

COMUNITÀ IMMAGINARIE E INOPEROSE  
**Salvatore Colazzo\***

*Abstract:* The work intends to articulate the themes of imagination and imaginary, to found the theoretical assumptions of the methodologies adopted by the author and his research group in the intervention of community. The thought of twentieth-century authors is characterized by reaching the definition of the arguments put forward in the contribution.

*Keywords:* Fantasy, imagination, art, imaginary, community.

*Immaginazione e conoscenza accresciuta del mondo*

Il sogno umano di pervenire ad un pensiero oggettivo, capace cioè di duplicare esattamente la realtà e i suoi meccanismi di funzionamento, si è rivelato per quello che è: un sogno. Ci siamo congedati - come ci ha ricordato Richard Rorty ne *La filosofia e lo specchio della natura*<sup>1</sup> - dalla verità come rispecchiamento e abbiamo avuto accesso alla verità come costruzione sociale.

In quanto costruzione, il pensiero non è mai puro, disincarnato, astratto e desituato, è invece narrazione, è sempre intriso di emozione e commercia con il mondo. E la stessa filosofia è un genere narrativo, che concorre all'edificazione dell'io<sup>2</sup>. Da queste premesse Rorty esalta l'immaginazione, ritenendo che la capacità creativa sia nelle condizioni di modificare il nostro sguardo sul mondo e con ciò il mondo stesso.

In un articolo apparso anni fa su "La Repubblica", Rorty esaltava l'approccio del romanticismo al tema, assumendolo in buona sostanza<sup>3</sup>. Ripercorriamo velocemente le sue considerazioni.

---

\* Professore Ordinario di Pedagogia Sperimentale - Università del Salento.

<sup>1</sup> Cfr. Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. Bompiani, Milano, 1986.

<sup>2</sup> Cfr. Id., *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1989.

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Pensieri romantici. Perché la ragione deve seguire i sentieri dell'immaginazione*, "La Repubblica", 4 settembre 2005, pp. 36-37.

Il romanticismo - dice Rorty - ha affermato la priorità dell'immaginazione sulle altre facoltà umane. Esso si è ribellato all'idea che l'esistenza abbia un qualche obbligo verso una realtà non umana. Il pragmatismo come il romanticismo è interessato - dice Rorty - a portare la poesia al centro della cultura, spodestando la metafisica dal trono su cui si era assisa. La carta istitutiva della metafisica è la distinzione di Platone tra Realtà ed Apparenza, realizzata portando a compimento un'intuizione di Parmenide.

"Parmenide dette avvio alla tradizione filosofica occidentale inventandosi il concetto di Realtà, con la R maiuscola. Prese gli alberi, le stelle e gli dei e li appallottolò in un puntolino indistinto che chiamò l'Uno (*tò eòn*: l'Ente). Poi si scostò dal puntolino e lo indicò come l'unica cosa che valga la pena conoscere, sebbene inaccessibile per i mortali. Platone restò affascinato da questa allusione a qualcosa di ancora più solenne e irraggiungibile di Zeus. Tuttavia, egli era più ottimista. Platone suggeriva che alcuni mortali dotati (superiori), modellando se stessi su Socrate, potrebbero riuscire ad accedere a ciò che lui chiamava il 'vero reale'. Da Platone in poi ci sono state persone che si sono preoccupate della possibilità da parte nostra di avere accesso alla realtà o dell'impossibilità di un tale accesso in seguito alla finitezza delle nostre facoltà cognitive"<sup>4</sup>.

I filosofi, da quel momento, hanno sviluppato l'idea che si possa avere "una sorta di accesso alla realtà non mediato e anteriore all'uso del linguaggio"<sup>5</sup>e su questo accesso hanno fondato l'ontologia.

Per poterci liberare dall'ontologia, è indispensabile "liberarci dalla speranza di un tale accesso non linguistico. Ciò implicherà l'eliminazione dell'idea della mente umana divisa in una parte buona, che ci mette in contatto con il realmente reale, e una parte cattiva, attratta dall'autolimitazione e dall'autosuggestione"<sup>6</sup>.

"Per sbarazzarci di questo insieme di idee negative dobbiamo accettare il punto di vista di Wittgenstein, per cui la ragione non è una facoltà innata che insegue la verità, quanto piuttosto una pratica sociale, la pratica di applicare norme sociali al nostro comportamento linguistico. Essere razionali significa semplicemente conformarsi a quelle norme"<sup>7</sup>.

I romantici pensavano che esistesse la possibilità di reinventare le pratiche sociali correnti. Confidavano perciò nell'immaginazione. "I

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 36.

<sup>5</sup> Ivi, p. 37.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

Romantici non consideravano l'immaginazione come la facoltà di produrre immagini visive o uditive, ma come l'abilità di cambiare le pratiche sociali proponendo nuovi e vantaggiosi usi di segni e suoni"<sup>8</sup>.

L'immaginazione, a differenza della fantasia, spera, dopo aver introdotto una qualsivoglia novità, che questa "venga adottata da altre persone, incorporata nel loro modo di fare le cose"<sup>9</sup>.

"Chiamiamo stolti o addirittura folli coloro le cui novità non riusciamo ad utilizzare. Acclamiamo geni quelli che ci hanno colpito per l'utilità delle loro idee"<sup>10</sup>.

Queste idee ci hanno consegnato una conoscenza accresciuta del mondo.

La locuzione "conoscenza accresciuta" non deve far pensare ad un accresciuto accesso al Reale, ma ad una "accresciuta abilità nel *fare cose* - partecipare a pratiche sociali che rendano possibili vite umane più ricche e più piene. Questa ricchezza accresciuta non è l'effetto di una attrazione magnetica esercitata sulla mente umana dal realmente reale, né dell'abilità della ragione di penetrare il velo dell'apparenza. È una relazione fra presente umano e passato umano, non una relazione fra l'umano e il non-umano"<sup>11</sup>. L'attività immaginativa dunque è capacità di rimettere in movimento i significati ereditati dalla tradizione, capacità di forzare i limiti del linguaggio, con l'uso della metafora che istituisce nuova realtà. La metafora nasce dal gesto dell'esplorazione, è gioco e avventura, mobilitazione dell'opinione sicura e familiare. Essa favorisce l'esercizio della congettura (che non sfugge all'onere della prova, nel senso che abbiamo detto sopra, di "figura che funziona"). Metafora e abduzione si richiamano a vicenda. La metafora ha un ruolo creativo in quanto ci consente di abordare il non-conosciuto con illuminanti riflessi di ritorno sul noto che usiamo per sondare l'ignoto: l'analogia che sottende alla metafora è bidirezionale e ha carattere processuale, nel senso che man mano che l'ignoto si svela a noi, anche il noto da cui siamo partiti, ci rivela, per virtù dell'analogia, aspetti che avevamo trascurato. In questo senso, la metafora ristrutturata il reale.

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

Rorty, per via di questa sua concezione dell'immaginazione, è stato accusato di irenismo. Riportiamo una pagina, a nostro giudizio illuminante, di un articolo apparso proprio su questa testata tempo addietro<sup>12</sup>.

