

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA

Corso di laurea in

CINEMA, TELEVISIONE E PRODUZIONE MULTIMEDIALE

TITOLO DELLA TESI

**IL MITO A SINISTRA
E LA SUA
POSSIBILITÀ STORICO-SOCIALE**

Tesi di laurea in

ESTETICA E TEORIA DELL'ESPERIENZA ARTISTICA

Relatore Prof: STEFANO MARINO

Correlatore Prof: STEFANO IACOVIELLO

Presentata da: BOSCAGLI FRANCESCO

Secondo appello

A.A. 2024-2025

INTRODUZIONE.....	3
IL MITO A SINISTRA: STRUTTURA SEMIOTICA E PRASSI COMUNICATIVA.....	5
LA MODELLA NELLE FAUCI DEL MITO	9
LA FUNZIONE DEL MITO: IL SOSTRATO VALORIALE	14
FENOMENOLOGIA DEL MITO DELL'OPPRESSO	17
LA FUNZIONE DEL MITO: IL GESTO E LA PAROLA	24
DAL MITO BORGHESE AL MITO DI SINISTRA	26
L'IMMAGINE REALE DEL MITO	33
CONCLUSIONI	40
BIBLIOGRAFIA	46
FONTI WEB.....	47

L'aggregato dei privati riceve spesso la determinazione di popolo;
ma come tale aggregato esso non è *populus* ma *vulgus*;
e, sotto questo rapporto, l'unico scopo dello Stato è che un popolo *non*
giunga all'esistenza, al potere e all'azione *come un tale aggregato*.
[...]

Un potere o attività nello Stato non deve mai apparire ed esercitarsi
in figura informe ed inorganica,
cioè muovendo dal principio della pluralità e della moltitudine.

(G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, pp. 390-1)

Nisi sapienti sua non placent; omnis stultitia laborat fastidio suo.

Solo il saggio è contento delle sue cose;
gli sciocchi, invece, sono tormentati dal disgusto di se stessi.

(Lucio Anneo Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, IX, 22)

They have laughed inside her laughter
Now she rallies her defenses
For she fears that one will ask her
For eternity
And she's so busy being free

(Joni Mitchell, *Cactus Tree*, vv. 44-48)

INTRODUZIONE

L'obiettivo di questo elaborato è mostrare, attraverso l'analisi di un caso di studio relativo a un recente fenomeno mediale, che quello che Barthes definisce come il “mito a sinistra” (in antitesi diretta al mito borghese) può esistere e che anzi, si tratta dell'*humus* ideologico più diffuso ai nostri giorni. L'ipotesi che qui intendo verificare muove da un'intuizione fondamentalmente soggettiva e personale: la sensazione del sussistere di un'intrinseca vocazione relativistica dei nostri tempi (cosa tutt'altro che nuova) e al tempo stesso della sua vocazione ad assolutizzarsi come vocazione impossibile, come tensione a cui non si può fare a meno: il dinamismo neo-futurista di questa società, che idolatra la scienza ma al tempo stesso aborrisce il momento in cui questa idolatria viene esibita troppo smaccatamente, è convinto che il piacere, nella sua staticità, coincida con la morte del desiderio, che è la vera essenza dell'esistenza umana; così il percorso prende idealmente il sopravvento sulla meta, il mettersi in gioco sul conseguire l'obiettivo, la prassi sulla teoresi ecc., stando bene attenti a che questo percorso non diventi però un “progresso”, perché ciò, mediante l'indebita intrusione della nozione di “fine”, reintrodurrebbe di soppiatto quell'assiologizzazione euforica della meta e quell'assolutizzazione del paradigma scienziata che si vuole assolutamente evitare. In verità, l'immane proliferazione di “paradigmi” epistemologici nel secolo trascorso sembra cercare di disculparsi dell'assassinio della verità reintegrandola come simulacro di un'esistenza possibile, perché dopotutto non possiamo e non sarebbe conveniente fare a meno di determinati punti di riferimento: la verità oggi viene pragmaticamente ricercata in quanto utile, la conoscenza fine a se stessa è un vanto inutile e dannoso, dannoso al progresso, verrebbe da dire, se non fosse che questo progresso ha timore ad affermare se stesso e a palesarsi come tale. In altre parole, a me sembra che l'*humus* ideologico della società post-moderna, contrariamente a quello dell'ideologia borghese, che era florida di contraddizioni e non si faceva a scrupolo nel dissimularle con il fine di restituirci un'immagine candida e anti-conflittuale dell'esistenza, avverta la profonda necessità morale di essere coerente fino all'ultimo con i propri assunti di fondo (fino all'ultimo, cioè fino alla morte: anche qui la disposizione scettica a sospendere il proprio giudizio su qualsiasi verità “ultima” sembra ricondurci all'affermazione dell'assolutezza di questa negatività), e che al tempo stesso questo prodigarsi, questo trafelarsi a dare continua riprova di virtù morale e di onestà intellettuale ombreggi un'ansia di essere colto in fallo che palesa il sottile imperversare di pulsioni recondite tenute a freno dal pendere interiore della minaccia censoria posta in essere da una

