana e ormai occupata da qualcosa di simile ad un esercito che è nemico del suo carattere umano*. Questo esercito è il meccanismo economico autoreferenziale. Esso è volto a sterminare ogni aspetto del genere umano ancora radicato nella sua autentica realtà. L'artiglieria di cui si avvale è la pura accumulazione quantitativa di valore di scambio, che depaupera l'uomo della sua realtà. I proiettili sparati da questa artiglieria sono le innovazioni tecnologiche e gli scambi mercantili. Le brave persone capaci di attenzione e cura per i loro simili in cui hanno l'occasione di imbattersi, ma che sono ignare, o comunque non si preoccupano, della occupazione della storia da parte di un meccanismo economico disumanizzante, e non invocano ripari contro i proiettili che la sua potenza accumulativa spara quotidianamente contro l'umanità dell'uomo, anzi addirittura talvolta non avvertono neppure di tenersi lontani dalle loro traiettorie, non sono brave come sembrano. Sono, piuttosto, persone un po' sceme, che non proteggono gli altri *dal loro morire alla realtà umana*, perché ne sono esse stesse morte.

Chi agisce invece bensì in una sfera ristretta, *ma pensandola attraverso la comprensione dell'universalità sociale*, sa di non poter fare esperienze espressive di realtà senza testimoniare una resistenza umana al meccanismo economico autoreferenziale.

Quella di *resistenza* deve tornare ad essere una parola chiave, come al tempo del nazifascismo. Certo, tutto è molto diverso da allora. Da qualche lato in meglio, perché la resistenza di oggi non richiede il sacrificio della vita fisica, per lo meno non tra la popolazione integrata in questa parte del mondo. Da qualche altro lato in peggio, perché la sorgente della disumanizzazione, essendo un meccanismo sociale automatico anziché un regime ideologico, è assai meno identificabile come tale, e non può essere spenta da nessun attacco militare, o politico o sindacale. Per tornare al paragone che è stato fatto: i valligiani non hanno il benché minimo mezzo per scacciare l'esercito che occupa il territorio sovrastante la loro valle. Hanno però la possibilità di rimaner vivi per il futuro in cui l'esercito occupante si autodistruggerà per i rilasci inquinanti dei materiali con cui sono costruite le sue artiglierie (allora, però, essi stessi saranno in pericolo per quei rilasci), coprendosi dietro qualche riparo che pur possono mettere tra loro e le artiglierie.

Questi ripari sono appunto la resistenza umana oggi possibile. Quali sono? Essi discendono dalla natura stessa dei proiettili da cui debbono riparare la nostra realtà umana, perché noi non moriamo ad essa in un'esistenza disumanizzata, e possiamo trasmetterne un'immagine ancora viva all'epoca in cui l'accumulazione capitalistica si autodistruggerà in maniera antropologicamente pericolosa. I proiettili, dunque, dell'accumulazione capitalistica, sono, come si è detto, le innovazioni tecnologiche e gli scambi mercantili. È chiaro perciò che la realtà ci chiama a resistere alle innovazioni tecnologiche e agli scambi mercantili.

Sono quindi esperienze nelle quali riconosciamo e manifestiamo la realtà quelle in cui, di fronte a un contenuto di scambio interindividuale predisposto dal modello mercantile, sappiamo prescindere, e riusciamo a realizzare lo scambio direttamente sulla base dell'identità e dei bisogni di coloro che vi sono coinvolti.

Da questa enunciazione discendono innumerevoli conseguenze, tra le quali, tanto per fare un solo esempio, il carattere sempre e comunque devastante di realtà umana dell'erogazione privatistica dei servizi sociali (assistenza sanitaria, istruzione scolastica, previdenza, trasporti, ecc.), e la necessità di rivendicarne sempre e comunque la natura pubblica nella sua forma più rigorosa, quella cioè

del loro finanziamento esclusivamente con la fiscalità generale, e della retribuzione dei loro operatori con stipendi fissi non differenziati né aperti ad incrementi incentivanti.