"Abbandonata l'idea che l'essenza dell'io sia la conoscenza e «l'autoconsapevolezza della nostra essenza» possiamo compiere il passo ulteriore e abbracciare una teoria metaforica della verità, dove non c'è più bisogno di parlare di adeguazione o di rappresentazione, ma solo di interesse a distinguere fra metafore vive e metafore usurate"<sup>13</sup>. L'io finalmente può dedicarsi alla sua propria autocreazione. Ciò sta a dire che ognuno può creare il linguaggio con cui autodescriversi e descrivere il mondo, liberarsi delle narrazioni che altri si sono lasciati dietro. È chiaro che l'attività creativa che io esplico non crea il mondo dal nulla, essa "utilizza in maniera libera i materiali di cui dispone: la tradizione e il linguaggio"<sup>14</sup>. Ora, ciò che Rorty non ha in sufficiente considerazione è che "al passato della tradizione noi non abbiamo libero accesso nel senso in cui vorrebbe Rorty. Non possiamo frequentarlo per trarne ciò che più ci aggrada"<sup>15</sup>. Il fatto che noi siamo esseri storicamente determinati "rimanda a un'oggettività che non è in nostro potere, non almeno nel senso usuale in cui usiamo la parola «nostro», «mio», ecc"<sup>16</sup>. Noi stessi siamo l'effetto del linguaggio ereditato, che non possiamo rimettere in movimento utilizzando "la tradizione come meglio crediamo per costruirci l'io che più corrisponde alle nostre esigenze evolutive. Grazie a questo scarto assolutamente volontaristico"<sup>17</sup>. Con quest'idea di tradizione, Rorty elimina "di fatto ciò che comunemente si intende per «tradizione», che sarebbe non più storia di effetti, ma vicenda continua di manipolazioni pragmatiche. La conoscenza è disposizione alla manipolazione pragmatica di certi mezzi – il linguaggio, l'ontologia, l'ordine delle prescrizioni etico-morali, e così via"<sup>18</sup>.

Probabilmente dobbiamo ritenere che le cose siano un po' più complesse di come le descrive Rorty, sicché dobbiamo integrare il discorso di Rorty sull'immaginazione ricorrendo ad altri autori, che ci consentono di gettare luce su aspetti trascurati dalla sua proposta.

---

<sup>12</sup> Cfr. Pierpaolo Marrone, *Liberalismo, irenismo, volontarismo nella filosofia di Rorty*, "Segni e comprensione", n. 37, 1999, pp. 61-78.

<sup>13</sup> Ivi, p. 65.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem.

### *L'uomo delle ventiquattro ore*

Un primo autore a cui mi viene da fare riferimento è Gaston Bachelard. Egli il 25 marzo 1950 alla Conferenza Annuale della *Société Française de Philosophie*, parlò dell'esigenza, trattando di razionalità scientifica di guardare all'"uomo delle ventiquattro ore". Con ciò voleva significare la necessità di studiare l'intreccio stretto e difficile da districare che esiste tra astratta razionalità - presuntamente asettica e oggettiva della scienza - e immaginazione. La scienza, per poter essere veramente compresa, deve essere correlata con la dimensione poetico-immaginarie della vita. Non si tratta di un dualismo senza comunicazione, quello tra ragione scientifica e immaginazione, come fosse il confronto fra la luminosità del giorno e l'oscurità della notte: pur nella radicale differenza che vi è tra il sogno e la sistematicità dell'argomentazione scientifica, supportata dal calcolo matematico, tuttavia bisogna ritenere che tra i due mondi esistano vie segrete di comunicazione: non ci sono idee tanto chiare e distinte d'avere del tutto espunto la forza immaginativa, la quale anzi si rivela essere il carburante che muove la scienza verso altre realizzazioni, altri più articolati, più astratti, più razionali modi di spiegare (costruire) la realtà.

Con Claudia Stancati possiamo affermare che "immaginazione e ragione, benché opposti, generano "in interazione processi creativi da cui nascono tanto la scienza quanto l'arte, e la poesia in particolare"<sup>19</sup>. Il ponte è costituito dal linguaggio. "Nel linguaggio della scienza la creatività lavora rompendo i quadri consolidati del sapere scientifico e distruggendo gli ostacoli epistemologici annidati nel linguaggio ordinario e nel senso comune; nella poetica degli elementi la creatività linguistica mostra sensi multipli e imprevedibili. In entrambi i casi il linguaggio si trova in uno stato di '*revolution sémantique permanente*'"<sup>20</sup>. Il linguaggio artistico e il linguaggio scientifico (pur nella loro radicale differenza) sono per principio dei *neo-linguaggi*, nel senso che forzano i significati, riconfigurano le relazioni fra i termini, allargano lo spettro di significazione che diventa intellegibile all'interno di una comunità (linguistica) di riferimento, che è una comunità di ricerca, di insegnamento (cosa imprescindibile) e di divulgazione.

---

<sup>19</sup> Claudia Stancati, *Linguaggio, creatività e ontologia: Bachelard tra scienza e poesia*, "E/C", serie speciale, n. 17, 2013, pp. 192-198; p. 192.

<sup>20</sup> Ibidem.

L'elemento dinamizzante il linguaggio (sia esso scientifico, sia esso artistico) dunque è l'immaginazione. E l'immaginazione è legata a processi connotati emotivamente di carattere inconscio, che proiettano di continuo sulla percezione che sollecita da fuori i sensi, la forza attiva delle immagini che emergono da dentro.

Tuttavia, se il carattere della scienza è il suo venire dinamizzata dalla spinta creatrice (immaginativa) del soggetto, essa aspira a una sorta di ascesi al razionale, ossia a depurare le rappresentazioni della realtà dalle scorie di soggettività, dall'approssimazione della metafora per ritrovare la purezza della verità. Però la scienza è tormentata dal dubbio, poiché qualsiasi stasi non si presenta come definitiva, ma sempre come un'approssimazione meritevole di revisione. Ciò che oggi appare come una verità, domani potrebbe essere l'ostacolo epistemologico da superare con uno sforzo della volontà e dell'intelletto. La scienza è presa da una sorta di pulsione a non voler riconoscere altro limite che il libero esercizio del gioco che essa è. In questo la radice fondamentale irrazionale della scienza, il presupposto indiscusso e non pensato (come ben aveva intravisto Heidegger), pur nella sua propensione alla razionalità dispiegata. Il fondamento oscuro della scienza verrebbe da pensare è ciò che ci verrebbe da chiamare *volontà di sapere*.

La natura intrinsecamente mobile della ragione non è senza conseguenze per il soggetto. Infatti, nel mentre il movimento che la scienza è, costituisce l'oggetto, mobile poiché in costante definizione, costituisce pure il soggetto. Il che significa che da un'iniziale fusionalità (indistinguibilità) tra soggetto e oggetto progressivamente si perviene alla distinzione /contrapposizione tra le due polarità dell'essere.

La scienza è una pratica dello spirito che insegna a considerare da una prospettiva euristica le proprie spinte inconscie come un possibile ostacolo alla conquista della verità, quindi sollecita a conoscersi profondamente per diventare altro dal sé attuale e conquistare un sé più all'altezza della pratica a cui si tende, quindi è anche un lavoro di ristrutturazione di sé per rompere con l'abitudine dei propri pensieri, la coazione a ripetere delle proprie emozioni, le routine dei propri comportamenti.

La capacità di analizzare la realtà passa perciò dalla capacità di guardare con distacco a se stessi; la possibilità di tendere all'*irrealtà* (cioè la realtà potenziale) comporta inevitabilmente che si prenda congedo dal proprio sé e si diventi altro da sé. Se non si tollera l'alterità, se si è troppo affezionati all'identità non si può fare scienza. Emerge chiaramente il messaggio etico di

simili considerazioni e il corollario pedagogico. Per formare lo spirito scientifico è indispensabile formare i soggetti ad apprezzare la libertà, a non accontentarsi dell'acquisito e avere vivo il senso dell'alterità<sup>21</sup>.

