

SACRO, POTENZA, TECNICA: UN'INDAGINE DI MAURO MAGATTI

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
marrone@units.it

ABSTRACT

In this article I examine some of the themes of Mauro Magatti's *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*. I argue that the utopian tension proper to religion has moved into the technique and that this is a common element also with the spirit of capitalism and with some recent ecological and communist utopias.

KEYWORDS

Nihilism, religion, power, technique

Del capitalismo si è detto che è più facile immaginare la fine del mondo che la sua fine. Naturalmente, anche se nelle nostre menti si è insediata l'idea che il capitalismo sia una specie di oggetto naturale, dotato della permanenza degli oggetti naturali - che pure anche loro decadono e scompaiono - di fatto è soltanto una produzione culturale umana. Sebbene sia la più potente unificazione spirituale mai apparsa nella storia umana, anche il capitalismo è destinato a scomparire come tutto ciò che nella storia umana è apparso. Ciò che rende il capitalismo particolarmente potente è il suo legame con la tecnica. Questa alleanza sembra essere nell'ordine delle cose. Il capitalismo satura lo spazio delle merci con l'ausilio della tecnica, che permette che questa saturazione si compia, ma opera anche nell'ordine della creazione del valore con la sua asintotica riduzione di tutto a merce; la tecnica è l'ancella meccanica che strumentalmente realizza questo progetto valoriale che non spetta certo a lei scegliere. Ma le cose possono realmente essere descritte in questa maniera? C'è da dubitarne per molti motivi (magistralmente analizzati da Magatti, 2009 in un libro che rappresenta uno dei migliori volumi di filosofi della storia che abbia mai letto), ma io penso che basti citarne uno. Noi siamo esseri naturali che si ibridano con la tecnica. Certo, la tecnica non esiste in natura, ma la nostra potente immaginazione unita alla nostra

condizione di insufficienza fisica ha creato un miscuglio ineguagliato nelle specie animali conosciute, tale da far ritenere che questo connubio sia un paradigma che ci definisce in maniera migliore di molti altri. Dallo scimmione che lancia il bastone nella scena iniziale di *2001: Odissea nello spazio* di S. Kubrick ai robot sessuali che cominciano ad essere commercializzati, ci riesce francamente impossibile immaginarci se non nel contesto di una immersione nella tecnica. Quindi, se la tecnica è sicuramente antecedente al capitalismo, perché continuare a pensarla in termini ancillari? In effetti, c'è una linea di pensiero che tende a considerarla nella prospettiva di un sistema autonomo. Si tratterebbe di un insieme dotato di sue specificità con proprie leggi di sviluppo che governano le relazioni e le trasformazioni delle sue parti con quanto a tale sistema è estraneo.

La tecnica è tanto scoperta del discontinuo all'interno del reale (quel discontinuo che è al fondo del progresso scientifico nella forma di geni, molecole, atomi, particelle subatomiche ecc.) quanto produzione della frantumazione del reale, che consente di utilizzare le parti frantumate per produrre oggetti artificiali sempre in inedite combinazioni. Naturalmente, quando si pensa alla tecnica come a un sistema non si intende sostenere che esista al di fuori di altri sistemi (sociale, politico, economico), bensì piuttosto che ogni sua parte prima di essere correlata con elementi estranei al sistema è in relazione con altri elementi tecnici. Credo sia questo il senso in cui anche Heidegger utilizzava il termine 'Gestell', che è tanto un dispositivo che rende possibile che entri nella realtà qualcosa che prima non c'era (l'utilizzo di un frammento di albero trovato per terra da utilizzare come arma, Alexa l'assistente vocale di Amazon), quanto una struttura, una "intelaiatura" che ingabbia il reale e nella quale il reale a propri volta nidifica e si riproduce (Magatti, 2018: 114; Heidegger, 1977) sino a diventare una struttura planetaria.

