

Marco Saveriano

LA REALTÀ CHE MANCA.
UNA PROSPETTIVA SULL'ETÀ GLOBALE

Abstract

One of the peculiar features of the global age is the tendency to the unification of life forms under the rubric of the liquidity of subjective experience. The age of stability, which traditionally is also the epoch of a primacy of reality, has collapsed (Benjamin, Beck, Bauman, Appadurai). The theoretical core of such a change can be retraced to some forms of social feeling: the late-modern experience is fundamentally psychotic, marked by the loss of the principle of reality and the emergence of situations in which what prevails is fear, anxiety, homesickness, regret, up to indifference and lack of affectivity (Maldiney, Recalcati). This essay explores the emotional horizon that is often overlooked by the numerous vindications of realism (among which is Gabriel's) that today propose an ontological turn in philosophy.

1. *Alterazione dell'esperienza*

Nel dibattito culturale sull'età globale, gli aspetti su cui maggiormente si insiste, sia negli studi accademici sia a livello divulgativo, riguardano la fluidificazione di molti tratti dell'esperienza personale individuale e la conseguente trasformazione dei legami sociali tradizionali. Z. Bauman, U. Beck, A. Appadurai, tra gli altri, hanno esposto delle mappature di quella che definiscono “seconda” o “tarda” modernità, i cui contorni risultano segnati dalla sostanziale perdita delle forme stabili di relazione tra gli individui. La liquefazione dei legami solidi e duraturi e le continue pretese di riscrittura della propria “biografia” comportano un reinvestimento emotivo nel campo del lavoro, nelle relazioni affettive e nelle istituzioni che regolano la vita associata dei nuovi cittadini globali. Questi elementi, che hanno cominciato a radicarsi nella cultura a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, hanno mutato a livello planetario la coscienza emotiva che gli esseri umani hanno nel proprio essere al mondo¹.

In particolare, sotto la spinta dei nuovi mezzi di comunicazione digitale e della circolazione delle informazioni in tempo reale, è andata progressivamente sgretolandosi un'idea forte di esperienza, uno dei cui principali aspetti consisteva nella relazione tra

¹ I principali studi che articolano questa sintetica descrizione sono i seguenti: Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002; ID., *La società individualizzata*, trad. it. G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2002; U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. W. Privitera e C. Sandrelli, Carocci, Roma 2000; A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, trad. it. P. Vereni, Raffaello Cortina, Milano 2012.

spazio e tempo avvertita soprattutto come misurazione dell'estensione territoriale in unità cronologiche. P. Virilio, a questo proposito, ha parlato di “catastrofe topologica”, nel senso di un generale sconvolgimento degli spazi di percezione, e di un passaggio, ritenuto epocale, dalla rappresentazione alla presentazione, in base al quale l'esperienza soggettiva subisce una radicale alterazione dovuta a una sempre minor capacità di elaborare attivamente – e quindi concettualmente – i dati percettivi, a causa di un'incontrollata proliferazione di questi stessi dati².

C'è d'altro canto un'ipoteca di sapore benjaminiano sull'età globale: le forme globalizzanti di riproducibilità tecnica, di diffusione di massa e di livellamento strumentale – soprattutto per noi oggi nell'economia e nella politica – comportano modificazioni costitutive della percezione che i soggetti hanno del proprio stare al mondo³. Esplicitamente, infatti, Benjamin ha sostenuto che la perdita dell'unità spazio-temporale dei fenomeni – che egli, interessato alla questione dell'arte, ha compendiato sotto il termine “aura” – ha conseguenze «al di là dell'ambito artistico» e prelude addirittura a un «rinnovamento dell'umanità»⁴ che è strettamente legato ai fenomeni di massa.