Solo così sarà possibile fare della conoscenza un processo costante di decostruzione e ricostruzione del sapere, psicanalizzando la ragione con l'individuazione di quegli elementi inconsci che zavorrano la creatività e la costringono a stagnare nella reiterazione dell'identico.

Per l'allievo, il docente, la sua autorità, l'asimmetria dei ruoli che caratterizza la relazione educativa, sono altrettanti ostacoli alla conquista del pensiero libero e creativo, perciò è indispensabile che il rapporto insegnante/allievo produca progressiva autonomizzazione attraverso il dialogo emancipante (il conflitto, al limite), che apre le porte della "cittadella della scienza", dove si instaura una comunità di soggetti autenticamente interessati ad allargare i confini del sapere attraverso un onesto lavoro di confutazione reciproca e costruzione intersoggettiva della verità, che non sarà mai monolitica, ma ammetterà il pluralismo delle soluzioni, poiché ad una medesima domanda non vi è mai un unico modo di rispondervi.

D'altro canto, il maestro dovrebbe non solo avere a cuore l'autonomia dell'allievo, liberandosi dalla tentazione di trasformare la relazione educativa in relazione di dominio, ma continuare a pensare se stesso come soggetto in apprendimento (dalla situazione, dall'allievo, da sé)<sup>22</sup>.

Nella relazione educativa al docente è chiesto lo sforzo non tanto di spiegare chiaramente le cose che egli sa, ma piuttosto di lavorare sull'errore dei propri allievi, per comprenderne, assieme a loro, la genetica, smontare le credenze ingenuie che li ingenerano al fine di pervenire ad un altro modo di guardare il problema e provare a risolverlo.

Poiché la scuola è una comunità che dovrebbe aspirare a rappresentare un modello ideale della vita sociale, essa tenta di sottrarsi al pericolo di proporre un pensiero totalitario, il sapere è sempre provvisorio e attende d'essere investito dalla creatività del soggetto per rimettersi in movimento e porre, così, in movimento la realtà, ivi compresi i soggetti che di essa sono parte integrante. Insegna a gestire le proprie pulsioni inconscie che solo se sublimare nell'arte o fatte propulsore di creatività scientifica non oltrepassano la soglia della dissoluzione della coscienza. Ci vuole disciplina tanto per il *savant* quanto per il *rêveur*. Le immagini immaginate che derivano dall'inconscio culturale dell'umanità, costituitosi nel corso dei millenni in cui

<sup>21</sup> Cfr. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1971.

<sup>22</sup> Cfr. Id., *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris, 1949.

l'uomo ha tentato di assumere una qualche forma di controllo sull'imprevedibilità della vita attraverso la religione, i rituali magici e i sacrifici, come repertorio culturale, valorialmente ed emotivamente caratterizzato, nel momento in cui si fanno linguaggio consentono al soggetto di oggettivare i propri demoni e non esserne totalmente preda: lo connettono al suo passato ancestrale, ma non lo rendono delirante.

Le immagini depositate nell'inconscio possono definirsi degli *archetipi* (e in effetti Bachelard guarda con grande interesse a Jung), nel senso che sono modi di leggere e sentire la realtà che si attivano in forma spontanea e irriflessa, innescati da una qualche esperienza interveniente. Sono forme, direbbero gli psicologi oggi, elementari di categorizzazione della realtà, inidonee ad affrontare la complessità odierna del reale, che necessita di schemi (che sono quelli messi a disposizione dalla scienza) di lettura ben più differenziati, articolati e complessi.

Chiaramente, però, non si può fare finta che gli archetipi non esistano, che non esista l'attività proiettiva umana, che le emozioni possano essere facilmente silenziate. Bisogna sempre trovare il punto di equilibrio tra spinte inconscie e forze razionalizzatrici. Così ad esempio, è abbastanza inevitabile che lo spazio della casa sia emozionalmente avvertito come lo spazio del nostro essere intimo rispetto ad un fuori potenzialmente ostile e pericoloso<sup>23</sup>, quindi l'architetto che oggi si trova a dover interpretare (e produrre) un radicale mutamento dei modi tradizionali di articolazione dello spazio e delle forme dell'abitare (sotto la spinte delle esigenze storico-sociali odierne e delle esigenze interne alla disciplina), deve riuscire ad integrare nell'astrazione dei suoi progetti l'immagine inconscia della casetta onirica, del nido, pena la repulsione di chi quegli spazi deve fruirli, con l'introduzione di pratiche d'uso che in breve tempo snaturano la intenzionalità originaria del progetto.

Proprio l'indagine che Bachelard compie sullo spazio ci dà il senso - a mio giudizio - di come egli cerchi modalità inedite di indagine filosofica per riconnettere la scienza alle più profonde istanze umane, che sono di natura emotiva (per non dire spirituale). Ridare un'anima alla scienza vedendo operare in essa la forza dell'immaginario. C'è un aneddoto che racconta lo stesso Bachelard che ci illumina a riguardo: quando egli era all'Università di Digione gli capitò di ascoltare un allievo che riferiva d'una sua sensazione, che la visione della scienza del professor Bachelard disegnasse un universo pastorizzato. Fu allora - dice Bachelard - che capii l'insoddisfazione che

---

<sup>23</sup> Cfr. Id., *La poetica dello spazio*, trad. it. Dedalo, Bari, 1975.

provavo in quel periodo: avevo bisogno di far proliferare i microbi nel mio mondo e contaminarlo con altro. Fu per questo che cercai una risposta nei poeti e nella forza produttrice dell'immaginazione.

Quando parliamo della casa, parliamo dell'abitare, cioè di un modo di relazionarci a noi stessi. Riparandoci nella casa, impariamo a dimorare in noi stessi. La casa è *dentro* a cui si oppone un *fuori*, rinvia quindi all'interiorità. Ma nella casa il gioco *dentro/fuori* si riverbera, ci sarà sempre un cassetto più intimo, un angolo più nascosto della casa in cui ci sentiamo ancor più riparati.

Ciò che noi chiediamo all'architettura è di metterci nelle condizioni di vivere l'esperienza di un auto-riconoscimento nello spazio. E ciò è possibile, ci avverte il grande architetto finlandese Pallasmaa, che esplicitamente si rifà a Bachelard, se recuperiamo la corporeità. "L'architettura delle culture tradizionali è legata essenzialmente alla tacita saggezza del corpo, invece di essere dominata visivamente e concettualmente. Come un uccello dà forma al nido coi movimenti del suo corpo, così anche nelle culture primitive è il corpo che guida il costruire. Le architetture indigene realizzate con fango e argilla in varie parti del mondo sembrano nate più dai sensi muscolari e tattili che dall'occhio"<sup>24</sup>. La poeticità delle forme dell'abitare vien meno quando ci si allontana dalla realtà della materia e si perde contatto con la natura profonda del processo creativo, in questo modo "l'architettura diventa vieppiù un apparato scenico per l'occhio, una scenografia priva di autenticità materiale e costruttiva"<sup>25</sup>.

Anche lo stesso Le Corbusier sosteneva che nella generalità dei casi l'idea della casa coincide con l'idea (onirica) del nido. I progettisti odierni - egli diceva - non tengono conto di questa casa onirica installata nell'immaginario collettivo e offrono alle masse, invece, scatole senza possibilità di un'emozione, di un rispecchiamento. Sono case per soggetti alienati, che ribadiscono nella loro alienazione<sup>26</sup>.