Sartre sosteneva che negli esseri umani l'esistenza precede l'essenza (Sartre, 2016), aggiungendo come corollario che la potenzialità è un concetto equivoco e vuoto, poiché ciascuno è ciò che è attualmente. Messa così però la notazione è non meno equivoca della distinzione tra attualità e potenzialità, perché non spiega la volontà di potenza che si annida come un'anima nera nell'antropologia umana e che nella tecnica come realizzazione della potenza trova attuazione. Ma allora se la tecnica è legata così intimamente alla nostra struttura umana di esseri con una potentissima immaginazione progettuale, e tuttavia con una altrettanto carente capacità fisica naturale di dare corpo a questi progetti senza ausili tecnici, possiamo davvero qualificarla, come abbiamo fatto per il capitalismo, come un fenomeno storico tra gli altri? E, inoltre, esiste una relazione tra questa capacità di dare forma immaginativa - ma, ovviamente, non sempre attuativa - alla propria potenza e l'idea del sacro come ciò che trascende la mondanità, dandole significato? Questi mi sembrano essere alcuni dei nuclei problematici attorno ai quali ruota l'ultima indagine di Mauro Magatti, *Oltre l'infinito. Storia della*

potenza dal sacro alla tecnica (Magatti, 2018). Tanto la nostra potenza immaginativa quanto la nostra attrazione verso la trascendenza del sacro, anche in un'area geopolitica come quella occidentale pesantemente incanalata nel solco della secolarizzazione non dicono “forse anche dell'umana impossibilità di una presa certa e definitiva sulla realtà? La possibilità di aprire sempre una via nuova, non indica forse anche che c'è sempre qualcosa che ci sfugge in quello che facciamo e che siamo, un al di là a cui aspiriamo che non è mai concluso nella situazione nella quale ci troviamo? Così, mentre l'uomo prende distanza dalla realtà, altrettanto la realtà prende distanza dall'uomo: per quanto ci affanniamo ad agguantarlo, a sentirlo, ciò che ci circonda si ostina a sfuggirci, facendo crollare certezze ma, nel contempo, aprendo nuovi squarci.” (Magatti, 2018: 12).

Questa idea di una realtà a portata di mano e nello stesso tempo inafferrabile delinea una intera filosofia dell'azione umana. Da una parte infatti l'azione umana è divenuta per noi, pienamente inseriti nella modernità, l'espressione dell'individualità e delle sue potenzialità creatrici (occultando spesso che nell'azione si rivela non solo la creatività, ma molto più spesso la passività e la ripetizione), ma nello stesso tempo le scienze sociali ci insegnano che nel suo stesso farsi l'azione individuale è intimamente connessa, consegnata e resa possibile dall'organizzazione sociale che ne contempla limiti e condizioni di possibilità. Nell'azione l'individuo rivela la sua capacità di potenza, anche in un senso negativo, ma palesa anche un legame con le strutture sociali e il suo essere intimamente un prodotto della “messa in forma” che nasce dalla dialettica tra novità e passività, tra forma e vita, tra intimità immaginativa e potenza evocatrice dello stereotipo sociale. La modernità, con la sua ossessione del nuovo, ha ampliato in maniera logaritmica la capacità di produrre potenza, ma questo avviene attraverso un duplice movimento, che tiene assieme delle cose che sembrerebbero non essere pienamente compatibili. Da un lato, la soggettività umana si dispiega e viene liberata dalle pastoie della tradizione e dai vincoli del sacro e della ripetizione, per consegnarsi alla pratica delle “cose nuove”. Da un altro lato, è questo dispiegamento della potenza e della produzione della novità che accade in una struttura organizzativa sempre più massicciamente diffusa in profondità e nel contempo integrata. “Cosicché, secondo la celebre espressione di Marx, nel corso degli ultimi secoli l'essere umano si è abituato a ‘pensarsi come prassi’. E a pensare la prassi come produzione di sé.” (Magatti, 2018: 14).

È quest'ultima un'eliminazione della funzione della trascendenza o non piuttosto un tentativo - tipico della volontà di potenza - di incorporare la trascendenza nella produzione di sé e con ciò stesso nella secolarizzazione? Io propendo per una interpretazione di questo genere. Si prenda tutto il dibattito che si è sviluppato attorno al cosiddetto transumano e alle pratiche dell'*enancement*. Molte di queste pratiche sono largamente di là da venire, alcune cominciano già ad essere presenti nella nostra vita quotidiana - le droghe performative usate non

solo dagli atleti professionisti, ma da miriadi di dilettanti; il sildenafil usato per la disfunzione erettile, ma il cui consumo spopola tra la fascia d'età compresa tra i 25 e i 40 anni, ecc. La maggior parte non sono altro che delle visioni e delle promesse per ora, ma è chiara una cosa: in tutte queste promesse vive il desiderio secolarizzato della trascendenza, ossia proprio il senso letterale di trascendere la propria condizione di limitatezza e fragilità.