qualche forma di istanza sovra-individuale, e che trova la propria formazione di compromesso in quella nevrosi collettiva che, minacciata nella sua essenza di meccanismo di difesa, sembra rendere molti degli individui oggigiorno orientati in senso liberale e progressista così suscettibili e permalosi.

Così, lo straniante convergere del paradigma relativistico e di quello assolutistico fa sì che questo ancora non meglio specificato orientamento culturale (non voglio dire ideologico, perché la sua natura mitica è ancora tutta da dimostrare, e le tesi non si dimostrano a partire dall'accettazione sottobanco delle premesse) sembri albergare in ogni luogo e al tempo stesso non esistere fattivamente da nessuna parte; sembra, talvolta, di vivere un'esistenza sdoppiata: quello che i media ci dicono è una cosa, quello che ci dice la realtà è un'altra. Non è solo il fatto che, come ben si sa, i media "falsificano" la realtà e la strumentalizzano secondo i propri fini individuali, commerciali o d'immagine: i media, è questa la più grande differenza rispetto al modo in cui operavano in passato, non rappresentano più la realtà semplicemente per come viene desiderata, come dovrebbe essere e come vorremmo che fosse; anzi, molto spesso essi si prodigano di mostrarci la realtà per come essa è. In aggiunta a questo però, essi tendono a *rappresentare il desiderio di realtà come unica realtà possibile*; non deve dunque sorprendere che, se la stagione dei media tradizionali non poteva rappresentare la realtà senza calarvi dentro il proprio desiderio, la stagione dei nuovi media (che comprende però, dal momento che qui ci stiamo focalizzando sui contenuti di valore veicolati piuttosto che sulle dinamiche fruttive, anche la rifunzionalizzazione dei media tradizionali), concependo il desiderio stesso come realtà, possa all'occorrenza decidere di fare un passo indietro e abbracciare una convenzione puramente mostrativa nella quale la realtà viene rappresentata quale essa è. E infatti il valore della correttezza e dell'obiettività dell'informazione è un altro dei capisaldi ideologici dei tempi in cui viviamo; il desiderio, in questo caso, viene semplicemente messo tra parentesi. Ed è questo alternarsi tra sovraesposizione e messa tra parentesi del desiderio che deve farci drizzare le antenne e indurci al sospetto. Questo elaborato intende battere ostinatamente la via del dubbio e del sospetto per rilanciare una critica dei modelli e dei tropi culturali consolidati; nella convinzione che le domande sì, come percorso, sono importanti, ma che le risposte, se si riesce a darle, come traguardo, lo sono di più.

IL MITO A SINISTRA: STRUTTURA SEMIOTICA E PRASSI COMUNICATIVA

Non più la *realtà desiderata* dunque, ma il *desiderio di realtà*.¹ Se nel mito borghese la presenza di un orizzonte valoriale condiviso assicura agli individui la possibilità di inscrivere i loro percorsi esistenziali all'interno di coordinate stabili e universali, allora non si può che concludere che l'impossibilità di riconoscersi in valori universali e condivisi e la conseguente proliferazione di orientamenti individuali al senso dell'esistenza sia da leggersi come il sintomo della crisi del mito borghese e dell'emergere di qualcosa di diverso.