La domanda di Le Corbusier risuona come una critica ad un razionalismo astratto, che considera le emozioni un orpello. "Come evitare - si chiede - che le nostre città si dilatino e si diluiscano perdendo la propria forma e la propria anima?"<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Cfr. Juhani Pallasmaa, *Gli occhi della pelle. L'architettura e i sensi*, trad. it. Jaca Book, Milano, 2007.

<sup>25</sup> Ivi, p. 41.

<sup>26</sup> Cfr. Le Corbusier, *Maniera di pensare l'urbanistica*, trad. it. Laterza, Roma-Bari., 1977.

<sup>27</sup> Ivi, p. 8.

Preservando la casa come spazio intimo, risponderebbe Bachelard, consentendo cioè la possibilità che la casa si configuri non solo come la soluzione a un problema abitativo, ma anche come la risposta a un bisogno profondo dell'animo umano, quello di raccogliersi su di sé, in uno spazio che sente come in grado di funzionare da grembo in cui rifugiarsi lasciando all'esterno il clangore della vita. Sogno di recuperare il rapporto ancestrale con il ventre materno, con il calore protettivo dello spazio accogliente della madre. Non è un caso che le dimore umane più antiche siano tonde, ciò perché - dice Bachelard - la rotondità aiuta a raccoglierci su noi stessi, ad affermare il nostro avere un "dentro". La casa rispecchia, nella sua struttura, l'architettura della nostra anima, o come dice lui, "la topografia del nostro essere intimo".

Attraverso la poesia, lo spazio intimo scopre la possibilità di uno slargamento dell'essere che incontra l'universalità, ossia - per dirla spazialmente - una vastità. Lo spazio poetico disegna un'immensità intima, tiene assieme gli opposti, interno ed esterno non sono incompatibili, ma sono contestualmente immaginabili, il cosmo è il mio grembo. "Ogni oggetto investito di spazio intimo diventa, in tale coesistenzialismo, centro di tutto lo spazio. Per ogni oggetto, il lontano è il presente, l'orizzonte esiste quanto il centro"<sup>28</sup>. Sembra stia commentando l'*Infinito* di Leopardi.

Questo pone l'uomo di fronte ad una verità, che non esiste un fuori che non sia il fuori di un dentro. E rinvia ad una doppia istanza, che solo la poesia può conciliare, quella del rinchiudersi in sé, cercando nel nascondersi una protezione, e quella, opposta, di aprirsi al fuori, dissolvendosi in esso. L'esperienza forse a cui l'uomo realmente tende è per Bachelard, ci suggerisce Aurora Alison, quella del "socchiuso"<sup>29</sup>. Si è in un interno, ma si intravede l'esterno e quando si è fuori e ci si confronta con l'alterità, è confortante pensare che vi è sempre la possibilità di rientrare nella propria dimora e raccogliersi su di sé.

### *L'immaginazione come atto*

---

<sup>28</sup> Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio*, trad. it. Dedalo, Bari, 1975; p. 238.

<sup>29</sup> Aurora Alison, *Abitare lo spazio felice: la poetica dello spazio di Gaston Bachelard*, in "Scenari", 18 giugno, all'indirizzo internet: <http://mimesis-scenari.it/2019/06/18/abitare-lo-spazio-felice-la-poetica-dello-spazio-di-gaston-bachelard/>

Bachelard - lo abbiamo detto incidentalmente - ha come riferimento la teoria degli archetipi di stampo junghiano, ciò lo induce a considerare l'immagine in senso *cosista* e l'immaginazione come un'attività proiettiva. La riflessione di Jean Paul Sartre, condotta fra il 1936 e il 1949, a confronto con quella di Bachelard, risulta introdurre alcuni elementi di riflessione utili a una più articolata definizione di immaginazione<sup>30</sup>, pervenendo propriamente alla individuazione di ciò che possa significare immaginario<sup>31</sup>. Per Sartre immaginare è uno specifico funzionamento della coscienza che non va confuso con la percezione: "l'immagine è un *certo tipo di coscienza*"<sup>32</sup>. Pertanto, non ha senso cercare le immagini *nella* coscienza: "l'immagine è un atto e non una cosa. L'immagine è coscienza di qualche cosa" (Sartre 2005, p. 140); è un atto di coscienza che intenziona in un certo modo gli oggetti siano essi reali o immaginari. L'immaginazione non è - alla maniera dei romantici - la facoltà di creare immagini (funzione mitopoietica dell'immaginazione) - o nella torsione pragmatista di Rorty di generare nuova realtà attraverso la metaforizzazione dell'esistente -, ma il detrarre realtà all'oggetto, nell'atto stesso del percepirlo, non potendocisi rassegnare alla cogenza dell'esistente e avendo l'insopprimibile istanza di autoperscriverci come esseri liberi. Fa questo proponendosi di esistere come *coscienza d'altro*. Da ciò deriva che non c'è un prima dell'oggetto e un dopo che lo investe della propria energia immaginativa; la realtà quando si dà a noi in forma di immagine, questa si presenta come contemporanea alla coscienza che io mi formo dell'oggetto. La mia coscienza è una tensione a uscire fuori di me verso l'oggetto che però, nella sua absolutezza, è sempre mancato poiché inevitabilmente intenzionato da me. Da qui la *nausea*, che è la condizione di repulsione che le cose mi causano in ragione del fatto che io, che ho un'ontologica propensione a depotenziare la realtà, per un innato appetito di altro, non posso fare a meno di considerare la *fatticità* delle cose, cioè il loro esser lì senza poter essere veramente riscattate da alcun tentativo di offrir loro un qualche senso. La nausea sono io, cioè mi costituisce<sup>33</sup>. Sono sempre fuori di me ma anche fuori dal mondo qual è, del quale avverto tutto il peso. L'intenzionalità mi costringe ad andare tra le cose senza che io possa riposare nelle cose, anzi le cose mi opprimono, con la loro invadente (e insensata) presenza. Questo è il segno più evidente di ciò che per me - dirà

<sup>30</sup> Cfr. Jean Paul Sartre, *L'immaginazione*, trad. it. Bompiani, Milano, 2005.

<sup>31</sup> Cfr. Id., *L'immaginario*, trad. it. Einaudi, Torino, 2007.

<sup>32</sup> Sartre, *L'immaginazione*, p. 140.

<sup>33</sup> Cfr. Id. *La nausea*, trad. it. Einaudi, Torino 1974.

successivamente Sartre - è libertà, che è l'essere (scomodamente) nella situazione umana, in quella che noi chiamiamo realtà, che ci sprona a un atto di investimento immaginario, che è in essenza depotenziamento della realtà. Non abbiamo bisogno - sembra segnalare Sartre a Bachelard - di *sur-realtà*: siamo già da sempre nella *sur-realtà*: non c'è da affrancarsi dal dato percepito, da trasfigurarlo con l'ausilio della *rêverie* poiché per sua natura il dato percepito è e *non é* (in forza dell'immaginario). L'immaginario è eludere il carattere di presenza, l'eccesso di realtà che è la cosa. Realizzandosi nella mancanza, desidera qualcosa (poiché non si può vuotamente desiderare; il desiderare ha bisogno di un qualcosa da intenzionare), ma per il gusto del desiderare, non del possesso, poiché quando l'oggetto del desiderio sia stato raggiunto, ne segue puntualmente l'insoddisfazione, la percezione dell'eccesso di realtà che è la cosa.