Le occasioni di incrementare il ventaglio delle proprie azioni individuali si è enormemente accresciuto soprattutto nel passaggio dal capitalismo di produzione al capitalismo di consumo, ma nello stesso tempo si sono accresciute le richieste formulate dall'organizzazione sociale. Spesso queste richieste non sono affatto esplicite, soprattutto mano a mano che si incrementano le possibilità di raccogliere informazioni sempre più dettagliate sulle abitudini dei consumatori e sui comportamenti dei cittadini. Recentemente in Cina è stato introdotto il "credito sociale". Si tratta di questo: le attività degli individui vengono monitorate attraverso le attività sui social, attraverso le telecamere di sorveglianza collocate nelle strade (che consentono il riconoscimento facciale), attraverso le mail aziendali e probabilmente individuali. Chi assume comportamenti ritenuti antisociali (come potrebbe essere litigare per un parcheggio o chiedere insistentemente spiegazioni per una multa a un poliziotto) vede diminuire il proprio credito sociale, ossia il proprio accesso ai servizi erogati dallo Stato. È però d'altra parte innegabile che le possibilità di azione individuale di un cittadino cinese che viva in una metropoli sono enormemente accresciute rispetto a trenta anni fa. C'è da chiedersi a quale prezzo.

La potenza con la sua enfasi sull'innovazione, la creazione, l'efficienza e l'efficacia migliora la vita di molti nello stesso tempo che incrementa la produzione di diseguaglianze tra i cittadini nella distribuzione delle ricchezze. Si può certo sostenere che il reddito medio individuale a livello mondiale sia cresciuto in maniera significativa nell'ultimo trentennio, ma l'aumento delle diseguaglianze non è un prodotto di stabilità sociale, bensì un volano di produzione dell'instabilità futura, che semplicemente esacerba la nostra strutturale fragilità umana, proprio nel momento in cui la potenza della tecnica ci assicura di essere la cura adeguata per questa medesima fragilità.

La tecnica diviene quindi una fonte valoriale essa stessa, poiché assume i contorni dell'apertura senza condizioni (se qualcosa è tecnicamente possibile perché non dovrebbe essere realizzata?). La nostra possibilità di agire si moltiplica a dismisura, ma assomiglia sempre di più a una resa incondizionata ai mezzi di questa apertura senza condizioni. Di qui anche la relazione problematica con l'autorità e con lo spazio politico. L'*auctoritas* è stata da un lato il luogo di produzione dell'accrescimento del potere, mentre da un altro lato è stata il luogo in cui ingabbiare la *potestas*. Ma quest'ultima non tarderà a manifestare la sua tendenza a travolgere la prima, in modalità ancora una volta dialettiche. È anche

in questo senso che va interpretata la crisi della rappresentanza politica, a mio modo di vedere. Magatti dedica molte pagine a ricostruire finemente sia la genesi religiosa sia quella filosofico-moderna della potenza. Non mi soffermerò su queste preziose analisi. Mi interessa maggiormente l'esito contemporaneo della potenza, almeno in questo contesto. Un punto decisivo di svolta è rappresentato dalla fine della guerra fredda e dalla caduta del muro di Berlino. La fine della contrapposizione tra i blocchi che ha segnato anche la fine dei cosiddetti partiti etici (Lepre, 2006) ha prodotto nella visione di Magatti il primo esperimento di struttura tecno-burocratico-finanziaria con l'ambizione di estendersi e governare su scala planetaria, preparandosi a svolgere non solo un ruolo di supplenza della politica, ma apprestandosi a sostituirla. In fondo, la profezia sulla fine della storia, ampiamente non realizzatasi, di Fukuyama (Fukuyama, 2003) conteneva un nucleo visionario importante che era precisamente quello della fine della politica. È nella tecnica che vanno cercate le risposte che salvano e non nelle visioni politiche, che forniscono casomai solo le capacità di una buona amministrazione, ossia delle possibilità a loro volta tecniche.

Riprendendo una analisi presente nella concettualizzazione della teologia politica di Carl Schmitt (Schmitt, 2013), Magatti osserva come le principali categorie esistenziali e normative della contemporaneità non siano altro che categorie teologiche travestite e secolarizzate. L'anelito all'infinito della gloria diviene l'infinito desiderio del discorso capitalistico (Magatti, 2018: 162); l'intelletto agente della tradizione aristotelico-tomista diviene la razionalità strumentale divenuta essa stessa scopo; il desiderio di salvezza diviene l'utopia della conservazione dei corpi nelle capsule criogeniche in attesa di qualche tecnologia che ci riporti in vita garantendoci l'immortalità al di là dei corpi in supporti dove sia possibile il download delle nostre menti; la conversione è lo stare costantemente al passo con i tempi.

