

albarosa macrí tronci
società di conoscenza/società di desiderio

1. *termini e prospettive*

Parlare di comunicazione oggi è consuetudine diffusa, talvolta abusata ai vari livelli scientifici e accademici, giornalistici e divulgativi, ma anche conversazionali e mondani, data la pressione dell'interesse, autentico o indotto da logiche di mercato, per un fenomeno invasivo e complessivo della nostra civiltà, non solo dominato, come si è stati soliti finora dire, ma coincidente *tout court* col pianeta *comunicazione*.

Sicché oscillando tra un massimo e un minimo di peso, quanto a sistematicità di trattazione o implicanze di senso, si può dire che la metacomunicazione costituisca l'asse di fondo su cui si avvia il dibattito contemporaneo, sia per il suo carattere trasversale di attraversamento delle varie discipline, sia come laboratorio di un sapere post-specialistico, capace di macinare gli apporti delle diverse aree della tradizione e di riprogettarli in uno scenario innovativo, sia soprattutto per il dinamismo delle trasformazioni implicate e le continue metamorfosi di senso complessivo. Onde diviene terreno privilegiato per ogni laboratorio ermeneutico e sperimentale.

D'altra parte, esprimendo la comunicazione il rapporto dell'individuo col mondo a lui esterno, sia l'altro o l'ambiente, essa si nutre degli strumenti di collegamento naturali e artificiali, linguistici e tecnologici, volti a ottimizzare quel rapporto. Dalle schegge lignee usate nei graffiti degli antri paleolitici alle reti neurali delle recenti generazioni telematiche, lungo tutto l'arco temporale percorso da *l'homo sapiens* a *l'homo technologicus*, si descrive un lungo e continuo, ininterrotto ancorché soggetto a brusche accelerazioni e a lunghe stasi, processo di tecnicizzazione che ha di volta in volta riprogettato quel rapporto, riprogettando di conseguenza il rapporto stesso dell'uomo col mondo. Le fasi di grande accelerazione di quel processo mediatico, non numerose, ma estremamente innovative e perciò rivoluzionarie, coincidono con l'elaborazione di nuove *Weltanschauung*, con la rottura brusca,

perfino traumatica, di logiche consolidate e di comodi equilibri, tali da creare fasi di *Krisis*, cioè etimologicamente di forza distruttiva, separazione, scelta, elezione, difficili da intercettare, e quindi da razionalizzare, capaci piuttosto di provocare reazioni di incredulità o psicosi di rifiuto, prima che appropriazione e nuova crescita.

L'*opinion people*, oggi facilmente misurabile sulla ininterrotta, straripante, confusa discussione sui media, speculare d'altronde all'opinione degli specialisti, tende ben presto a divaricarsi tra atteggiamenti scettici e atteggiamenti entusiasti o organici alle forze di mercato che stanno dietro ogni innovazione tecnologica. Sicché anche ai nostri giorni, esattamente com'è sempre avvenuto nel corso della storia, ma con meccanismi di ricaduta sociale che ne dilatano a dismisura la portata, il dibattito sui nuovi sistemi di comunicazione, allargatosi nel secondo dopoguerra nell'impatto coi media dell'immagine e del suono, ha conosciuto fasi di marcato scetticismo, incontrandosi la suddetta psicosi del rifiuto con l'area epistemologica della teoria critica, legate alle sorgenti marxiane, baluardo nel Novecento della radice umanistica europea contro le dinamiche economiche del capitalismo avanzato (basti rimandare per tutti a Lyothard 1979). Per altro verso, dal momento che l'innovazione tecnologica è propria dell'Occidente sviluppato, essa si è spostata – a contraccolpo delle due guerre mondiali lesive del vecchio mondo – nel nuovo continente, da cui è poi rifluita in Europa in un processo ritardato di ritorno, sia sul piano della ricerca tecnologica, sia sul piano della riflessione teorica circa il complesso dei fenomeni ivi collegati. Così la *communication research* è nata e si è sviluppata negli Stati Uniti, che hanno perciò indicato all'Europa le linee di pensiero più innovative e feconde, ma al contempo peculiari dei loro paradigmi socio-economici, della loro civiltà *tout court* (MacLuhan 1962). A raccogliere la sfida è stata l'Europa del Nord, antesignana dello sviluppo capitalistico, rispetto al complesso del sistema europeo e all'area mediterranea in particolare (Mattelart 1991). Lo stesso è accaduto, in un processo di progressiva dilatazione, per il Meridione d'Italia rispetto a un Nord più agganziato all'Europa.

2. società di conoscenza

L'area meridionale europea (Signore 2002), e quella italiana che più ci connota, essendo marginale nel sistema tecnologico complesso del mondo occidentale, ha vissuto con ritardo e lentezza la

sfida mediologica della nuova era, percepita come estranea e disomogenea rispetto alla radice umanistica e artigianale della nostra civiltà e storia. Ma allo svincolo del nuovo secolo del terzo millennio l'evoluzione tecnologica dei *mass media* nei *new media* apre nuovi scenari culturali ed epistemologici, oltretutto economici e politici, raccordando in un'unica grande sfida post-industriale e telematica aree diverse e lontane, sia quelle sature di benessere industriale, sia quelle non pienamente integrate nelle dinamiche industriali, legate tutte dal comune bisogno di fare un salto, di trovare nella discontinuità col passato un nuovo assetto di vita comunitaria all'insegna della interattività spazio/temporale e della cyber/comunicazione. Anzi nella impegnativa sfida di riprogettare metodi e strutture di pensiero e di lavoro, è sorprendente, ma non immotivato, constatare che proprio l'area meridionale, scompensata nel suo sviluppo industriale, ma custode e portatrice di un bagaglio culturale di creatività su fondo umanistico e artigianale, abbia le potenzialità, almeno in termini di risorse –cui occorre congiungere capacità organizzative, e qui si gioca la scommessa del futuro!– di raccordarsi alle logiche di una interattività digitale e comunicativa dinamica e flessibile, opposta alla struttura pesante e gerarchizzata della civiltà industriale.