Parlando dell'immaginario, Sartre sottolinea come esso riguarda *le coscienze* e non meramente *la coscienza*, cioè ha natura intersoggettiva e non esclusivamente soggettiva, perciò la strategia per eludere la presa soffocante della *fatticità* non è meramente un qualcosa di privato, riguarda me che sono assieme agli altri in società, diventa una strategia comune, condivisa tra me e gli altri, diventa impegno collettivo. Così inteso, l'immaginario esprime, pur essendo un'operazione di annullamento della realtà, una straordinaria capacità performativa, è in grado di produrre effetti reali, trasforma la realtà e il soggetto che la anima, è in qualche modo forza istituyente, che crea un istituito il quale non potrà evidentemente mai considerarsi come il compimento definitivo dei desideri umani, ma semplicemente come una provvisoria oggettivazione di essi.

L'immaginario, per come è formulato da Sartre, è concepito in termini energia, disponibilità a trascendere il reale, in questo è differente dall'immaginario consegnatoci da Freud, per il quale nell'uomo agiscono delle *fantasie primarie* (che quindi hanno contenuti definiti) che realizzano in forma trasfigurata, allucinatoria un desiderio inconscio irrealizzabile. L'immaginario per Freud è abitato, saturato verrebbe da dire da queste fantasie primarie, le quali *mutatis mutandis* si presentano, sempre quelle, nella vita dell'individuo. Alcune immagini fondamentali condizionano l'attività immaginaria e quindi complessivamente il soggetto nel suo agire la realtà. Ciò comporta qualche problema, ad esempio nel tentativo di spiegare le diversificate forme dell'immaginare nella vita del soggetto siamo tentati di compiere una riduzione a pochi, individuati fantasmi. Ancor di più se accogliamo l'ipotesi junghiana, i fantasmi sono condivisi dal genere umano,

gli archetipi sempre quelli dalla notte dei tempi: sotto l'immaginario, l'*immaginale*.

### *La radicale ambiguità dell'immaginario*

A questo punto facciamo intervenire in questo nostro tentativo di approssimare l'immaginario una domanda: se l'eccesso di realtà causa la repulsione del soggetto, come mai una società si configura come un solido oggetto che è tenuto in piedi dal concorso delle azioni dei suoi membri, che esprimono in tal modo una smisurata fiducia nel senso dell'oggetto società? Il soggetto si mostra estremamente disponibile a condividere norme, comportamenti, valori, consentendo, con questo suo atteggiamento implicitamente collaborativo, il crearsi di un senso comune, che costituisce tutto ciò che in una data cultura può essere dato per presupposto. Sartre ha colto la spinta volta a trascendere l'oggetto (e con questo anche la società), qui si sta dicendo dell'atteggiamento adattivo degli individui verso l'oggetto (la società), che fa sì che la società sia un ordine (simbolico) e che in quest'ordine i soggetti rinverano il senso. Stiamo insomma individuando accanto al connaturato bisogno che è nell'uomo di detrarre forza alla realtà, un altrettanto connaturato bisogno di assoggettarsi alla realtà.

Ora la domanda non è più quella sartriana del perché proviamo orrore di fronte ad un eccesso di realtà, ma una opposta: qual è il senso più complessivo della società? Perché abbiamo bisogno di un ordine simbolico? In altri termini: perché abbiamo tante forme sociali, tante articolazioni del senso, ma poi alla fine ci organizziamo sempre sottoponendoci a delle istituzioni (troviamo cioè il senso in generale solo nel vivere sociale)?

Non c'è altra risposta possibile che questa: l'uomo ha "un fondamentale bisogno di simbolicità (e, in questo senso, bisogno di ragione, bisogno di darsi delle ragioni)"<sup>34</sup>. E questo bisogno di simbolicità, di ragione, è inspiegabile, è connaturato all'uomo: "non c'è niente di più 'irrazionale' (nel senso di senza ragione) della ragione stessa"<sup>35</sup>.

L'essere umano, forse, può essere descritto nel pendolarismo tra ordine e disordine: l'ordine deve essere in qualche misura scompaginato per poter essere ricomposto. Cosa che sa bene anche la società più tetragona e meno interessata al cambiamento. Anche lì, come ci ha dimostrato Victor

<sup>34</sup> Cfr. Jocelyn Benoist, *Una epistemologia del senso sociale fra fenomenologia e strutturalismo*, "Fenomenologia e società", n 3, al link: <http://www.filosofia.it>; p. 15.

<sup>35</sup> Ibidem.

Turner<sup>36</sup> funziona un dispositivo, il liminale, che consente al senso di slittare, di modificarsi, di evolvere. Turner sostiene che ponendosi in una zona liminale, una comunità accede alla possibilità di una "scomposizione della cultura nei suoi fattori costitutivi e nella ricomposizione libera o 'ludica' dei medesimi"<sup>37</sup>.

L'ordine sociale parla di un mondo e di una vita che funzionano e possono far tranquillamente a meno di noi. Esso allude alla morte del soggetto. In qualche modo noi accettiamo di buon grado questa ingiunzione che è la società, con tutti i suoi costumi e le sue regole. Che si debba esistere iscritti in un ordine dato di senso, lo diamo assolutamente per scontato, non sapremmo immaginarci diversamente. Abbiamo bisogno della società "come di qualcosa che noi individualmente non abbiamo scelto, ma che si impone a noi dall'esterno come una trascendenza"<sup>38</sup>. Eppure tuttavia rechiamo un'istanza che ci induce a trascendere ciò che ci trascende. Per questo, incontrando la trascendenza, l'attività umana si volge verso l'immaginario, che altro non è che un movimento di compensazione/fuga da un simbolico che si propone di saturare il senso, senza riuscirci. Oltre il senso vi è un residuo non dicibile e questo residuo è la vera molla dell'immaginario.

Per l'uomo non è tanto importante il contenuto dell'ordine, ma "il fatto di entrare in un ordine"<sup>39</sup> Questa scoperta la dobbiamo a Claude Lévy Strauss. Dietro l'ordine non c'è altro significato che quello della "fondamentale inclinazione per l'ordine (e per il gioco con l'ordine) di ogni società"<sup>40</sup>.

La scoperta di questo limite del senso mette in moto la forza immaginativa, che può darsi come spreco o come agire creativo: non si può permanere senza residui nel simbolico. La soggettività irrompe e il desiderio scompagina il senso costituito, scardina l'assoggettamento all'ordine.

Si può dire anche in altri termini: stando nell'ordine si scopre che qualcosa non funziona, come se quel cercare l'ordine fosse la conseguenza di un trauma, una forzatura derivata dal voler per forza incanalare le proprie energie in un'univoca direzione, peraltro non scelta ma imposta *ab aeterno*. Qual è dunque la fantasia fondamentale che non potendo essere realizzata è stata repressa e ricondotta all'ordine? Non c'è, non c'è alcuna fantasia fondamentale di contenuto determinato che è stata gettata nell'inconscio

---

<sup>36</sup> Cfr. Victor Turner, *Dal rito al teatro*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1986.

<sup>37</sup> Ivi, p. 28.

<sup>38</sup> Benoist, *Una epistemologia del senso sociale fra fenomenologia e strutturalismo*, p. 16.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ivi, p. 17.

profondo, è semplicemente la verità del desiderio, che deve essere immaginata come un "mistero" affinché possa alimentare la sua fiamma. La verità fondamentale è dunque - ci avverte Slavoj Žižek<sup>41</sup> - la menzogna fondamentale: facciamo finta che sia lontano dal nostro sguardo ciò che invece ci è ben evidente.