Non crediamo più nel sacro, che noi stessi abbiamo contribuito ad uccidere, ma ne abbiamo trasposto le caratteristiche nella nostra ansia di eternizzare il presente e di costruire la permanenza assoluta della sostanza, non nella speculazione metafisica, ma nella pulsione ingegneristica del dominio tecnico della realtà. Il sistema dei nostri desideri non è affatto progredito né a ben vedere ha cambiato bersaglio, ma ha semplicemente mutato di abito nella convinzione spesso occultata, talvolta esplicita in piccole minoranze, ma non meno fungente a livello di massa, che il contenuto del desiderio della trascendenza sia realizzabile qui e ora. Tutto questo è possibile con un enorme disinvestimento del lato normativo dell'organizzazione sociale, che viene concepito come fondamentalmente indifferente se non come un'obsolescenza da superare e abbattere. E tuttavia a questo ordine sociale viene richiesta quell'efficienza processuale pervasiva che assomiglia a una mobilitazione totale che dovrebbe permettere all'individuo di autodeterminarsi.

Le mediazioni dei corpi intermedi, come chiamava Locke le istituzioni della società civile (Locke, 2010), che sono la sede di realizzazione delle libertà degli individui, sono viste come superflue. La mediazione normativa, politica e culturale è sostituita da una concezione biopolitica, non meno normativa nella sua caratteristica di struttura “a venire”. “La soluzione biopolitica si regge su due presupposti. Il primo è il riduzionismo biologistico applicato alla persona, vista come un corpo portatore di bisogni (materiali e immateriali) da soddisfare. Il secondo è una concezione neutrale e procedurale dei rapporti sociali, pensati e regolati secondo il modello della giustizia formale e dell’efficienza economica.” (Magatti, 2018: 162)

Questa immensa opera di ristrutturazione degli spazi di organizzazione della società politica e dei bisogni individuali ha trovato nella dottrina neo-liberista il suo adeguato quadro di riferimento. Questa dottrina distingue nettamente tra organizzazione tecnico-economica, concepita come infrastruttura globale e planetaria e organizzazione sociale e politica. La prima trascende gli spazi e la sua temporalità è quella della finanziarizzazione dello scambio economico, la seconda è vincolata al dato spaziale. La prima non accetta i vincoli della rappresentanza (tanto più che in alcuni sistemi giuridici le grandi corporation hanno status e privilegi analoghi a quelli delle persone umane), la seconda trova nella rappresentanza la sua legittimazione e anche la sua crisi. La mossa neo-liberista è stata chiara, anche se i suoi esiti sono tutt’altro che chiari: svincolare l’economia dalla politica. Ma questo non ha significato la fine della politica, così come non ha significato fine della politica la crisi della rappresentanza che tutte le democrazie occidentali stanno da molto tempo vivendo. Il problema dell’egemonia politica si è spostato dalla lotta per l’egemonia valoriale (che animava i cosiddetti partiti etici) alla lotta per sfruttare l’integrazione economico-planetaria che il nuovo ordine della globalizzazione garantirebbe. “Un obiettivo fondamentale raggiungibile esercitando la supremazia negli ambiti tecnologico, scientifico, industriale e finanziario. In una cornice che potrebbe essere chiamata ‘post-coloniale’, a partire dall’ultimo decennio del XX secolo l’Occidente si è proposto come il veicolo per l’esportazione globale di benessere e democrazia basata sulla condivisione di un comune sistema tecnico planetario. Un processo legittimato e garantito dal sostegno delle istituzioni internazionali (Fmi, Wto, Onu...) in cui l’intervento militare veniva riservato esclusivamente alle situazioni più critiche.” (Magatti, 2018: 164). In realtà, la liberalizzazione delle istituzioni politiche e la deregolamentazione economica assieme all’innovazione tecnologica hanno favorito grandi concentrazioni di capitali e di controllo delle produzioni delle merci assieme alla delocalizzazione strategica della produzione.