Proprio la tradizione umanistica della nostra più pura civiltà classico-mediterranea costituisce allora la valvola di sicurezza da attivare per salvare tutti nelle stesse *chances* di un mondo privo di distanze tra centri e periferie, tra materiale e immateriale, naturale e artificiale, biologico e tecnologico, etnico e politico, epperò consapevole della propria interezza e razionale equilibrio, testimone e garante di storia ed etica giustizia.

Da quella tradizione si vuol ripartire oggi e riprogettare una 'società della conoscenza', che se da un lato ha perduto ogni confine spazio-temporale, dall'altro ha riguadagnato l'esigenza di un ancoraggio certo, nelle coordinate note di un neoumanesimo da molte parti reclamato, come rivendicazione dell'uomo tutto intero, della sua maturità e storia, trascendentalità e bisogni materiali. Così, se su un piano epistemologico ed etico l'istanza forte spinge per un riequilibrio della macchina sull'uomo; sul piano economico l'anonimato delle dinamiche mercantili riscopre la priorità dell'analisi dei bisogni e la necessità di imboccare un'economia cognitiva a misura d'uomo, compatibile con un'impreditoria agile e artigianale.

Si prefigura allora una 'società della conoscenza', che persegua il progresso tecno-scientifico e se ne nutra adeguandolo ai bisogni, in una compensazione continua di necessari e successivi squilibri, onde rilevare o restituire la vitale complessità dell'uomo di ogni tempo (Morin 2001), che è insieme *sapiens* e *demens*, fabbro e poeta, scienziato e artista, ingegnere del proprio futuro tecnologico, ma anche saggio custode della vita, pensatore responsabile della sua trasmissione alle generazioni future (Jonas, 1989); mediatore del cosmo naturale e artificiale, in quanto consapevole dell'unità della verità e della sua conoscenza (Signore 1995).

Da qui viene a maturare l'istanza di un'etica universale, razionalmente riprogettata in una *surmodernité* (Augé 1992) che ha riscoperto la dimensione intersoggettiva della comunicazione come via percorribile per un'intesa di corresponsabilità planetaria (Apel 1992). Da qui si descrive anche l'orizzonte di una dimensione neoumanistica, sorretto dal profondo convincimento che sia quella l'unica via d'uscita alla disgregazione, alla dispersione, alla marginalizzazione, ovvero ai rischi di una società planetaria (Piromallo 2001).

3. *società del desiderio*

Se da un lato il progetto comunicativo di Apel costituisce un punto solido d'approdo nel dibattito comunicativo odierno, in quanto salda intorno a un imprescindibile presupposto fondativo lo statuto comunicativo del pensiero e la necessità etica dell'agire pratico, dall'altro la struttura argomentativa rivolta all'intesa illimitata dei partecipanti connota una dimensione elitaria, e sostanzialmente ideale, propria del carattere razionale-kantiano di quella lingua comunicativa, come nelle grandi intese dei vertici politici sovranazionali, piuttosto che il multiforme, contraddittorio complesso della comunicazione quotidiana universale.

La stessa società della conoscenza prospettata a indicare un modello teorico che vuol farsi reale e storico, vive certamente in spazi ben più ampi ed entro confini più articolati, di quanto non ne indichi la *mens* neo-illuministica nord-europea, maturata nella razionalità cartesiano-kantiana, argomentativa e deduttiva, che ha dettato le coordinate fondamentali del pensiero occidentale fino a oggi.

Eppure la rivalutazione dello statuto comunicativo e intersoggettivo del pensiero umano ha spinto –con la svolta linguistico-comunicativa degli Anni Settanta del Novecento– a riscoprire la valenza

analogico-induttiva, immaginativa, simbolica, associativa, intenzionale e pratica della conoscenza, che vive all'interno della *mens* umana, interagendo sia con la sfera razionale-teorica, sia con la sfera affettivo-pratica della socialità, innervata nella realtà storica e quotidiana dell'agire comunicativo (Abruzzese 2001).