Come può conciliarsi l'ordine della società e il disordine del desiderio? Col ricorso a procedure e fatti paradossali, che tengono faticosamente assieme l'uno e l'altro: consentono al desiderio di darsi riconfermando l'istituzione. Succede nell'arte, dove spinta emozionale e ordine estetico si pongono in un qualche equilibrio; in forma perversa nella Chiesa cattolica<sup>42</sup>, dove il desiderio sessuale si realizza (generalmente come pedofilia) come pratica iniziatico-liberatoria dal peccato della masturbazione. Non c'è una fantasia fondamentale inconscia che, agendo alle spalle del soggetto, lo ha indotto alla sua realizzazione (perversa); è invece un modo di funzionare dell'istituzione, che è poi un modo di funzionare del soggetto, che stabilizza l'ordine traendo energia dal disordine, ovvero (da un punto di vista soggettivo) la possibilità di accedere al disordine senza dover rinunciare al senso di sicurezza che l'appartenere a un'istituzione offre.

Questo ci induce a dire che ordine e disordine convivono, sono un impasto indistricabile. Noi non subiamo semplicemente l'ordine, ma anche lo desideriamo e così proprio il desiderio diventa il sostegno ontologico della realtà. Se non investissimo la realtà delle nostre emozioni, se non interiorizzassimo l'ordine, facendolo diventare l'oggetto della nostra attività di intenzionamento, saremmo di fronte ad una realtà tanto soffocante da apparirci profondamente insensata, irrazionale, e invece ci lasciamo soddisfare dalla razionalità organizzatrice della realtà e sentiamo di consistere aderendovi. Deprivata dal fantasma, la realtà sarebbe un universo da incubo. Ma anche così travestita, non placa appieno il desiderio, questo lavora a esprimersi senza uscir fuori dall'ordine, che risulta più forte poiché tutto si dà nell'istituzione, non c'è forza distruttiva che possa sovvertirla, è resa coesa da un gioco complesso di *doppi legami*.

#### *La comunità immaginaria*

Siamo arrivati ad un punto di snodo. L'immaginario, abbiam detto, appartiene all'intersoggettività, ha a che fare in altri termini con i meccanismi attraverso cui si dà un ordine simbolico. La fantasia, l'immaginazione hanno carattere

<sup>41</sup> Cfr. Slavoj Žižek, *Che cos'è l'immaginario*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 2016.

<sup>42</sup> Cfr. Ivi, *L'eccezione e la regola*, "Lettera internazionale", n. 117, n. 3. Codice DOI: 10.1400/211442

privato, queste producono effetti reali, nella misura in cui cercano degli appigli in oggetti concreti della realtà, elevati ad oggetti del desiderio, i quali procurano soddisfazione allucinatoria. Ognuno di noi ha i propri oggetti del desiderio, certamente questi devono avere nella loro concreta caratterizzazione degli appigli che li rendono più o meno idonei a fungere da catalizzatori del desiderio. Ognuno di noi assegna a delle cose particolare valore, sicché il desiderio è fatto sempre di carne e cose. Ognuno di noi si riferisce a cose differenti, ma è operazione che ognuno di noi fa: nessuno può sottrarsi dall'aver almeno un oggetto del suo desiderio. Universale è che ognuno possieda fantasie specifiche. Se ciò è vero, è sempre possibile che l'immaginario e l'immaginazione confliggano. Com'è possibile che si procuri una riduzione della divaricazione, com'è possibile che entrino in relazione? Esiste, ci ha spiegato René Girard<sup>43</sup>, una invariante culturale che è il desiderio mimetico, che fa sì che ciascuno di noi desideri ciò che l'altro possiede e desidera. La geometria del desiderio è triangolare, il desiderio transita dall'oggetto in quanto desiderato o posseduto da un altro: non si desidera quindi tanto l'oggetto quanto il modello che l'altro rappresenta. Ciò porta a forme di omologazione e spiega l'imitazione degli stili di vita, dei consumi, dei comportamenti sociali. Anche se il risultato è una tendenziale omologazione, il meccanismo è alla radice conflittuale. Per evitare che la propagazione mimetica giunga alla propagazione della violenza, la società trova diversi espedienti per limitare i danni del mimetismo, come divieti di vario tipo e natura che limitano l'espressione del desiderio. Un modulatore del mimetismo può essere il desiderio di ordine che abbiamo esaminato precedentemente. Il desiderio d'ordine è ciò che fa avvertire la comunità solidale, organica come luogo di appagamento. La natura allucinatoria della comunità organica è evidente se si consideri il pullulare delle individuali fantasie; pertiene all'immaginario. In quanto membri della comunità organica ci raccontiamo la "menzogna" di essere organici alla comunità, perfettamente congruenti alle sue esigenze. Ecco dunque scattare il meccanismo per il quale il diverso (che incosciamente so di essere), che non sono io, è ciò che mina la coesione della comunità, espungendolo esorcizzo il diverso che è in me e che realizzerò nel paradosso della perversione, che soddisfa assieme le mie fantasie e celebra l'ordine. Abbiamo descritto la fabbrica del "capro espiatorio", che serve a canalizzare la violenza che potenzialmente sarebbe di tutti contro tutti, individuando un obiettivo che diventa la causa fantasmatica del pericolo di dissoluzione che corre la comunità. La pace e la concordia

---

<sup>43</sup> René Girard, *Geometrie del desiderio*, trad. it. Raffello Cortina, Milano 2012.

sociale sono il risultato del lavoro dell'immaginario e dell'immaginazione, che trovano così la via della loro conciliazione.

Si può creare un dispositivo differente? Si può cioè perseguire la comunità senza dover cadere nel meccanismo vittimario?

Queste sono due domande chiave che Ada Manfreda ed io ci siamo posti in un testo recente<sup>44</sup>, cercando di rinvenire qualche credibile risposta, appellandoci ad autori come Bataille, Blanchot, Nancy.

Bataille, dopo aver sottolineato come gli esseri umani perseguano la molteplicità, ossia l'individuazione, che li fa l'uno dall'altro differenti, osserva come esista in loro un'altra istanza, insopprimibile, quella che li spinge a pensare la totalità, in questo modo la disponibilità umana a fare comunità si salda con la dimensione del sacro. Solo che questa comunità è totalità cercata ma non trovata, realizzata sempre in maniera necessariamente parziale, è più esperienza di lacerazione che di riposo nell'identità collettiva. La comunità intesa come totalità in cui l'individuo si risolve totalmente risponde ad un bisogno fusionale che è legato alle primissime fasi di vita del soggetto, quando non vi è distinzione fra sé e la madre, ma esso contrasta con il processo di individuazione e, ogni volta che si riaffaccia e pretende di realizzarsi senza mediazione alcuna, risponde ad una vera e propria pulsione di morte. In una primissima fase, Bataille si era illuso che la comunità potesse rappresentare un luogo di risoluzione delle tensioni dell'individuo, ma poi l'incontro con Blanchot, unito alle molte delusioni subite nei suoi concreti tentativi di fare comunità, gli fa comprendere che deve partire proprio dall'elaborare i suoi fallimenti. Bataille offre, in questo momento dell'evoluzione del suo pensiero, la prospettiva di una comunità necessaria, ma impossibile. Impossibile nel senso che la comunità è sempre esistente, "nel desiderio e nel godimento, nell'amore e nella morte, nell'incontro con l'alterità e nel suo sottrarsi"<sup>45</sup>, nella ricerca di una qualche forma di "organizzazione sociale emancipata dalla tirannia del capitale"<sup>46</sup>, aderendo al principio sacrale della prodigalità divina, amore che è alito di vita creaturale, rimosso tanto dal pensiero liberale, che ha sposato il principio della crescita illimitata delle forze produttive, quanto dal pensiero comunista, che non sa che farsene dell'eccedenza dell'arte, della prolificità dell'immaginario. Proprio riattivando le energie vitali dell'arte, la tensione all'impossibile, si

<sup>44</sup> Cfr. Salvatore Colazzo, Ada Manfreda, *La comunità come risorsa*, Armando, Roma, 2019.