Si può quindi ritenere con adeguata ragionevolezza che la globalizzazione metta in scena continue modificazioni dell'esperienza, all'insegna di un progetto – più o meno consapevole – di radicalizzazione del rapporto spazio/tempo. La tendenza a zero di questi due elementi produce una generale parcellizzazione dell'esperienza che, in circostanze estreme, può persino diventare puntiforme e, in modo paradossale, annullare le condizioni stesse dell'esperire.

2. *Esigere realtà*

La filosofia si muove nello spirito del tempo che la circonda. Nel cercare di comprendere le ragioni di un'epoca, dà prova di sé offrendo orizzonti che paiono opzioni fondamentali del suo stesso operare. Il nuovo realismo, che sulla scena internazionale rappresenta l'avanguardia filosofica del XXI secolo, si pone come nuovo orizzonte del filosofare. Anche nel dibattito accademico italiano – e con apprezzabili intenzioni divulgative su giornali e riviste – ci si muove intorno a una diffusa rivendicazione di realtà. In particolare la recente pubblicazione di un libro di M. Gabriel, uno dei principali e più raffinati sostenitori del realismo, desta interesse⁵. Gabriel, infatti, muovendo da una contrapposizione a «qualunque forma globale di costruttivismo», non si limita a un generico richiamo all'ontologia, ma fa del realismo un'autentica esigenza del

² Il riferimento è a P. VIRILIO, *L'arte dell'accecamento*, trad. it. R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 20. La prospettiva di Virilio trova un'accurata e sintetica ricostruzione in N. SEGGIARO, *Lo spazio pubblico nell'era del tempo reale. La prospettiva di Paul Virilio*, in *Filosofia e spazio pubblico*, a cura di U. Perone, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 259-271.

³ Si veda il classico W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2000.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ Cfr. M. GABRIEL, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, a cura di S.L. Maestroni, con presentazione di M. Ferraris, Carocci, Roma 2012.

mondo contemporaneo. È per questo motivo che egli scorge addirittura «l'epoca» di un nuovo realismo, che inaugurerebbe una «speranza» di vera «filosofia globale»⁶.

Tuttavia, ciò che in apparenza sembra soltanto un'accademica presa di distanza dalla post-modernità – intesa molto genericamente come quell'epoca in cui il soggetto fa dipendere la realtà dalle proprie “costruzioni” concettuali – ha radice più precisamente nella situazione emotiva che abbiamo sopra indicato. Non è tanto – sosteniamo – la reazione al soggettivismo costruttivistico di matrice kantiana a fondare l'urgenza di un nuovo realismo, quanto piuttosto – per citare esplicitamente un bel saggio di Jaspers – la «situazione spirituale del tempo»⁷. Si tratta in fondo di riconoscere che è proprio il tempo della neutralizzazione della sensibilità percettiva a creare le condizioni per un richiamo alla realtà, dal momento che, nell'epoca dell'iper-esposizione all'immagine, ai flussi emotivi e ai seducenti effetti dei *media*, è il nostro contatto con le cose a esser messo in pericolo. Nel sottosuolo del realismo avanza quindi una corrente che vorrebbe ripristinare delle condizioni di stabilità nel rapporto tra soggetto e mondo, e forse – per dirla al modo di Sloterdijk – di autentica abitabilità⁸.

3. Prossimità e distanza della cosa

Per chiarire in cosa consista questo annullamento del contatto con le cose reali bisogna tornare a Benjamin e a una sua enigmatica frase: «l'adeguazione della realtà alle masse e delle masse alla realtà è un processo di portata illimitata sia per il pensiero sia per l'intuizione»⁹. Qui, in un primo senso, si intende che l'aura dell'oggetto – sia esso artistico o storico – viene fatalmente distrutta quando l'oggetto stesso cade nella spirale della riproduzione infinitamente iterata, cioè disponibile per tutti sempre e dovunque. La riproducibilità dell'oggetto trova la sua condizione di possibilità nell'esser fatto “immagine”, “effigie”: riportato, cioè, dal soggetto che lo percepisce a una distanza minima che ne consente il padroneggiamento¹⁰. Ciò spiega perché si parli di un'adeguazione delle masse alla realtà: si tratta di un esercizio attivo del soggetto nei confronti delle cose, in virtù del quale il soggetto coglie la loro dimensione reale.