Tutto questo incrocia un fenomeno sul quale molto si è insistito, ovvero la perdita di consistenza della sovranità degli stati nazionali. La globalizzazione sembra mettere in crisi il cosiddetto sistema westfalico (dalla pace di Westfalia del

1648), che riconosceva che gli Stati non erano soggetti ad una autorità esterna, avevano una sovranità interna ed erano in grado di partecipare con condizioni autonome a relazioni non egemoniche a relazioni con altri stati nazionali. Questo sistema rispecchiava sino in tempi recenti una condizione dove il capitale non era un sistema mobile se non potenzialmente. La tecnologia ha finito però per dare corpo a quella vocazione alla mobilità che non poteva essere ancora compiutamente attuata se non nella contemporaneità. La mobilità stessa dei capitali mina la sovranità nazionale, poiché gli stati devono attuare politiche che richiamino capitali o che inducano i capitali a non lasciare il territorio nazionale. Una capacità di trattenere e/o attrarre capitali nella zona di esercizio della sovranità politica fa parte di ogni politica statale. Nel momento in cui enormi somme possono essere spostate con una pressione del mouse, gli stati non sono più nelle condizioni di vincolare legislativamente la circolazione del capitale entro percorsi obbligati decisi dalla politica. Lo stato stesso ha in parte determinato questa situazione con le politiche di liberalizzazione della circolazione dei capitali. Per questo alcuni sostengono che lo stato non è più compiutamente sovrano sul proprio territorio ma condivide questa sovranità con il capitale. Tra gli attori più visibili e importanti del capitale vi sono le grandi società multinazionali, che possono danneggiare oppure favorire intere società ad esempio attraverso politiche di outsourcing.

Un altro fattore del declino degli stati nazionali e delle loro politiche di sovranità territoriale è rappresentato dalla globalizzazione culturale. La frammentazione della cultura nazionale alla quale gli stati nazionali hanno fatto costantemente ricorso nelle loro politiche e nelle loro retoriche provoca anche effetti retroattivi di ricerca individuale di identità culturale con pochi degli effetti rassicuranti che certa cultura postmoderna pensava di poter prevedere dall'insorgenza di identità plurime per i soggetti globalizzati. Il motivo è piuttosto semplice: se entro certi limiti non sembra affatto difficile dire chi siano i vincenti della globalizzazione, la platea dei perdenti è molto più variegata e con interessi che non sono sempre del tutto chiari e che possono entrare in conflitto con altri interessi di chi difende piccoli o grandi privilegi residui. È questa anche la ragione per la quale si tende a parlare di una dialettica tra stato competitivo e politiche socialdemocratiche. Secondo alcuni la mobilità del capitale ha trasformato la funzione stessa dello stato nazionale che non è scomparso, ma ha cambiato la sua natura di attore principale sulla scena politica. Se lo scopo dello stato ai fini di una politica economica sostenibile è quello di attrarre capitali, allora le misure socialdemocratiche e keynesiane vanno progressivamente abolite, perché sono un ostacolo all'innovazione e in definitiva imbrigliano la potenza del capitale.

Nessuno è in grado di dire se stia emergendo nuovamente un tempo per le politiche neo-keynesiane, ma quello che pare essere piuttosto chiaro è che la tecnocrazia neoliberista non ha affatto spazzato via il ruolo dello stato. Ciò è tanto