Soltanto così, infatti, lo scambio umano attivato da una professionalità di servizio può diventare realmente umano e non mercantile, mentre la professionalità indotta a cercarsi con i propri mezzi un guadagno finisce inevitabilmente per privilegiare l'immagine anziché la sostanza del servizio reso, e il potere della professione anziché il vantaggio dei destinatari del suo servizio.

Naturalmente il ceto cosiddetto politico non può andare in questa direzione, perché metterebbe in crisi l'automatismo del meccanismo economico, e dovrebbe promuovere al suo posto nuove forme di relazione economica, compito che gli è del tutto estraneo e inconcepibile, non soltanto per il suo vuoto culturale, ma anche per la sua nullità etica ed umana.

Quel che è ora possibile, dunque, è solo una testimonianza di resistenza nei luoghi di lavoro contro le logiche privatizzatrici. Questa testimonianza, però, può avere un senso di vera resistenza soltanto se è *antropologicamente coerente*, ovvero se si manifesta come opposizione *all'intero spettro* della colonizzazione mercantile dei luoghi della vita: occorre, allora, se vogliamo mettere insieme un po' di esempi ancorati sotto diversi aspetti e con diverso rilievo a un medesimo significato, individuare i consumi di pura immagine, o nocivi socialmente, o prodotti in maniera particolarmente oppressiva, e rifiutarli; non cercare compensazioni psicologiche nelle spese

superflue, e non lasciarsi condizionare dalle induzioni sociali agli acquisti, come per le festività natalizie; ostacolare il successo di supermercati ed ipermercati, che accentuano il carattere mercantile della vendita dei prodotti dal punto di vista sia dei rapporti di lavoro, sia dell'uso del negozio, sia della circolazione dei beni; non cooperare con la pubblicità, rifuggendo dall'acquisto proprio dei prodotti più invadentemente pubblicizzati, né con la demoscopia, dichiarando il falso ai sondaggi di mercato volti ad orientare l'offerta commerciale.

Si tratta, insomma, di dare una testimonianza antitetica al dettato del senso comune costruito dal meccanismo economico autoreferenziale. Le radici di questo senso comune sono ormai estesissime.

Tanto per fare un esempio, un noto pubblicista di sinistra, Michele Serra, non si vergognò tempo fa di scrivere su un giornale romano quale intensa emozione avesse provato nel trovare in America pizzerie aperte nel cuore della notte, rivelando così quanto estesamente si fosse radicato nell'ambiente di sinistra l'immaginario ultracapitalistico per cui la vera cosa importante della vita è che non si interrompa mai la disponibilità delle merci, ovvero *il flusso del nulla*. Al contrario, il testimone della realtà dell'uomo vuole che non si lavori la notte, e che ci siano precisi tempi di chiusura degli esercizi commerciali, affinché gli impegni della vita (e, si spera, le sue emozioni), siano orientati anche nei rapporti umani, e non solo nella circolazione delle merci.

Le esperienze di riconoscimento e di manifestazione della realtà esigono che lo scambio interumano rifiuti non soltanto il modello mercantile, ma anche quello tecnico. L'innovazione tecnologica ininterrotta è infatti oggi il mezzo fondamentale della sussunzione di tutte le sfere della vita sotto la riproduzione mercantile, e quindi sotto il dominio del meccanismo economico autoreferenziale.