<sup>45</sup> Bruno Moroncini, *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli 2001, p. 80.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

accede, secondo Bataille, a decifrare il mondo e a trovare le chiavi per renderlo un po' più umanamente abitabile<sup>47</sup>.

Bataille diventa il necessario confronto anche per Nancy, il quale farà della riflessione sulla comunità il perno della sua filosofia, in una interlocuzione feconda oltre che con Bataille anche con Blanchot<sup>48</sup>.

Nel 1983 Jean-Christophe Bailly aveva proposto a Nancy di scrivere una sua riflessione sul tema "La comunità, il numero" che egli aveva lanciato per la rivista "Aléa". Da quello stimolo, nacque *La comunità inoperosa*, un articolo che, ampliato nel 1986, diventerà un libro<sup>49</sup>. In risposta all'articolo, Blanchot scrisse *La comunità inconfessabile*<sup>50</sup>. Successivamente Nancy<sup>51</sup> tornerà a dibattere con le tesi di Blanchot, sia nella presentazione all'edizione italiana (*La comunità affrontata*) de *La comunità inconfessabile*, sia in un ulteriore più recente testo<sup>52</sup>.

La provocazione di Bailly era particolarmente stimolante. Egli partiva da una domanda: che fine fa la comunità nel comunismo? Il comunismo è la realizzazione della comunità? Questa domanda ne nascondeva un'altra: nel nostro secolo ha un qualche senso parlare di comunità? Le ideologie totalitarie (nazismo, fascismo e comunismo) e le loro realizzazioni concrete hanno dimostrato l'estrema debolezza della comunità, che, strumentalizzata, in realtà ha ceduto il posto alla massa, somma di individui disponibili all'azione di conformazione del leader o del partito. Della comunità può solo dirsi che sia rimasto il numero, non la dimensione qualitativa, che, ove esistente, avrebbe dovuto saper dimostrare la sua capacità di resistere alla forza omologante del potere.

Nancy elabora il suo concetto di "comunità inoperosa", per dire come essa sia caratterizzata da un sistema di relazioni, che trovano giustificazione non già in un progetto, ma nel relazionarsi stesso, che non significa sussunzione delle singolarità individuali in un unico orizzonte di significato, ma desiderio, continuamente rinnovato nell'agire, di tenere viva una comunicazione, che non supera le differenze, ma piuttosto le rende possibili

---

<sup>47</sup> Cfr. Marina Galletti, *La comunità "impossibile" di Georges Bataille. Da "Masses" ai "Difensori del male"*, Koplán, Torino, 2008.

<sup>48</sup> Cfr. Fausto De Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean Luc Nancy*, Derive-Approdi, Roma, 2010.

<sup>49</sup> Jean Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. Cronopio, Napoli, 2003.

<sup>50</sup> Maurice Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. it. SE, Milano, 2003.

<sup>51</sup> Jean Luc Nancy, *La comunità affrontata*, presentazione all'edizione italiana di Maurice Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. it. SE, Milano, 2003.

<sup>52</sup> Id., *La comunità sconfessata*, trad. it. Mimesis, Milano, 2016.

e praticabili. Blanchot, rispondendo a Nancy, dice che non è sufficiente la nozione di inoperosità per definire la comunità, ci vuole qualcos'altro che spieghi il collante che tiene assieme gli individui di una comunità. Questo collante - dice Blanchot - è un segreto inconfessabile, ossia un segreto che non può essere svelato e che fa di ogni comunità una comunità speciale, differente da tutte le altre. C'è sempre una sorta di essenza della comunità da riscoprire: al di là delle differenze, delle divisioni e dei conflitti, si può immaginare un'energia coesiva profonda che fa di questa comunità la comunità che è. Ciò fa esistere la comunità nel proliferare delle differenze che la costituiscono. Il segreto della comunità è la intima (mai realizzata) aspirazione al comunismo.

Sia Bataille sia Nancy sia Blanchot si confrontano con il problema dell'Altro. Io non sono la totalità, dentro il mondo che io abito. dice Bataille - vi sono altri soggetti che, con la loro presenza, mi rendono chiaro l'essere io l'attualizzazione di alcune tra le infinite possibilità dell'essere. Io sono limitato e l'altro mi rende evidente questo fatto. Perciò la pluralità di altri con cui mi confronto sono con me in connessione, le nostre identità si scontrano, si confrontano, si connettono agonisticamente entro uno spazio definito, quello della comunità per l'appunto. Abbiamo bisogno della comunità per esperire e vivere (pluralmente) la nostra finitezza. Quando in una comunità uno dei suoi membri muore, chi rimane fa esperienza non tanto della morte ma della comunità che si ribadisce come relazionalità. Non nel senso che chi muore sopravvive nella memoria di chi rimane, ma nel senso opposto che ogni morte è superata nella relazionalità che si ribadisce, come se a null'altro la comunità dovesse mirare se non a presentare a ognuno la verità del suo essere mortale.

Ma - sostiene Nancy - bisogna fare un passo ulteriore, nel senso che non solo devo immaginare la comunità come il luogo in cui esperisco la mia finitezza, ma anche come il luogo che mi costringe a uscire fuori di me, a pensare all'altro, non in termini di irriducibile alterità, ma nell'accezione di polo tensivo, che suscita la comunicazione. La comunità è inconcepibile senza la comunicazione e la comunicazione è tentativo di articolazione della differenza. Non ci può essere soltanto l'intervallo che mi separa dall'altro, ci dev'essere il ponte costituito dalla comunicazione. Ciò non toglie che la comunità sia incompiuta, non determinata, frammentata. L'ontologia che regge una simile idea di comunità è pluralista, nel senso che pensa che l'essere è molteplicità, apertura. Questo fa sì che le singolarità che costituiscono l'essere, co-abitano uno spazio plurale, sono da sempre comunità. L'essere è

la pluralità delle singolarità<sup>53</sup>. Non c'è un'unità originaria da cui si sviluppa un processo di individuazione, l'essere da sempre è essere-in-comune. L'esperienza della singolarità è il manifestarsi della finitezza e la finitezza è il nostro corpo, la nostra pelle, che mi mette a contatto con la pelle di un altro essere singolare allo stesso mio modo. Quando pensiamo alla comunità non dobbiamo immaginarla come una realtà di "comunione delle singolarità in una totalità superiore e immanente al loro essere comune"<sup>54</sup>, ma piuttosto come una realtà di singolarità che sono in comunicazione tra di loro. Come lo sono? Attraverso la passione della singolarità, cioè manifestandosi ognuno per la singolarità che è, pretendendo di affermare la propria singolarità, pretendendo che l'altro riconosca la singolarità che si è. "La presenza dell'altro non costituisce una barriera che limita lo scatenarsi delle 'mie' passioni: al contrario, soltanto l'esposizione all'altro scatena le mie passioni"<sup>55</sup>. Questo fa capire il senso in cui una comunità è sempre incompiuta, essa è il grembo generativo delle differenze, perciò "non si tratta di fare, di produrre o di instaurare una comunità, non si tratta neppure di venerare o di temere in essa una potenza sacra"<sup>56</sup>.