Proprio allo snodo del secolo, che paradigmaticamente coincide con lo snodo del millennio, si consuma la crisi estrema della *ratio*, giunta allo smarrimento di una soggettività alla deriva, senza patria (dall'Olocausto all'odierno scontro etnico-culturale) e senza Dio (desacralizzazione di un cosmo del tutto immanentizzato), capovoltasi nella negazione di se stessa (nichilismo e sue frange tra decostruzionismo e vari relativismi). È qui che risorge l'altro versante dell'umano conoscere, declinato dall'*affectum* su volontà e desiderio, cioè quel versante intenzionale-affettivo originariamente legato in modo indissolubile al versante razionale dell'*intellectum*, così come viene descritto nella tradizione filosofica a partire da Aristotele (Sciuto 1994), e poi variamente interpretato nella scolastica medievale da Tommaso e Agostino fino alla 'logica della fantasia' di Giambattista Vico (Verene 1984; Grassi 1992). Cartesio segnò poi l'affermazione esclusiva della *ratio* illuministica, da cui l'estromissione, nella zona più caduca dell'*affectum*, del complesso intenzionale-patetico e intersoggettivo-comunicativo proprio della logica conoscitiva. Affermazione pagata a caro prezzo, dal momento che una *ratio* così depurata e radicalizzata, se ha portato l'accelerazione scientifico-tecnologica dell'odierno progresso, ha significato sul piano politico l'affermazione di una logica di dominio giunta all'autonegazione di sé (esplosione di forze terroristiche ingovernabili), e sul piano pratico un tecnologismo pericolosamente sganciato dalla radice etica e dall'obbligazione morale.

Qui la svolta comunicativa ha coinciso, sul piano speculativo, con la svolta epocale di una mondializzazione, che sebbene pilotata dai mercati, esprime la direzione di una dialogicità a tutto campo delle culture e dei gruppi sociali, tanto improvvisa e profonda da complicarsi nel scontro del confronto, pur esso dialogico, come si sa. Sicché il pensiero umano, uscito fuori dalle strettoie di un sapere sillogistico e lontano dalla sfera di cristallo di sottili principi di non-contraddizione, può recuperare il complesso delle potenzialità di *logos* e *pathos*, bisogno e sogno, volontà e desiderio, saldando in

una rete di necessarie convegenze –queste sì razionali e universali– etica e diritto, politica ed economia, tecnica ed estetica.

Un siffatto complesso conoscitivo-comunicativo può essere misurato in un'operazione di verifica dell'attualità sulla tradizione. Viene incontro, in questa direzione, la forza epistemologica del mito a rendere, in una sintesi plurisemantica, l'avventura dell'uomo nuovo e dell'antico. Particolare valenza di illuminazione semantica riassume oggi il mito originario, biblico e pagano, etico ed estetico di Adamo ed Eva e della cacciata dall'Eden, nell'intreccio di desiderio e di conoscenza, di volontà e di scacco, per cui esso viene a rifluire intatto in età moderna, a segnare la singolare continuità con l'*homo faber*, attraverso la pittorica rappresentazione dell'umanista Masaccio; e ancora esso riaffiora oggi a legare il *continuum* integro e vitalissimo con l'*homo complexus*. Quel mito viene infatti ripreso da Edgar Morin, a sintetizzare programmaticamente siffatta singolare avventura di senso, assumendolo nella stessa figurazione umanistica del Masaccio, attraverso cui l'uomo si riprogetta dalla sua origine storica e categoriale nel tempo della nuova complessità tecnologica. Così il mito edenico di Adamo ed Eva campeggia nella bella copertina delle Editions du Seuil dell'ultimo volume del filosofo francese, dedicato appunto a *L'identité humaine* (Morin 2001).

Intorno a quel mito si crea pertanto una virtuosa catena di senso che porta la biblica coppia di Adamo ed Eva a transitare, in un percorso epistemologico di successivo arricchimento, dalla storica valenza semantica del mito, fissato nel testo sacro, alla continuità della trasmissione-comunicazione storica, passata dalla civiltà antica alla cristiana, e dilatata in età moderna nell'umanistica tensione conoscitiva della cultura fiorentina quattrocentesca, tesa verso l'assoluto, eppure consapevole del limite e della propria fragilità; fino alla sua riattualizzazione nella chiave laica e neoumanistica della speculazione moriniana, a rendere, nella forza del mito, la stratificazione semantica della umana complessità.

Così in un percorso conoscitivo, compiuto dall'uomo necessariamente a zig-zag, per successive fasi di andata e ritorno, come invita a ricordare ancora la lezione di Morin, il mito di Adamo ed Eva induce l'uomo tecnologico a tornare indietro, e verificare la propria identità sul terreno delle origini, non già solo preistoriche e pagane, ma sacrali e ancestrali, dove la specificità della conoscenza passa per l'*eros* e la trasgressione, si scopre intenzionale e intersoggetti-

va, coincide con la stessa identità umana, che così è riprogettata nel futuro di una prospettiva a venire, e insieme è arricchita di tutto il senso originario, a compensare il troppo lungo depauperamento della razionalità. Il moto della conoscenza, al pari di quello della memoria e del desiderio, non è, né può essere lineare, uniforme, deduttivo, ma complesso e stratificato, annodandosi sull'attivazione e convergenza di una pluralità di fattori e di spinte.

Lo stesso percorso maieutico del mito edenico conduce a riconoscere il desiderio all'interno del nodo conoscitivo, in quanto esso, se per un verso ha segnato il fallimento dell'atto conoscitivo, per altro verso ne è il motore, alimentandosi di quella tensione verso l'Altro, che è anch'esso segno e limite di identità. In uno stesso circuito di senso si trova esemplarmente congiunto il *continuum* di conoscenza-desiderio-alterità nella doppia valenza della tensione e dello scacco, che caratterizza l'identità umana, ma anche nel doppio nodo etico dell'imperativo violato ed estetico del piacere irrinunciabile.