più vero dove gli esperimenti tecnocratici si sono declinati all'interno di sistemi sociali dove lo stato è autoritario e non ha dovuto affatto abdicare al suo insediamento territoriale di potenza per cavalcare l'onda della globalizzazione. Emblematico è il caso, naturalmente, della Cina. Dalla crisi dell'esperimento tecnocratico emergono tendenze di natura diversa (alcune di queste già analizzate in Magatti, 2017). Molte di queste si appellano alla sostenibilità dello sviluppo. Ma la sostenibilità se intesa come possibilità di svilupparsi in accordo con la salvaguardia del patrimonio naturale non è affatto in accordo con la tecnica. La tecnica vede il patrimonio naturale dal lato della potenza e della moltiplicazione indefinita delle possibilità. È questa la sua vocazione, non certo la sostenibilità, la quale può certamente essere perseguita, ma nell'orizzonte della potenza e non certo come fine in sé. Del resto, è nella vocazione più intima della tecnica di essere alternativa e concorrenziale con la natura. Secondo alcuni, il superamento della prospettiva di una stagnazione secolare verrà dall'innovazione tecnica (Rifkin, 2015; Srnicek N. & Williams A., 2016) e in particolare dall'automazione unita a quella che si potrebbe chiamare una fabbrica diffusa, permessa dalla diffusione delle stampanti 3D. Per alcuni la fabbrica diffusa, dove ognuno sarebbe in grado di fabbricarsi gli oggetti dei quali ha bisogno con costi marginali prossimi allo zero (grazie anche alla diffusione capillare del software di progettazione open source), sarebbe una potenza erosiva del capitalismo così come lo conosciamo. La diffusione generalizzata della fabbricazione digitale presso potenzialmente ogni abitante del pianeta finirebbe per erodere la forma-merce così come l'abbiamo sperimentata nella diffusione planetaria del capitalismo, ossia come una cristallizzazione visibile ed esibita del valore di scambio. Questa idea che cosa però è se non un'altra utopia, anzi: l'utopia per eccellenza, ossia la fine del regno della scarsità? La fabbrica digitale capillarmente diffusa ridisegnerebbe in effetti radicalmente la vita quotidiana così come la conosciamo. La scarsità ha segnato tutta la storia umana e ci è molto difficile immaginare esistenze che non siano all'interno delle sue coordinate. La scarsità ha modellato i nostri valori, le nostre scelte individuali e sociali e l'utopia della fine della scarsità promette semplicemente di cambiare per sempre i rapporti sociali e la stessa struttura psicologica delle scelte individuali così come le abbiamo conosciute sino ad ora. In fondo, questa utopia della potenza non è distante dall'utopia che ha animato in Italia i gruppi che si erano raccolti attorno all'Autonomia Operaia, i quali ritenevano che lo sviluppo delle forze produttive (id est: la capacità del movimento operaio di essere maggiormente efficiente del capitalismo) avrebbe permesso di il passaggio diretto dal capitalismo al comunismo senza passare per la fase socialista. Quando le forze produttive fossero realmente e radicalmente liberate dalla potenza della tecnica nella diffusione individuale della fabbrica, capace di riciclare ogni suo scarto, non si dovrebbe cominciare a pensare che il legame che ci appare così necessario e vincolate tra la costruzione del desiderio

attraverso le macchine pubblicitarie e la sovranità del mercato che deve soddisfarlo dovrebbe essere completamente ridisegnato? Sarebbe destrutturata la logica che sostiene ora questo legame? La fabbricazione di oggetti decisa dal possessore della fabbrica digitale individuale in che modo cambierebbe la nostra comprensione di noi stessi?

Gli scenari che la potenza apre nella crisi del primo esperimento tecnocratico globalizzante sono molteplici. La capacità di monitorare il comportamento individuale è cresciuta con l'aumento della potenza di calcolo e l'accessibilità istantanea ai big data. L'esperimento cinese del credito sociale è lì a dimostrarlo. Tuttavia, la disarmonia di qualsiasi organizzazione sociale complessa, la sua assenza di perfezione secondo canoni di ingegneria sociale è lì a proteggerci dagli eccessi del controllo psico-politico. A questo si deve aggiungere che la sopravvalutazione dell'inevitabilità di un'organizzazione completamente ingegnerizzata e organizzata da algoritmi proviene da gruppi minoritari di persone in profonda consonanza con questo paradigma e che facilmente tendono a pensare che i loro entusiasmi o le loro paure siano anche entusiasmi e paure facilmente condivisibili della popolazione generale. Quello che sembra maggiormente condiviso, in un'epoca che pare avere come risultato economico la massimizzazione dell'ineguaglianza, pur in presenza di un aumento medio della ricchezza e di altri indici di benessere, è una certa vaga e pre-politica propensione verso quello che potremmo indicare come l'ethos dei beni comuni. Questa utopia è presente ad esempio nello scenario che alcuni (Greenfield, 2018) designano come "abbondanza verde". Nello scenario di abbondanza verde vi è sia un ritrarsi dello stato a seguito della diffusione delle tecnologie blockchain (che erodono la sovranità nazionale in uno dei suoi punti centrali, la capacità di emettere moneta) sia una massiccia diffusione degli algoritmi previsionali. Ogni individuo, più che essere un cittadino, è un azionista di unità cooperative che collaborano tra di loro, mentre l'equilibrio della domanda e dell'offerta è modulato dalla potenza di calcolo degli algoritmi di pianificazione. La pianificazione compiutamente realizzata dagli algoritmi si innerva in una enorme infrastruttura di produzione digitale che è una sorta di rizoma diffuso dedito alla pubblica utilità. Gli oggetti sono dotati di codici che permettono di risalire alla loro esatta composizione e il loro riciclo è relativamente facile ed è ad ogni modo gestito dalle macchine. Il fine dell'organizzazione sociale ramificata è la fine della scarsità. Alcuni altri hanno chiamato questa utopia comunismo di lusso completamente automatizzato (Smicek N. & Williams A., 2016)