Ma – in un secondo senso, che amplifica il primo – questo *per tutti sempre e dovunque* comporta, riflessivamente, un'adeguazione della realtà alle masse, tenuto conto del fatto che gli oggetti dati nell'assoluta vicinanza dell'immagine provocano uno smarrimento percettivo che induce, paradossalmente, a una mancanza di prensione sull'oggetto. Non è più il vero oggetto ciò che ci si mostra. C'è, in altri termini, un motivo di passività

⁶ *Ibidem*, pp. 20, 21, 26 e 27.

⁷ Il riferimento è a K. JASPERS, *La situazione spirituale del tempo*, trad. it. N. De Domenico, con prefazione di A. Rigobello, Jouvence, Roma 1982.

⁸ La proposta “immunologica” di Sloterdijk consiste infatti nel ricostruire “sfere” d'esistenza che possano garantire lo sviluppo vitale. In particolare, nel contesto della globalizzazione, si tratta di «allestire qualcosa che somigli a una forma dell'abitare o dell'essere-a-casa-propria-e-in-famiglia». Cfr. P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, trad. it. B. Agnese, Carocci, Roma 2002, pp. 169-170.

⁹ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

latente, che trasforma i soggetti in assoggettati (si pensi all'*asujet* di Lacan). L'assoggettamento è però alla cosa riprodotta e ravvicinata (immaginifica e figurata), non a quella reale. Risiede qui la portata profetica della frase benjaminiana, perché forse siamo oggi nel tempo del quasi totale assoggettamento sociale e del venir meno del principio di realtà. Tendiamo cioè alla creazione, letteralmente a nostro uso e consumo, dell'oggetto; e ciò, tra l'altro, provoca una generale confusione tra realtà e finzione. Benjamin stesso, con profonda lungimiranza, aveva d'altronde già parlato di un processo di consumazione dell'«autorità della cosa»¹¹.

4. Realtà mancata: il fondo psicotico dell'età globale

Le annotazioni fatte fin qui possono esser considerate anche dalla prospettiva della psicopatologia, soprattutto quella di orientamento fenomenologico. La posta in gioco è sempre un rapporto tra soggetto e realtà, ma visto sotto l'angolo della coscienza emotiva del soggetto. La psicosi – in autori come Maldiney e Recalcati¹² – rappresenta uno dei tratti tipici della clinica psicoanalitica contemporanea. Mentre il nevrotico riconosce la realtà e il suo soverchiante potere (egli tende infatti a difendersi da essa secondo le linee del freudiano disagio della civiltà), lo psicotico tende al contrario ad adeguarsi alla realtà, annullando in tal modo, per eccesso di identificazione, il legame con essa. E ciò si attua attraverso lo svuotamento dei legami relazionali. «La clinica della psicosi è una clinica dell'attacco al legame, del rifiuto del legame, della rottura del legame, dello scatenamento»¹³. Per questo Recalcati parla di una «tendenza compulsiva alla scarica, all'agire, al passaggio all'atto privo di pensiero e totalmente desimbolizzato»¹⁴, che provoca un radicale perturbamento delle condizioni che rendono possibile l'esperienza del reale.