Certo, rifiutare individualmente le novità tecniche è spesso impossibile. La scelta tra un prodotto tradizionale ed il prodotto di una nuova tecnica ci è infatti per lo più sottratta, in quanto è legge di funzionamento del meccanismo economico che la presenza del secondo tenda a far scomparire dalla circolazione il primo. D'altra parte oggi la condizione di efficacia delle azioni sta nella loro congruità all'ambiente tecnico, per cui chi si sottraesse troppo all'uso dei prodotti della tecnica perderebbe ogni visibilità sociale. Ciò nondimeno non è possibile mantenere un ancoraggio interno alla nostra realtà umana se ci affidiamo senza riserve alla tecnica, perché la tecnica è soltanto l'articolazione del meccanismo economico autoreferenziale, per cui quanto più siamo in scritti in essa, tanto più siamo privi di ogni libertà.

Quel che ci occorre, per mantenere uno spazio di libertà sofferto e contraddittorio come è soltanto possibile, è dunque un po' di *volontario anacronismo*, che ci renda sempre refrattari alle ultime novità della tecnica, e che ci consenta di correlare il più possibile le nostre azioni alle esigenze di riconoscimento insite nella relazione umana piuttosto che agli imperativi delle procedure tecniche.

Dobbiamo avere un moto di istintivo rifiuto verso le innovazioni tecniche che vengono di continuo proposte alla nostra maniera di vivere, ed adottarle soltanto quando vi siamo costretti, e comunque dopo la maggioranza dei nostri simili. Quando siamo in grado di farlo senza eccessivi danni, dobbiamo non adottarle mai. Il valore di un atteggiamento del genere è rivelato dal fatto che, se tutti lo avessero, l'accumulazione capitalistica non potrebbe attuarsi, e dovrebbero per forza essere create nuove relazioni produttive, meno automaticamente impersonali.

Esperienze di negazione del carattere mercantile dello scambio sociale e del carattere tecnico dell'azione interpersonale isolano non soltanto dai luoghi del potere, ma anche dall'insieme serializzato della popolazione. La testimonianza della realtà umana oscurata a livello di un apparire sociale disumanizzante ha sempre compor-

tato questo isolamento. Già Tertulliano diceva che i cristiani veri non potevano non essere «*secessi de populo*».

D'altra parte, se si capisce che il meccanismo economico autoreferenziale è una potenza irreali, cioè una potenza distruttiva prima dell'umanità dell'uomo e poi di se stessa, si capisce anche che occorre isolarsi per quanto è possibile da esso, e quindi anche da quanti ne promuovono senza riserva alcuna il funzionamento.

Se sappiamo che la nave su cui siamo imbarcati è destinata ad inabissarsi, non possiamo dare alcuna importanza alla nostra socializzazione con tutti i passeggeri che rifiutano di rendersi conto del pericolo, e soprattutto dobbiamo combattere quegli ufficiali dell'equipaggio volti ad altri impegni dal tentativo di salvataggio della nave, in quanto contano su loro private scialuppe per salvarsi individualmente dal naufragio.

In effetti non si testimonia alcuna realtà se non si svela l'occulta responsabilità personale nell'automatismo derealizzante del meccanismo economico. Se perciò non vogliamo essere complici dei processi che fanno morire gli uomini alla loro realtà umana, dobbiamo non soltanto rifiutare nella massima misura che ci è possibile la nostra collaborazione ai detentori dei poteri di questa società, ma anche indicare con forza le loro gravissime, inescusabili colpe morali, e riprovare quanti accettano, potendo farne a meno, di operare a vari livelli all'oro servizio.

Non saremo mai in grado, però, di attivare esperienze di resistenza al meccanismo economico derealizzante dell'uomo, finché non cominceremo a *contrastare il vuoto di realtà* che si è prodotto all'interno di ciascuno di noi. Questo vuoto configura oggi due patologie ontologiche della personalità divenute ormai epidemiche, che possiamo chiamare *narcisismo* e *concretismo*, e che sono la prima prevalentemente maschile, e la seconda prevalentemente femminile, in relazione a due tipi diversi di ferite simboliche che i due diversi sessi hanno ereditato dalla storia.