In siffatta unità di senso si ripropone oggi, come si è visto, la sintesi di conoscenza e desiderio: di una conoscenza che non può dirsi tale se non transita attraverso la sfera intenzionale-affettiva facendosi di necessità intersoggettiva, cioè conoscenza *di* o *verso*; allo stesso modo il desiderio va recuperato in tutta la sua vitalità conativa dal retaggio di una tradizione plurisecolare, classica e medievale, non solo in quanto trovasi sperperato nella edonistica società dei consumi, quasi medusea immagine della stessa, ma come elemento prezioso a umanizzare una ragione dimidiata, spesso disumanizzata, isterilitasi sulla angusta soglia di un pericoloso raziocinio.

Da quella tradizione riemerge, nella sua feconda attualità, lo statuto del desiderio, centrale nella sfera del patetico e dell'immaginario, coincidendo col nucleo originario del conato, quale si trova in Spinoza e in Vico, ad allacciare –nella voce dei massimi interpreti della modernità– la tensione propria dell'uomo e della sua peculiarità cognitivo-affettiva, orientata nella duplice direzione, verso l'interiore della mancanza e del rimosso, com'è stato visto da Freud e da Lacan, e verso la dialogicità discorsiva e comunicazionale, nell'asse della socialità e dell'etica, com'è visto oggi da Vigna e da Semeraro.

Viene incontro qui la chiave interpretativa dell'etimologico, dove *'de-sidera'* indica il ripiegamento dello sguardo dall'alto del cielo e dell'assoluto al piano reale della quotidianità impegnativa di decisione e di azione. Né è alieno, su quest'asse etimologico, recuperare lo

spazio dell'originaria civiltà mediterranea, dove l'antico marinaio-nocchiero, abbassando lo sguardo dal cielo, attende con impazienza assorta il disvelamento di un senso che può non giungere mai. Perché è in gioco, allora come oggi, l'avventura della propria navigazione-conoscenza. Sta in quella figura di uomo antico-moderno, solo nella sfida col mistero, sempre teso nel *desiderium* verso l'ignoto, eppure consapevole del proprio limite, la grandezza della civiltà mediterranea, quale lo ha espresso nel mondo classico-moderno, e quale oggi lo rilancia nella sfida delle nuove tecnologie.

Diventa naturale, quindi, come avviene per quel marinaio, inseguire la direzione del discendere-verso, proseguendo nella via dell'interiorità, che porta, con l'ausilio della psicanalisi, alla sfera dell'inappagato e del rimosso, sapendo di trovare al fondo emozionale dell'*eros*, anche l'inquietante caos dell'odio e della violenza. Che per questa via viene assorbito nella dinamica di una dialogicità capace di accettarne anche le punte conflittuali, in quanto riconosciute come parte del gioco dialogico, e perciò destinate a essere neutralizzate.

Bene è stato indicato da Lacan, che ripartendo dal *Wunsch* di Freud e dal suo *Al di là del principio del piacere*, colloca il desiderio nell'al di qua del godimento, dove la tensione propulsiva non si è ancora fissata nella soddisfazione dell'Oggetto (piano della realtà), e vive nella dimensione dell'assoluto, nello spazio dell'inappagato e del vuoto, colludendo anche con la violenza dell'inespresso. Proprio nel *Seminario XX, Ancora*, Lacan annodando Aristotele a Freud e poi ancora Freud a Saussure, lega desiderio a bisogno e a linguaggio, vale a dire al bisogno dell'Altro pensato linguisticamente, che è il sapere. Si legga da *Il sapere e la verità*:

Ma ci vuole proprio tutto questo lungo giro per porre la questione del sapere nella forma *-che cosa è a sapere?* Ci si rende conto che è l'Altro? - tal quale l'ho posto all'inizio, come il luogo dove il significante si pone, e senza il quale nulla ci indica che da qualche parte ci sia una dimensione di verità, una *dir-mensione*, una resistenza del detto, di quel detto il cui sapere pone l'Altro come luogo. Lo statuto del sapere in quanto tale implica che ce n'è già, di sapere, e nell'Altro, e che è da prendere. Ecco perché è fatto di *apprendere*. [...] Qui, nel godere, la conquista di questo sapere si rinnova ogni qualvolta si esercita, il potere da esso conferito restando sempre rivolto verso il suo godimento (Lacan 1983, 96).

Si apprende quindi dalla lezione di Lacan che la discesa nell'lo implica la risalita con la ricerca dell'Altro, operata linguisticamente nel pensiero o nel sogno, con cui si è giunti alla dimensione conoscitiva del desiderio. Ecco che lo stesso percorso psicanalitico conduce, attraverso Lacan, a spostare la riflessione sulla dimensione intersoggettiva del desiderio, cioè a transitare dal dominio soggettivo al dominio sociale, dove annodando la linea della *sun-patía*, è messa a nudo la più pura radice relazionale e gratuita della comunicazione linguistica, nella sfera disinteressata e a-mercantile del libero slancio. È qui che nasce –ed è qui che si vuol riportare– il fondamento della società comunicativa, nel duplice dominio individuale e sociale, dove il desiderio attiva la conoscenza nella naturale tensione della soggettività verso l'Altro, e –è d'uopo aggiungere– verso l'Alto di un sapere che non si vuol reificare.