Questa modalità di elusione della realtà mediante un ravvicinamento ad essa (siamo prossimi a quanto annunciato da Benjamin) è un tratto tipico della tarda-modernità, che trova, negli studi sociologici sopra richiamati, un'importante conferma. L'età globale si afferma come epoca dello smantellamento dei legami e dell'abbandono di tutte le concezioni forti della storia e della società. Il vigoroso tratto castrativo, che inevitabilmente affiorerebbe nel soggetto a ogni sua relazione stabile e in ogni suo sguardo proiettivo, viene tolto e trasformato in un godimento puntuale e irrelato. Ma questo soggetto protetto, sterilizzato dagli effetti negativi dell'esperienza, è anche un soggetto depotenziato e – come sostiene Maldiney – profondamente malinconico¹⁵.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² Cfr. H. MALDINEY, *Pensare l'uomo e la follia*, trad. it. F. Leoni, Einaudi, Torino 2007 e M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

¹³ M. RECALCATI, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

¹⁵ Si veda in particolare il saggio *Psicosi e presenza*, in H. MALDINEY, *op. cit.*, pp. 3-70. La melanconia è qui vista come quella *Stimmung* che Maldiney, sulla scorta di Heidegger, definisce *Durchstehen*: uno stare-in-piedi-attraverso, che dice dell'immobilità emotiva di colui che si trova di fronte all'«apertura dei possibili» ed è bloccato sul posto inospitale in cui il soggetto diventa «peso a se stesso» e incapace di «movimento» (*Bewegung*, che è capacità di aprirsi una via, *Weg*). Cfr. in particolare pp. 15-17.

L'età globale manifesta, secondo questi autori, un fondo psicotico attivo a livello sociale, che paralizza i soggetti in una sorta d'immobilità emotiva: è un'epoca melanconica, perché ognuno è come inchiodato alla pura contemplazione dei possibili e non accetta il rischio della morte, o semplicemente – potremmo dire – del cambiamento, perché quest'ultimo è in fondo avvertito come una morte a se stesso, una perdita assoluta. L'esistenza del melanconico è continuamente sotto lo scacco della possibilità e non riesce ad accedere alla realtà che, pur nella rivendicazione di un compromesso rispetto al proprio essere felice, rappresenterebbe quantomeno un fattore dell'esperienza possibile.

5. Pensare la realtà

Se si accettano il quadro emotivo e la situazione spirituale delineati fin qui, si può comprendere il richiamo filosofico alla realtà, che Gabriel propone come orizzonte del filosofare (egli parla di una sostanziale «svolta ontologica»¹⁶ della filosofia contemporanea). Questo richiamo, infatti, non può partire da condizioni astratte, né tantomeno inserirsi in una logica puramente interna allo sviluppo storico della filosofia accademica. Se guardiamo bene, la filosofia pensa sempre la realtà o, altrimenti detto, opera sempre una scelta a favore o contro la realtà. Anche le cosiddette filosofie post-moderne peraltro – ultra-ermeneutiche, secondo la prospettiva di M. Ferraris – hanno in verità un concetto forte di realtà: l'interpretazione, infatti, non può che esercitarsi a partire da ciò che resiste¹⁷, la cosa. L'interpretazione non nega affatto la cosa, anzi ha vita solo supponendo che la cosa ci sia. Si tratta – come ha sostenuto, ad esempio, U. Perone – di un sempre reiterato rapporto tra senso e significati, laddove i significati non sono mai semplicemente catalogabili, ma al contrario bisognosi di una riconfigurazione complessiva, di una “totalità ermeneutica”¹⁸.

La filosofia è chiamata a pensare la realtà e – a nostro modo di vedere – lo fa essenzialmente ponendo l'attenzione sul fatto che dire *realtà* significa proprio dire totalità. Ma la totalità è sempre e solo, come dimostra Gabriel, una totalità di senso e mai una determinazione concreta – una semplice cosa. Al fondo della questione, s'impone peraltro una netta distinzione tra esistenza e realtà: l'esistenza di «ciò che c'è»¹⁹ è infatti diversa dalla realtà²⁰. Realtà – se dovessimo darne definizione – è un concetto, linguisticamente connotato, che indica la totalità di tutte le cose esistenti. Ma questa totalità, nei fatti, non esiste, cioè non è un fatto, perché, se lo fosse, non sarebbe più una

¹⁶ M. GABRIEL, *op. cit.*, p. 36. Di svolta ontologica parla anche M. FERRARIS, *Manifesto per un nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 28.