Oggi questa impossibilità è diventata necessità di riconoscere la negazione della possibilità: in questo modo l'“altra” possibilità, quella del desiderio individuale, si fa gradualmente strada nelle coscienze individuali fino ad affermarsi come necessità di riconoscere l'affermazione della possibilità. Ora, tra la “semplice possibilità” e la “necessità dell'affermazione della possibilità”, non muta quello che Barthes definisce come il *senso* di un segno (la forma dell'espressione del segno di primo livello): ma è appunto quell'impercettibile “surplus” ideologico che in esso viene calato nella figura della necessità che lo fa trascinare nel mito; il significante mitico ci chiede di riconoscere il senso come *forma*, anche, e anzi principalmente per il fatto che l'unica differenza che esiste tra questi due termini consiste nell'angolazione da cui li si osserva. Infatti, sia che guardiamo a un segno come portatore di un contenuto indicale e denotativo, sia che guardiamo a esso come portatore di un contenuto simbolico-mitologico e connotativo, la sostanza dell'espressione rimane esattamente la stessa. Secondo il meccanismo di “superelevazione” di codici, postulato da Barthes e poi formalizzato da Eco,² il significante mitico è un oggetto “ibrido” in quanto costituito dalla correlazione tra il significante di primo livello e il significato di primo livello; ibrido, e dunque infido («il mito non nasconde niente e non dichiara niente; il mito deforma; non è né una menzogna né una confessione: è un'inflessione»³): il linguaggio del mito “ruba” la categoria della possibilità e la “inflette” nella necessità di riconoscerla come tale.

¹ La realtà come pura e semplice volontà di costruirla come tale: il messaggio non è nuovo e risale al filosofo pragmatista americano William James, erede dell'idealista Berkeley e uno dei grandi “patriarchi” del relativismo filosofico novecentesco: è decisamente ironico che il fondatore del pragmatismo filosofo nonché il principale responsabile della codificazione culturale di un approccio pragmatico all'esistenza abbia contribuito alla formazione di una generazione di individui con la testa tra le nuvole.

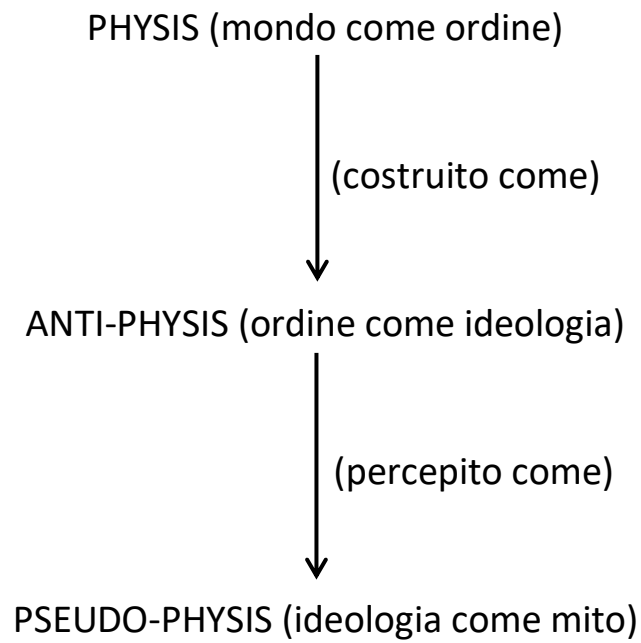
² Cfr. Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale* (1975), La nave di Teseo, Milano 2019², p. 99 sgg.

³ Roland Barthes, *Miti d'oggi* (1957), Lerici, Milano 1962, p. 222.