In uno scenario del genere il problema del quale si discute massicciamente nelle società affluenti, quello di un reddito minimo universale garantito (Bregman, 2018) sarebbe sostanzialmente superato, perché i beni sarebbero gratuiti. Ma di fronte a tutta questa esplosione utopica e millenaristica che la crisi del primo esperimento tecnocratico sembra non aver affatto diminuito con una iniezione di

prudenza se non di realismo, si potrebbe pur fare una semplice domanda: e se tutto questo non dovesse mai accadere? Perché tutta questa tensione utopica è profondamente solidale con l'esperimento tecnocratico e a mio parere mostra che esiste una solidarietà profonda tra volontà di potenza tecnica, capitalismo e comunismo (anche nella sua versione estrema, ma coerente con il marxismo, di comunismo del lusso completamente automatizzato), e l'aspetto comune e solidale consiste in questo: nell'idea che il regno dell'abbondanza sia posto in un di là da venire non troppo lontano. In fin dei conti lo stesso capitalismo lo prefigura già ora, ma nelle maniere inefficaci e inefficienti che devono assolutamente essere superate da un supplemento di potenza. Viene allora da chiedersi quanto profonda verità ci sia nell'osservazione di Magatti che "Nella cultura odierna, la rimozione dell'impotenza nasconde il suo segreto più intimo. L'Io, nel suo rispecchiamento narcisistico, produce un'immagine incorrotta di sé. Fuori dal tempo e dallo spazio - cioè dai vincoli che derivano dalla realtà - egli si immagina di potere tutto, al di là di ogni castrazione. Ma se, nella vita privata, si riduce al nulla dell'individualismo, un tale immaginario si proietta poi con una forza inaudita sul piano dell'organizzazione sociale. Con uno slittamento pericoloso dall'Io astratto all'Io specie. Così la potenza straordinaria che la vicenda moderna ha prodotto rischia di stritolare la vita concreta." (Magatti, 2018: 244). L'unica maniera di evitare questo stritolamento è il riconoscimento che l'essere umano è anche un vuoto, una mancanza di essere. Anche nella sua inevitabile ibridazione con la tecnica non si fa che affermare questo. Ma se questa ibridazione è il suo destino, non c'è nessun destino che prefiguri da ora il risultato di questo nostro addentrarci nella potenza. Non è scritto da nessuna parte che questa mancanza che noi siamo verrà colmata una volta per tutte. Piuttosto, il nostro cammino dentro la potenza non è altro che l'aspetto convergente della nostra mancanza di essere e della nostra assunzione di responsabilità di fronte all'esistenza che è fatta di relazioni con gli altri. Nemmeno ciò che ha sostituito il sacro, questo mi sembra essere il suggerimento complessivo di Magatti, può sostituire e pacificare questa tensione che la nostra esistenza semplicemente è.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bregman, R., (2018) *Utopia for Realists: How We Can Build the Ideal World*, Columbus, Back Bay.

Fukuyama, F., (2003) *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli.

Greenfield, A., (2018), *Radical Technologies: The Design of Everyday Life*, London, Verso.

Heidegger, M., (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper, New York.

Lepre, A., (2006) *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1943 al 2003*, Bologna, Il Mulino.

Locke, J., (2010) *Trattato sul governo*, Milano, Pigreco.

Magatti, M., (2009) *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli.

Magatti, M., (2017) *Cambio di paradigma. Uscire dalla crisi pensando il futuro*, Milano, Feltrinelli.

Magatti, M., (2018) *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Milano, Feltrinelli.

Ovidi O. (2016) *Il rifiuto del lavoro. Teoria e pratiche nell'autonomia operaia*, Roma, Bordeaux.

Rifkin, J. (2015), *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*, New York, St. Martin's Griffin.

Sartre, J.-P., (2016) *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia.

Schmitt, C., (2013) *Le categorie del "politico"*, Bologna, Il Mulino.

Srnicek N. & Williams A. (2016) *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, London Verso.