¹⁷ Si veda, per i concetti di resistenza e inemendabilità, M. FERRARIS, *op. cit.*, pp. 48-52. Si deve tuttavia tener presente che il tema della resistenza del reale, declinato ad esempio nel rifiuto dell'identità di finito e infinito o nell'accentuazione della differenza tra pensiero ed essere, è patrimonio – forse addirittura eminente – anche dell'ontologia della libertà di Pareyson, in cui – come già in Kierkegaard – la categoria motrice del discorso filosofico è proprio la realtà e non la possibilità.

¹⁸ Cfr. U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 135.

¹⁹ M. GABRIEL, *op. cit.*, p. 62.

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 31: «Io non concepisco in generale l'esistenza come realtà».

totalità, ma solo un concreto determinato. Gabriel, con atteggiamento aristotelico, sostiene che «la plurivocità dell'essere ci rimanda a un significato focale e necessariamente vuoto»: per Aristotele, questo punto focale è Dio come attività pura; per Gabriel, è invece l'apparizione in un campo di senso. «Essere/esistere significa apparire in un campo di senso, e questa apparizione è molteplice»²¹. Se, dunque, ogni esistente è tale in virtù di un'apparizione in un campo di senso – è campo-relativo²² –, non si darà mai un campo-unità come insieme di tutti gli esistenti, perché questo dovrebbe poter non apparire in un campo di senso. Ma, se non vi apparisse, nemmeno esisterebbe²³. Risulta chiaro, allora, che la realtà, intesa come totalità delle cose esistenti, non esiste. Forse siamo qui prossimi a una concezione della realtà come concetto-limite (*Grenzbegriff*) alla maniera di Kant, pur tenendo conto del fatto che Kant stesso, nel testo di Gabriel, è più volte accusato di aver fatto dipendere la realtà dalla soggettività, o – detto altrimenti – l'ontologia dall'epistemologia²⁴.

Probabilmente il maggiore rischio del realismo consiste in un peccato di formalità. Il campo di senso, come pura condizione dell'apparire dell'oggetto, potrebbe infatti rinviare a un soggetto statico, inteso quasi come serie umana dei suoi stati relazionali con le cose, mentre, proprio in considerazione della situazione culturale e storica del nostro presente, abbiamo bisogno di poter pensare anche un soggetto connotato emotivamente, cioè un soggetto empirico. Se ciò fosse di principio escluso, si darebbe allora un determinismo del senso (è quel che Gabriel chiama «fatticità del senso»)²⁵ per il quale fatto e soggetto starebbero sempre in una relazione parallela di evento/percezione-così-e-così. Dice, d'altronde, Gabriel che «il senso non è l'interpretazione di un fatto, ma la circostanza per la quale un fatto è accessibile così-e-così»²⁶. È a partire da quest'affermazione che si può scivolare nella pura formalità, considerato che l'impianto generale del lavoro intende mettere capo a un'ontologia trascendentale come «teoria che investiga le condizioni ontologiche delle nostre condizioni di accesso a ciò che c'è»²⁷. Proprio in virtù dell'acquisizione del principio della relatività-di-campo, quest'ontologia – pur non dichiaratamente – è essenzialmente ermeneutica. Ma si tratta appunto di un'ermeneutica formale, che l'autore stesso pensa come «teoria formale dell'oggetto» (*formale Gegenstandstheorie*)²⁸. L'orizzonte storico in cui muoviamo richiede invece un'ermeneutica fenomenologica, perché una parte essenziale, anche se certo non l'unica, di ciò-che-c'è consiste nella descrizione di ciò che avviene al o nel soggetto.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 82.

²² Su questo importante aspetto cfr. *ibidem*, pp. 52-57.