Come commenta Samir Galal Mohamed: "la partizione ci è data, noi diamo partizione e siamo ripartiti (si compare insieme), ma la partizione non costringe la libertà delle singolarità, al contrario la eccita, la scatena: rinnova e potenzia i concatenamenti fra singolarità, fra corpi"<sup>57</sup>.

Questo indica una precisa direzione a qualsivoglia attività di sviluppo di comunità: mirare a un indebolimento delle funzioni di controllo e a un incremento della capacità inclusiva della comunità.

"L'inoperosità è dunque nell'*essere-in-comune* delle singolarità, cioè nella pluralità delle singolarità, che non ingaggia un'opera di partizione coatta e ridondante (attraverso le sue norme, in primo luogo); ma che si preoccupa di sciogliere le sovra-partizioni e di concatenarle dove queste risultano debilitate. L'inoperosità è una prospettiva di potenziamento delle partizioni in sé e non delle partizioni fissatesi storicamente"<sup>58</sup>.

Questo fa sì che comunità si dia anche nel deserto sociale, poiché l'essere è in essenza comunitario e che il sogno fascista della comunione incarnata sia un tentativo di annientare la comunità facendola annegare nella

<sup>53</sup> Cfr. Jean Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. Einaudi, Torino, 2001.

<sup>54</sup> Cfr. Nancy, *La comunità sconosciuta*, p. 64.

<sup>55</sup> Ivi, p. 74.

<sup>56</sup> Ivi, p. 78.

<sup>57</sup> Ivi, p. 3.

<sup>58</sup> Ivi, p. 4.

massa, ma anche lì, da qualche parte in qualche modo, la comunità è destinata a riaffiorare.

Non c'è totalitarismo che tenga. La comunità è in ogni tentativo di resistergli, in ogni riaffermazione della soggettività contro i tentativi di annientarla.

Se questo è vero, l'orizzonte proprio della comunità è la democrazia. E la democrazia costituisce il grembo della filosofia, ossia della capacità di riflettere l'essere singolare nella pluralità, di pensarlo e confermarlo. La politica ne è connessa qualificandosi come sforzo per armonizzare la coesistenza. Democrazia è credere nell'apertura, nel potenziamento delle singolarità, è ritenere possibile uno spazio in cui è possibile realizzare uno stare "tutti insieme, tutti e ognuno"<sup>59</sup>.

In ciò vi è la tensione verso l'inclusività, poiché la democrazia intende proporsi come lo spazio che dà la possibilità di espressione alle differenze, che non considera l'identità un valore, se non quando si configuri come movimento, divenire molteplice, che confida nella comunicazione e negli esiti che essa può imprevedibilmente produrre. La democrazia, in questo senso, intende attenersi ad un'ontologia dell'essere plurale, cioè si propone di rispettare la dimensione pre-politica della singolarità (e quindi della molteplicità). La democrazia pertanto non può proporre contenuti, essa è la cornice in cui i significati si danno.

"Una comunità è democratica quando interroga se stessa e laddove, attraverso l'interrogazione riesce a riformulare il proprio senso"<sup>60</sup>. Dato il suo carattere intrinsecamente plurale, per senso bisogna intendere non un significato ben definito, ma piuttosto "un insieme di indirizzi fluttuanti, quell'irriducibile direzione, con la quale una determinata comunità orienta le proprie decisioni e disposizioni"<sup>61</sup>. Ogni individuo che è parte di una comunità appartiene ad essa in maniera differente. Sarebbe estremamente interessante capire come ogni singolarità partecipa alla comunità. L'esistenza di ognuno di noi se ha un senso, questo va rinvenuto nella spinta che la fa comunicarsi ad altro da sé. "Il senso costituisce il mio rapporto a me in quanto rapporto ad altro. Un essere senza altro (o senza alterità) non avrebbe senso, non sarebbe che l'immanenza della sua propria posizione"<sup>62</sup>. Noi non siamo

<sup>59</sup> Jean Luc Nancy, *Verità della democrazia*, trad. it. Cronopio, Napoli, 2009; p. 29.

<sup>60</sup> Mohamed Samir Galal, *Comunità, inoperosità e democrazia in Jean-Luc Nancy*, "Isonomia - Storica", rivista on-line, Università di Urbino "Carlo Bo", 2017, all'indirizzo <http://isonomia.uniurb.it/storica>; p. 6.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Jean Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it, Cronopio, Napoli, 2013; p. 174.

monadi, ci viene spontaneo affezionarci ad un fuori e abbiamo la disponibilità a farci influenzare dal fuori e ambiamo segnare il fuori. Ma tutto ciò ha un che di paradossale poiché significa che la nostra esistenza è continuamente un darsi e un sottrarsi. *Essere-in-comune*, ma singolarmente. "Bisognerà risolversi a dire che l'essere è *in-comune*, senza mai essere comune"<sup>63</sup>. Ora, quest'esigenza irrinunciabile della relazione è il vero collante della comunità, precede qualsiasi progetto che in essa possa attuarsi, viene prima dell'opera, è la parte dell'inoperoso, non è quantificabile e non è scambiabile, è un valore assoluto (poiché impolitico), che la politica deve preservare e, ove possibile, accrescere. L'inoperoso agisce nell'arte, nell'amore, nell'amicizia, nel sapere disinteressato, nella capacità di emozionarsi di fronte alla vita e ai suoi "doni". Questo significa che la politica deve riconoscere che non tutto è negoziabile, che esistono dimensioni umane che valgono di per sé e agiscono in spazi che non sono politici. Detto altrimenti: la democrazia "imponesse di configurare lo spazio comune in modo tale che sia possibile aprire in esso tutto il pullulare possibile delle forme che l'infinito può assumere, delle figure delle nostre affermazioni e delle dichiarazioni dei nostri desideri"<sup>64</sup>. Ma ciò significa che ognuno deve essere messo nelle condizioni di esprimere la singolarità che è, cioè di esercitare la libertà<sup>65</sup>. Per far questo, il problema delle pari opportunità diventa irrinunciabile. Senza giustizia sociale, senza accesso paritetico alle risorse non può esserci vera democrazia: "la giustizia sociale costituisce evidentemente un mezzo necessario per tutti i fini possibili"<sup>66</sup>.

Il riferimento qui operato a Bataille, Blanchot e Nancy dal nostro punto di vista, è importante per due motivi: a) sottolinea la necessità di coltivare l'arte come eccedenza ed azzardo, poiché ci consente di vedere ciò che dall'abitudine viene occultato al nostro sguardo pur essendo in assoluta evidenza; b) suggerisce di immaginare la comunità come un *work in progress*, una totalità aperta dal gioco della differenza, dovendosi misurare necessariamente con l'alterità. Ada Manfreda ed io abbiamo posto queste due conquiste teoriche come l'alimento necessario a nutrire il prosieguo del nostro lavoro di ricerca, che tra le altre cose sta alla base di un'iniziativa giunta ormai alla sua nona edizione, la *Summer School di Arti Performative e Community*

---

<sup>63</sup> Nancy, *Verità della democrazia*, p. 35.

<sup>64</sup> Ivi, p. 55.

<sup>65</sup> Cfr. Jean Luc Nancy, *L'esperienza della libertà*, trad. it. Einaudi, Torino, 2000.

<sup>66</sup> Cfr. Nancy, *Verità della democrazia*, p. 62.

*Care*<sup>67</sup>, un luogo di riflessione attiva su come realizzare sviluppo di comunità, operando, mediante le arti, sull'immaginario.

---

<sup>67</sup> Cfr. l'indirizzo internet <http://artiperformative.com>.