Mettersi in cammino verso la realtà significa contrastare quel poco o tanto di narcisismo e concretismo che è in noi. Una vastissima letteratura ha indagato da prospettive disciplinari diverse, ma soprattutto sociologiche e psicologiche, la diffusione epidemica del *narcisismo* nella cultura contemporanea. La sua vera spiegazione è però ontologica e storica. Si pensi alle manifestazioni più appariscenti del narcisismo: la ricerca spasmodica di conferme esterne del proprio valore identitario, il desiderio intenso di essere considerati i migliori nei lati della vita con cui ci si è più identificati, la tendenza marcata a ridurre gli altri a semplici spettatori delle proprie opere, la frustrazione eccessiva per la mancanza di successo sociale, l'assenza totale di senso critico sulla propria persona.

Ciò che queste manifestazioni rivelano non è, come superficialmente si ritiene, un innamoramento di sé, conforme al mito di Narciso da cui la patologia ha preso il nome, bensì, al contrario, un disprezzo di sé; non una percezione eccessiva del proprio valore, bensì al contrario, lo smarrimento per il proprio vuoto; non un sentimento troppo riflesso negli altri, bensì, al contrario, la paura dell'assenza di qualsiasi riflessione di sé negli altri. Ne è prova il fatto che il narcisista non concede mai veramente nulla alle contestazioni che possono essergli fatte, e anzi riesce di solito a inibirle preventivamente con abili e invadenti comportamenti manipolatori dell'altro, oppure con fredde sottrazioni di sé all'altro, oppure ancora con ben riuscite esibizioni seduttive. Se, ciò nonostante, nella sua relazione con l'altro affiora una contestazione di lui, egli la spezza o trasformando la sua frustrazione in rabbia cieca e distruttiva, o ritraendosi precipitosamente. Evita comunque sempre un confronto reale con l'altro, costringendolo all'alternativa tra il dargli piena conferma della sua identità, o subire la sua chiusura e il suo risentimento. Mostra così che nella conferma altrui, nel successo sociale, cerca di negare il disprezzo di sé. Lo scopo per cui vuole piacere agli

altri, insomma, è quello di arrivare a piacere a se stesso, di potersi raccontare come quella persona di valore che non riesce a credere di essere.

Una simile fenomenologia può certamente venire ricondotta, psicologicamente, a mete genitoriali troppo elevate, fredde, e svalutanti, o, sociologicamente, al venir meno di un ruolo femminile di supporto al potere maschile, dato che abbiamo a che fare con una patologia prevalentemente, anche se non certo esclusivamente, maschile. In altre epoche, però, simili determinazioni psicologiche e sociologiche non hanno prodotto gli stessi fenomeni. Se dunque vogliamo veramente capire il narcisismo contemporaneo dobbiamo intenderlo al suo livello ontologico e storico.

Ontologicamente, il narcisismo è un'interruzione della possibilità del passaggio dall'esistenza alla realtà, sul piano specifico dello sviluppo della personalità individuale, per l'inattivabilità dell'azione reciproca, ridotta a semplice parvenza dell'azione unidirezionale. Se la persona umana, cioè, non può costituire la sua identità come soggettivazione dell'azione reciproca, perché è determinata in modo da non manifestare, nella sua esistenza, questa categoria ontologica, allora il narcisismo le diventa una maniera di soggettivarsi senza sfuggire alla sua determinazione originaria.

Storicamente, questa determinazione della persona umana è un evidente prodotto del meccanismo economico autoreferenziale contemporaneo, che, riducendo il singolo individuo a mero terminale della circolazione delle merci, e facendogli prescrivere i comportamenti dalle procedure tecniche, gli sottrae l'immagine stessa dell'azione reciproca. Il narcisismo è la sostituzione di questa immagine con un modello di relazione umana strutturata dalla proiezione unidirezionale al consumo, in quanto determina la relazionalità della persona come esperienza riflessiva mancata della sua alterità, ovvero come incorporazione in sé, cioè appunto consumo, di tale alterità.