Si scopre in tal modo la radice naturalmente utopica –nel senso originario di u-topia– della stessa società comunicativa, che vivendo della tensione intersoggettiva e relazionale, nasce libera da ogni logica mercantile di scambio interessato, il quale sopravviene in seguito, innestandosi sui bisogni e riportando così la comunicazione dal piano ideale e agonico a quello de-siderato della realtà fattuale e dei vincoli istituzionalizzati.

In questa prospettiva, lo statuto del desiderio diviene la chiave di volta da innescare necessariamente per riprogettare una società comunicativa, come quella attuale, che non si vuol abbandonare alla deriva di un godimento commerciale tanto più ammaliante quanto sterile, tanto più raggiungibile quanto incapace di rispondere alle aspettative. Proprio perché a dettare le regole è il desiderio che vive al di qua del godimento e del piacere, nel transito verso il mistero dell'Altro, nell'at-tenzione al conoscere o al ri-conoscere. Recuperata per questa via –attraverso la logica dell'*affectum*– e restituita alla sua originaria radice desiderante, l'odierna società della comunicazione si rivela nella complessità dinamica della sua dimensione immaginativa, ma anche economica e mercantile, legata e fattualmente necessaria alla vita di una relazionalità progredita e matura.

Allora la logica economica può –e deve– essere considerata e ricondotta fuori da ogni scompensamento prevaricante e mistificante, alleggerita da ogni demonizzazione, in quanto partecipe della dinamica unitarietà del complesso produttivo. Il che può essere ricondotto al funzionamento di un circuito di potenzialità e attualizzazio-

ne, che rinnova nell'adozione dei termini di una tradizione speculativa medievale, anche alcune modalità della rudimentale economia pre-industriale, singolarmente riprogettabili nella sofisticatissima *new-economy* post-industriale.

Provare a ripercorrere il paradigma comunicativo attraverso l'asse del desiderio è, dunque, un'operazione intrigante e feconda, per molti versi inesplorata, tanto è oggi poco frequentata, benché si individuano segnali non secondari di interesse. Si fa riferimento ad alcune tappe significative, comprese tra il recente numero monografico di "Aut aut" dedicato a *Godimento e desiderio* (2003), e la riflessione di Carmelo Vigna sull'*Etica del desiderio umano* (2001), problematica che impegna lo studioso in un annoso itinerario speculativo (Vigna 1990, 1994, 2002), in via di strutturarsi in un volume monografico, annunciato dallo stesso autore col titolo *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, in preparazione presso le edizioni di Vita e Pensiero di Milano.

Seguendo siffatte tracce, si viene delineando un percorso epistemologico che vuol configurare una 'società del desiderio', concresciuta e maturata sulla già nota 'società della conoscenza', in quanto ivi annodata la doppia tensione, cognitiva ed emozionale-affettiva. Una società del desiderio è stata recentemente delineata dal Volli a partire da alcune *Figure del desiderio: corpo testo mancanza* (Volli 2002). Il volume, se ha il merito di aver spalancato un suggestivo scenario alimentato dall'immaginario e dal sovversivo dinamismo aperto all'Alterità, ha poi il limite di essere pericolosamente ripiegato sulla logica consumistica dei centri commerciali, in piena adesione d'altronde alle pratiche economico-liberistiche dell'Occidente saturo.

Su un altro piano speculativo si muove Angelo Semeraro, orientato a cercare le radici della tensione soggettiva e intersoggettiva, propria del desiderio, per verificarne i termini nel quadro complesso della civiltà europea, tra antico e nuovo umanesimo. La sua "navigazione nella galassia della comunicazione", com'egli stesso dice (Semeraro 2003), giunge ad assumere la lente di proiezione patetico/cognitiva nell'ottica della seduzione/persuasione; per cui il nodo comunicativo del desiderio è enucleato nella valenza positiva/negativa della tensione e della perdita, riconosciuto all'intersezione tra la passione di un destino estremo e l'incompiutezza consapevole del rischio, capace di declinarsi fino alla negazione e al non senso.

La direzione è tanto più percorribile, in quanto incontra le istanze di una civiltà attenta ai valori umani della ragionevolezza, dove il senso comune vichiano interagisce con l'immaginazione e con l'*ingenium*, dove è possibile individuare, in un concorso di forze produttive e culturali, quella cultura della persuasione che insiste sul simbolico e sull'immaginario, laddove insomma una nuova collettività di consumo sta per nascere, capace di trasfigurare la materialità delle merci nelle sensazioni ed emozioni che esse provocano e nella successiva ascesa simbolica. È possibile allora annodare, come propone Semeraro, l'asse millenario di una stessa seduzione che produce conoscenza, per cui la lezione di Socrate, filosofo-pedagogo dell'antica Atene, si rinnova nel nuovo e sofisticato apparato culturale pubblicitario, che è "il Grande Educatore delle società occidentali", dove la cultura del *marketing* consente di trasfigurare la materialità delle merci nell'immaterialità di nuovi bisogni (Semeraro *ivi*).