²³ Riporto l'efficace argomentazione: «Se esistesse un campo di senso onnicomprensivo, esso dovrebbe apparire in un altro campo di senso (dal momento che l'esistenza è legata all'apparizione all'interno di un campo relativo [...]). [...] Se il campo onnicomprensivo fosse compreso in qualunque campo (incluso il caso in cui, per assurdo, fosse compreso in se stesso), come conseguentemente compreso, non sarebbe il campo onnicomprensivo. In ragione di ciò il campo onnicomprensivo non può mai esistere, proprio perché non può essere compreso. Esso, in definitiva, non può apparire in nessun campo di senso» (*ibidem*, p. 85).

²⁴ Cfr. *ibidem*, ad esempio le pp. 21, 23, 25, 34 e soprattutto 67.

²⁵ *Ibidem*, p. 78.

²⁶ *Ibidem*, p. 71.

²⁷ *Ibidem*, p. 62.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

6. Realtà e metafisica

In virtù di queste considerazioni, il monito di tornare alla realtà delinea due percorsi-chiave per la comprensione del nostro tempo, percorsi che vanno messi in evidenza per capire il ruolo della filosofia rispetto ad esso.

Il primo riguarda la concezione di ciò che è reale. Gabriel, con il ricorso alle nozioni di campo-di-senso e di relatività-di-campo, sostiene un'ontologia dei fatti, che non è per nulla fisicalistica, bensì idealistica: «io parto dal presupposto che siamo “gettati” nel senso. Noi incontriamo il senso. La fatticità vera e propria è quella del senso, e non quella, per così dire, del nudo esistere, spazio-temporalmente esteso, degli oggetti. [...] L'ontologia è e resta [...] metafisica. E la metafisica è tanto una scienza quanto lo è la fisica, con la differenza che ci muoviamo nella dimensione di un'articolazione concettuale di distinzioni, che ci rendono comunque partecipi di qualcosa di oggettivo»²⁹. Un'ontologia seria non ha quindi un'ambizione riduzionistica, come oggi accade invece in molti paradigmi scientifici, ma un'intenzione esplicitamente idealistica in cui viene mantenuta la dimensione, per così dire, fratta e discontinua del reale, dove fondamentalmente appare una divaricazione, ma anche una parentela, tra mente e mondo, idea e cosa.

Questa dimensione, che sulla scorta di autori come Cassirer, Ricoeur o Pareyson, potremmo chiamare simbolica, fa della cosa un oggetto sempre rap-presentato e mai semplicemente presente o puramente dato. Questo è allora il secondo punto: la realtà della cosa è il fondamento dell'esperienza, ma questo fondamento è qualcosa di indisponibile. Tale indisponibilità, tuttavia, si dà soltanto nella limitazione della conoscenza e mai in se stessa, vale a dire nelle cose come tali. C'è, in ultima analisi e contrariamente a quanto sostenuto da Gabriel, un primato dell'epistemologia sull'ontologia, nel senso che solo mediante la prima diviene possibile pensare e articolare compiutamente la seconda. Ciò rinvia di nuovo alla questione metafisica, perché la filosofia, alla fine, non si limita semplicemente a decidere il proprio orientamento realistico: essa, soprattutto nel tempo della crisi, tenta di ricostruire le condizioni dell'esperienza possibile, in vista di una maggiore fedeltà alla realtà intesa come quella totalità mai completamente presente. Ma proprio in quanto fedele a una cosa che non c'è, la filosofia rivela la propria profonda essenza metafisica³⁰.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁰ Si prenda come esempio questa frase programmatica di Badiou: «La filosofia non è il pensiero di ciò che c'è, ma di ciò che non è ciò che c'è» (*die Philosophie ist das Denken nicht dessen, was ist, sondern dessen, was nicht ist, wie es ist*). Cfr. A. BADIOU, *Pensare l'evento*, in A. BADIOU, S. ŽIŽEK, *La filosofia al presente*, trad. it. S. Serrau, Il Melangolo, Genova 2012, p. 12.