Il *concretismo* prende il suo nome dalla concretezza delle attività pratiche nelle quali il soggetto manifesta se stesso e ripone la sua identità. A prima vista, la personalità concretista sembra completamente diversa dalla personalità narcisista. A differenza dell'agire narcisistico, che appare spasmodicamente orientato ad ottenere l'apprezzamento altrui, l'agire concretistico appare esclusivamente concentrato sulle cose a cui si applica. Mentre il narcisista cerca molto gli altri, ma soltanto per colorarli dei suoi pensieri e delle sue aspettative, senza volerli realmente ascoltare, e senza interesse a capire la loro personalità, il concretista interagisce con gli altri coinvolti nelle sue stesse attività, e risponde in qualche modo alle loro esigenze.

Mentre i comportamenti narcisistici sono ineducatamente invadenti gli altrui spazi di vita, e ipercompensativi di uno stato di frustrazione, i comportamenti concretistici si mantengono nei limiti delle azioni richieste dalle cose da fare, e manifestano fattività più che frustrazione.

Se tuttavia spingiamo lo sguardo più in profondità, tali aspetti ci appaiono in un'altra prospettiva. L'agire concretistico, infatti, è bensì concentrato sulle cose a cui si applica, ma con un interesse rivolto esclusivamente alle più immediate risposte pratiche che esse richiedono. Il concretista, cioè, non è mai realmente motivato, nel suo agire sulle cose, da un ampio orizzonte di valori.

Anche nelle situazioni storiche in cui le cose che lo impegnano si presentano come incarnazioni di grandi valori collettivi, egli è effettivamente interessato soltanto ad affaccendarsi attorno ai loro lati più contingenti. Ciò si rivela nella facilità con cui continua a dedicarsi alla stessa cosa anche quando il suo significato è completamente cambiato, oppure, all'opposto, nella disinvoltura con cui nel corso della sua esistenza passa ad affaccendarsi a cose tra loro lontanissime sul piano morale e umano. La sua concentrazione sulle cose gli serve dunque, evidentemente, per deconcentrarsi dalla sua interiorità: come il narcisista, quindi, è in fuga da se stesso.

Il concretista, inoltre, interagisce bensì effettivamente con gli altri coinvolti nelle sue stesse attività, ma soltanto attraverso schemi di comunicazione interni alle cose da fare. Egli è totalmente incapace di una comunicazione interpersonale nella quale sia offerta e recepita la profondità di ciascuno. Ha terrore, infatti, dell'intimità dell'anima, propria ed altrui. Si trova perciò a suo agio soltanto quando si muove alla superficie delle relazioni umane: preferisce, infatti, la compagnia di molte persone a quella di una persona sola, e si trova bene con una persona sola esclusivamente se c'è qualcosa di esteriore in cui può impegnarsi insieme ad essa. Il concretista è molto socievole, e attraverso la sua socievolezza trasmette spesso anche un'affettività. Ma la sua socievolezza è sempre per lui un mezzo inconsciamente utilizzato per non rivelare, neanche a se stesso, il nucleo più interno della sua personalità, e la sua affettività è sempre indiretta, è un sentimento di superficie che lo separa da sentimenti più profondi.

Il concretista, infine, manifesta bensì nelle sue azioni fattività e non frustrazione, ma la sua fattività si rivela, ad uno sguardo attento, come una modalità di non riflessione. Egli, infatti, nel suo impegno a rispondere alle esigenze pratiche poste dalle cose a cui si dedica, non mette mai in questione l'indirizzo complessivo del suo agire, non pensa minimamente a dove conducono le strade che percorre. Ciò che lo spinge ad agire è un presupposto scontato, su cui non sente il bisogno di riflettere. Anzi, se le circostanze della sua vita lo sollecitano ad un maggior contatto interiore con se stesso, egli intensifica la sua fattività per stordirsi con le cose da fare ed evitare di riflettere.