La Comunicazione, assunta in una simile dimensione conativo-desiderante, accetta la sfida di una conoscenza che si alimenta dell'*affectum*, ma è disponibile a disciplinarsi nel differimento, che comprenda da un lato lo slancio del desiderio, dall'altro la possibilità del ripiegamento e dello scacco. È un'istanza che nasce sul terreno culturale di una civiltà matura, rispettosa dell'umano e della sua complessità, attenta a ricercare le origini del fenomeno comunicazione nella specificità della cultura universale e della cultura identitaria di ogni popolo in interazione con ogni altro; una civiltà stratificata, che si rispecchia nella specificità della linea speculativa europeo-mediterranea, erede dell'antico umanesimo e antesignana del nuovo, che anela a risorgere – come da più parti si riconosce – sulle rovine del più antiumanistico dei secoli, qual è stato il Novecento.

D'altronde si misura oggi una decisa presa di coscienza, da parte dell'intelligenza meridionale, non solo della fruizione di tutta una tradizione classico-romantica, alla convergenza e interazione comparata delle varie discipline e arti, ma al contempo del rilancio di una civiltà meridiana, capace di costituire una preziosa risorsa di tutela dell'umano, contro l'insidia tecnologico-telematica di un presente disancorato o scialato *tout court*. Sulla scia di Cassano e del suo 'pensiero meridiano' (Cassano 1999), si muove tutta una corrente di pensiero che nel rivendicare una 'mediterraneità' autenti-

ca, è al tempo stesso vigile sul rischio di un'assunzione esclusiva di quel paradigma, da cui nasce la necessità di assumere quelle coordinate identitarie solo a patto di farle funzionare in dialogico confronto/apporto con ogni altra area transregionale, nella direzione di una improrogabile dilatazione dei confini e nel confronto aperto di ogni rapporto e risorsa. Solo allora funziona e ha valore la tutela di quella originaria 'ragione ragionevole', riconosciuta da Semeraro come "attività anch'essa produttiva", in quanto radice preziosa e feconda di quella civiltà.

Se dunque è l'incompiutezza la radice feconda che caratterizza la progettualità dell'*homo sapiens*, essa connota sia la sua tensione conoscitivo-comunicativa, rivolta verso un progresso comunque insoddisfacente, sia la sua avventura di libertà immaginativa, capace di inventarsi sempre nuove relazionalità, ma di esserne al tempo stesso immancabilmente frustrata, che si faccia di volta in volta vittima o carnefice. Su quel sottile discrimine di libertà/schiavitù, di tensione/ripiegamento, vive l'immaginazione che libera possibilità nello sviluppo della fruizione, ma ne è al tempo stesso condizionata, financo schiacciata nell'impatto delle odierne logiche di mercato e della loro invasività. Si apre su questo terreno lo spazio dell'estetica del desiderio, uno spazio discontinuo e variegato, dove immagine e immaginazione si legano e confondono, dove la molteplicità di sensi si fa a un tempo libertà progettuale e inganno deformante con mutuo slittamento che implica parimenti arricchimento e rischio.

Su quel discrimine sottile, corso sul filo di una *ybris* atavicamente introiettata, eppure a fatica vinta e riguadagnata alla dimensione della ragionevolezza, si gioca oggi la partita comunicativa, come evento-avvento dell'Altro, come "forma dell'agire nell'in-comune di reciprocità", a riprendere un'espressione dello stesso Semeraro, insomma come "avventura cognitiva che il desiderio del non ancora visto e solo intravisto alimenta, e da cui è alimentato". Asse cognitivo e asse patetico si confermano inevitabilmente intrecciati a riconfigurare, sull'antico, il mondo comunicativo dell'uomo nuovo. Proprio la verifica etimologica conferma la chiave dell'intreccio epistemologico, laddove la radice della libertà sta nell'"accadico *lub*", da cui il "*libet* latino" e il "*Liebe* tedesco", secondo la linea di quell'affettività desiderante, aperta alla ragionevolezza, mai definitivamente schiacciata dalla razionalità (Semeraro 2003).

In quell'originario nesso linguistico-epistemologico di libertà-

desiderio sta dunque la radice della tensione libertaria e dell'eterna Rivolta dell'uomo di ogni tempo, desiderata e incompiuta, ancorché rinviata in quanto necessaria e sofferta, saldando insieme il viaggio conoscitivo-affettivo nell'*arché* del soggetto interiore e sociale, in quel fondo buio e violento della sua esistenza privata e pubblica, che è principio e ragione della sua risalita nella razionalità del diritto e dell'etica, da cui viene anche la sua salvezza contro una catastrofe tante volte annunciata, e per ciò stesso sempre evitata.

4. un paradigma possibile

Assunto nella dimensione intersoggettivo-comunicativa di relazionalità, il desiderio può configurarsi come paradigma privilegiato di un progetto coerente per la civiltà telematica del nuovo millennio, in quanto, come si è visto, coniuga in sé il doppio statuto del dinamismo e dell'alterità, del sapere e dell'agire, annodati nell'asse della libertà, orientando il principio etico e sociale del giusto dalla prospettiva del dovere –quale era stato assunto dalla Modernità– in quello della scelta personale e della volontà relazionale. Ed è per questa sua attualizzazione nella società dei consumi che oggi si guarda con interesse al principio del desiderio, ricollocandolo alla convergenza della nuova civiltà edonistica, non già per descriverlo nell'ottica sociologica dei beni di godimento, ma per recuperarlo nella radice trascendentale della tensione verso l'Altro, come si è detto. È d'obbligo per questa via innestarsi sui presupposti fondanti della tradizione speculativa classica e cristiana, riprendendoli e riprogettandoli in chiave attualizzante, così come essi emergono in continuità da Aristotele a Tommaso, da Agostino a Eckhart, per misurarli nello spazio delle interpretazioni novecentesche, da Lévinas a Ricoeur, da Derrida a Deleuze.

Se un'indagine di tal fatta si presenta estremamente stimolante per la fecondità dei percorsi testuali che si offrono a riscontro, aperti in chiave contemporaneista, capaci di rivivere in una ricca interstestualità di voci antiche e moderne, basti qui indicarne la direzione e rivolgere l'attenzione ad alcuni aspetti specifici, segnalando al contempo anche i limiti, o almeno i rischi insiti nella configurazione di una possibile 'società del desiderio'.

Innanzitutto va rilevato che la scommessa sta qui in una torsione di quel paradigma epistemologico a superamento dell'ottica istintuale-pulsionale, rivolta esclusivamente all'interiorità, onde

ripartire verso una socialità del desiderio assunto come 'educom', per dirla con Semeraro, cioè come educazione-comunicazione, che valorizza lo spazio di attesa del desiderio-*insight* come luogo creativo dell'ascolto-riflessione. Si potrà allora coniugare, con Vigna, il desiderio con i bisogni umani e passare dal vuoto del godimento alla pienezza di un'apertura intenzionale col mondo (Vigna 1990). Si potrà anche scorgere così la dimensione di un'etica di libere scelte, rifondata sull'originaria 'sinderesi', quale si delinea da Tommaso a Eckhart, intesa come naturale attrazione o tendenza verso il bene attivata dalla forza della volontà, capace di coniugare in una medesima energia vitale affettività e intelletto, realizzando lo spostamento del desiderio dal conoscere all'agire (Sciuto 1994).

A voler ripartire dalla tradizione per dare fondamento a una prassi etica declinata sul nesso desiderio-conoscenza-azione, occorre poi orientarla nell'ottica immanentista dell'attuale società desacralizzata, ove la tendenza al bene non può essere accettata insieme con l'ordine trascendente, ma deve essere motivata sulla radice veritativa della conoscenza e assunta in una concezione unitaria della natura umana, razionale e immaginativa, intellettuale e conativo-patetica, biologica e spirituale. Un'etica intenzionale, quindi, delle possibilità, che sa accettare lo scontro della violenza e i limiti di un'attesa incompiuta, ma decisa a farsi volontà di impegno a superamento dello scontro e potenzialità di progetti possibili nell'accrescimento delle relazioni.

Dalla radice dell'antica sinderesi viene anche l'attualità dello sconfinamento di etica ed estetica, laddove si rinnova l'incontro, recuperato dalla tradizione platonico-eckhartiana, della prassi con l'immagine, insistente nello spazio aperto delle potenzialità liberate dal desiderio e moltiplicate nell'espansione illimitata delle realizzazioni possibili. Il mito dell'immagine, legandosi in una sorprendente continuità da Eckhart a Lévinas, rivive come nodo immaginativo-conoscitivo nello spazio digitale-virtuale, dando ragione anche della medusea apparenza di una riproducibilità infinita.

Una prospettiva etico-estetica di tal fatta, se ha il merito di recuperare, in uno scenario di libere scelte, l'intenzionalità dei bisogni, contribuisce d'altronde a saldare nell'attualizzazione delle potenzialità umane, originarie e autentiche –oggi ottimizzate da una tecnologia sempre più raffinata–, il patrimonio della civiltà umana, ripreso dalla tradizione pre-industriale e riproposto integro nel

mondo informatico-digitale, in continuità il nuovo con l'antico, senza alcuna soluzione di continuità, liberando l'uomo tecnologico dalla *ybris* dello scacco e della fine. Così anche il *net-work* delle possibilità virtuali si ridisegna nell'universo consueto dell'espansione dei possibili, secondo le coordinate note delle potenzialità umane, che impongono l'imperativo di una loro realizzabilità aperta. Saldato il nesso di conoscenza e di desiderio, la ricerca della realizzabilità dei bisogni recupera la direzione delle libere scelte, volontarie e intenzionali, sottratte al troppo lungo giogo di una spersonalizzante egemonia o di una omologante sovradeterminazione del potere.

E a partire da una reimpostazione degli equilibri umani tra intelletto e affettività, tra libertà e scelta, la nuova 'società del desiderio' può anche porre in gioco –almeno nella prospettiva aperta di una sua realizzabilità!– una necessaria saldatura tra etica ed economia, istituti per troppo tempo divaricati. Se l'etica è tesa a realizzare l'accrescimento relazionale, se ancora il soddisfacimento dei bisogni personali si ricerca non nella dotazione di merci, ma nello sviluppo di potenzialità (Vigna 2001, 273), anche l'economia può ridefinirsi guardando non più alla realizzazione di potenzialità quantitative ma qualitative, non tanto al perfezionamento dei prodotti ma soprattutto alla loro relazionalità, per fornire opportunità capaci di legarsi a un ordinamento di preferenze basato sui valori.