Come la fenomenologia narcisistica, anche quella concretistica può venire ricondotta ad una genesi psicologica: nel caso del concretismo, si tratta di una relazione infantile con qualche figura genitoriale troppo invasiva e incostante, che ha lasciato un profondo terrore inconscio della simbiosi, dalla quale la persona si difende separandosi, mediante il diaframma delle cose da fare, da ogni intimità con gli altri e con se stessa. Ciò da cui la persona concretista principalmente fugge, mediante un fare non riflessivo, è infatti proprio ogni genere di intimità: essa non rivela la sua anima a nessun amico, e, rispetto alla vita sessuale, può avere o un rifiuto ascetico o al contrario una promiscuità trasgressiva, che ha comunque lo stesso significato di rifiuto dell'intimità interpersonale.

In questa sede, però, la genesi psicologica interessa meno della base ontologica. Ontologicamente, il concretismo è, come il narcisismo, un'interruzione, sul piano specifico dello sviluppo della personalità individuale, della possibilità del passaggio dall'esistenza alla realtà, per l'inattivabilità dell'azione reciproca. Mentre però nel narcisista ciò che impedisce l'azione reciproca è la coazione all'azione unidirezionale, nel concretista ciò che la impedisce è la coazione a farsi assorbire dalle cose.

Storicamente, questa determinazione della persona umana è, proprio come la determinazione narcisistica, un prodotto del meccanismo economico autoreferenziale contemporaneo. Abbiamo visto come tale meccanismo, facendo prescrivere i comportamenti umani dalle procedure tecniche, sottragga all'individuo l'immagine stessa dell'azione reciproca. Se tale immagine è sostituita da un modello di relazione strutturato dalla proiezione al consumo, si ha il narcisismo, mentre se è sostituita da un modello di relazione strutturato dall'adesione alla produzione, si ha il concretismo. Il concretista, infatti, fa molte cose senza mai chiedersi il senso del suo fare, per cui il suo agire, anche quando è del tutto esterno alla produzione economica, e persino quando si svolge in un ambito solidaristico, corrisponde perfettamente alla natura della produzione nel meccanismo economico autoreferenziale, che consiste nel produrre sempre di più senza alcuno scopo umano.

Per questo motivo, se alla psicologia concretista si aggiunge l'ambizione del potere, ne viene fuori la figura tipica del ceto politico contemporaneo. Questa figura è maggioritariamente maschile, anche se il concretismo è molto radicato nel femminile, a causa della tradizione sociale che connette il potere al mondo maschile. Ma sempre più numerose sono le donne concretiste che entrano nel ceto politico. Poiché quella che oggi si chiama politica non è più realmente tale, come già si è avuto modo di osservare, ma è soltanto un'opaca gestione dell'esistente, senza ideali, senza valori, senza senso della giustizia, ovvero una pratica del potere senza altro scopo che di esercitarlo e di accrescerlo, perché così esige il meccanismo economico dominante, è ovvio che il concretista sia l'individuo più adatto a svolgerla. Non si parla qui soltanto del ceto politico di livello elevato (elevato, naturalmente, non sul piano morale e umano), ma anche di tutti coloro che gestiscono piccoli poteri negli enti locali e nelle articolazioni istituzionali dello Stato. Questi luoghi sono pieni di concretisti che, nella loro esigenza di fuggire da loro stessi, dalla loro irrealtà umana, dalla loro inconscia disperazione, e da ogni intimità interpersonale, sono attivissimi nello svolgere funzioni senza senso, nell'eseguire senza il minimo spirito critico i compiti loro assegnati dal sistema a cui partecipano, nel coinvolgersi in rivalità, divisioni e competizioni del tutto vuote.

Il nichilismo, insomma ha un sostegno di massa, in quanto corrisponde ormai a profili antropologici generalizzati, che la filosofia, quella vera, è chiamata a conoscere e a criticare.