Eppure una siffatta 'società del desiderio' lascia aperte non poche zone d'ombra che attendono dalle straordinarie progettualità dell'uomo nuovo di essere dissipate. Infatti lo statuto del desiderio perdura in un'ambiguità di fondo, tra dinamismo e staticità, tra possibilità di scelte e incompiutezza di azioni rinviate. Proprio l'itinerario dell'*affectum* iscritto nelle frontiere del possibile, ha in sé tutta la grandezza di un'apertura illimitata, ma anche il limite di una realizzabilità sempre rinviata, mai del tutto compiuta. Stanno qui la ricchezza e il limite interno di un'intenzionalità che deve trovare in sé le ragioni del compimento. Che perciò non può essere oggettuale ed empirico –in questo senso il desiderio non s'identifica col godimento, anzi lo nega– ma trascendentale, ideale e poetico, proiettandosi in una prospettiva dell'agire che nel rinviarsi si rinnova e continuamente si riprogetta in nuove forme possibili.

Occorre insomma tornare alla radice epistemologica che il desiderio ha in Aristotele, come divenire di potenza e atto, per garantir-

si la necessità dello sbocco nell'azione, nel lavoro, nella compiutezza sociale degli umani istituti, onde fugare il rischio di una passività latente, non estranea d'altronde alla prospettiva dell'alterità desiderante, qual è nel volto di Lévinas. Cosicché oggi, nella società desacralizzata dell'Occidente tecnicizzato, il desiderio può costituire la radice anche di una tensione verso l'alto che, se non sa trovare sbocco nel trascendente divino, può, come in Aristotele e nella società precristiana del *logos*, proiettarsi nell'azione per realizzare la prassi etica del lavoro e dell'economia.

In questa prospettiva operativa –e solo in essa–, detta società del desiderio-conoscenza può costituire la sfida anche di un nuovo Mezzogiorno, che sappia intervenire nella ricchezza delle proprie potenzialità e tradizioni per ri-progettare un futuro di progresso e di accelerazione, bruciando definitivamente il limite dell'attesa che da troppo tempo si porta con sé.

riferimenti bibliografici

- Abruzzese A., 2001, *L'intelligenza del mondo. Fondamenti di storia e teoria dell'immaginario*, Roma, Meltemi.
- Apel K. O., 1992, *Etica della Comunicazione*, Milano, Jaka Book.
- Augé M., 1993, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità* [1992], Milano, Eleutra.
- "Aut aut", 2003, *Godimento e desiderio*, n. 315, con interventi di S. Zizek, G. Berto, L. Boella, B. Bonato, G. Scibilia, S. Borutti, P. Barone, I. Papandrea, M. Recalcati, A. Sciacchitano.
- Cassano F., 1999, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza.
- Deleuze G. Guattari F., 1972, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr.it. 1975, Torino, Einaudi.
- Foucault M., 1984, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr.it. 1991, Milano, Feltrinelli.
- Habermas J., 2002, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi.
- Jonas H., 1979, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr.it. 1990, Torino, Einaudi.
- Lacan J., 1975, *Il seminario. Libro XX, Ancora, 1972-1973*, tr.it. 1983, Torino, Einaudi.
- Liotard J. F., 1979, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, tr.it. 1981, Milano, Feltrinelli.

- Longo G. O., 1998, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Bari-Roma, Laterza.
- Idem, 2000, *Homo technologicus*, Roma, Meltemi.
- Maffesoli M., 1990, *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, tr. it. 1993, Milano, Garzanti.
- Idem, 2000, *Elogio della ragione sensibile*, Roma, Seam.
- Mattelart A., 1991, *La comunicazione-mondo*, tr.it., 1994, Milano, Il Saggiatore.
- McLuhan M., 1962, *La galassia Gutemberg. Nascita dell'uomo tipografico*, tr.it.1998. Roma, Armando.
- Morin E., 2001, *L'identité humaine*, Paris, Seuil; trad. it. 2002, Milano, Cortina.
- Negroponte N., 1995, *Essere digitali*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Piromallo Gambardella, 2001, *Le sfide della comunicazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Sciuto I., 1994, *Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da San Tommaso a Meister Eckhart*, in C. Vigna (cura), *L'etica e il suo altro*, Milano, Franco Angeli, pp. 126-149.
- Semeraro A., 2002, *Altre Aurore. La metacomunicazione nei contesti di relazione*, Lecce, I liberrimi.
- Idem, 2002, *Calipso, la nasconditrice*, Lecce, Manni.
- Signore M., 1995, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Lecce, Milella;
- Idem, 2002, *Il Mediterraneo tra memoria e progetto*, "Critica marxista", n. 5-6; pp. 65-72;
- Vigna C., 1990, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. Berti (cura), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Padova, Gregoriana, pp. 69-135.
- Idem, L. Ancona, P. A. Sequeri, 1999, *L'enigma del desiderio*, Cinisello Balsamo, S. Paolo.
- Idem, 2001, *Contraddizione desiderio coerenza*, in C. Vigna (cura), *Introduzione all'etica*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 119-154.
- Idem, 2002, *Libertà giustizia e bene in una società plurale*, in C. Vigna (cura), *Libertà giustizia e bene in una società plurale*, Milano, Vita e Pensiero.
- Idem, 2002, *Dinamiche del desiderio nella cultura di oggi*, Verbania, Alleanza
- Volli U., 2002, *Figure del desiderio, corpo, testo, mancanza*, Milano, Cortina.