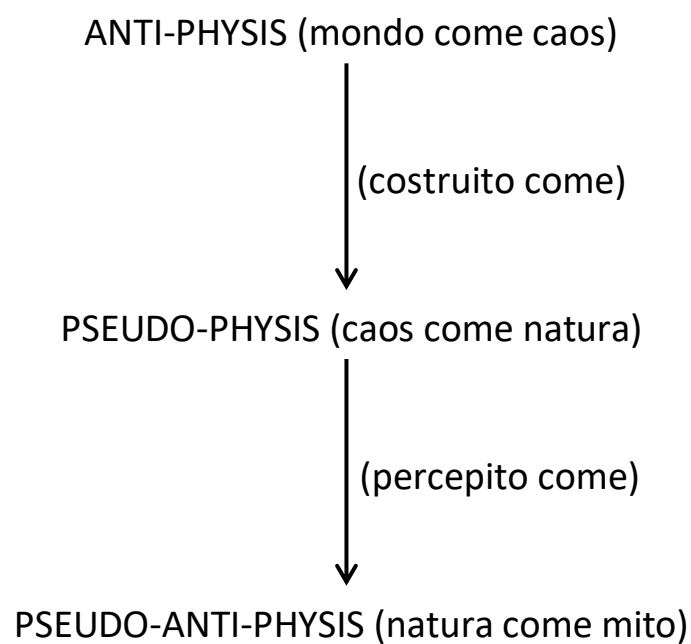
Se nel mito borghese la realtà desiderata era in fondo la stessa realtà conosciuta, solo imbellettata ed edulcorata dei suoi aspetti più ostici e sgradevoli, e poi naturalmente rivenduta come realtà “autentica”, il desiderio di realtà è realtà solo in quanto presente alla coscienza e al volere universale: così, come detto, la realtà esteriore del mondo può essere preservata e mostrata persino nella sua autenticità; mentre la realtà interiore delle coscienze diventa realtà solo a patto di venire ostensivamente e assillantemente presentata come tale (nella sua smaccata sincerità). Mentre il mito borghese dissimula i meccanismi di costruzione della propria naturalità, l'ipotesi è dunque che il mito di sinistra sia quel genere di mito che tanto espone l'autenticità di natura quanto dissimula i meccanismi di sovraesposizione di questa naturalità. Mentre il mito borghese e di destra è un mito a *costruzione concentrata*, molto più impellente, efficace e condizionante, sia chiaro, ma anche molto più semplice da smascherare; il mito di sinistra è un mito a *costruzione dispersa*, perché la sua “costruttività” è equamente distribuita tra la necessità della natura di mostrarsi come tale e la volontà di mettere a tacere questa mostrazione sopra le righe inibendo l'*atto* con il quale la si esibisce. Mentre il mito borghese, che è solido e ingombrante, deve cercare di rendersi invisibile il prima possibile, il mito di sinistra, fondato com'è sulla volontà individuale, sul “fare” umano, e insomma, come vedremo in seguito, sul *gesto*, ed essendo perciò per sua natura evanescente ed effimero, deve cercare di rendersi immediatamente visibile, pena il non essere colto, ma poi deve naturalmente procedere a sconfessare non la mostrazione, ché ormai è troppo tardi, ma la *baldanza* della propria mostratività. Ogni giustificazionismo sotterra i residui psichici di un conflitto emotivo non risolto: ma non è l'iper-razionalismo smaccato il sintomo di una tendenza giustificatoria dell'esistente, bensì quel razionalismo moderato che si soffonde della ragionevolezza del sentimento morale, convinto di poter contare sull'intuitivo assenso della comunità umana.

Lo schema semiologico dei rispettivi modelli comunicativi, che intende avvalersi, per chiarezza d'esposizione, della già ben nota terminologia barthesiana, è il seguente:

MITO DI DESTRA → meccanismo di falsificazione



MITO DI SINISTRA → meccanismo di veridificazione



Spieghiamo questi modelli.

Il mito di destra presuppone già in partenza che il mondo sia un ordine razionale di eventi (*physis*); questo ordine viene dapprima *costruito* come un'ideologia, la quale ne costituisce la sua immagine enfatizzata e dunque distorta, contraffatta (*anti-physis*); questa ideologia viene poi restituita, e dunque *percepita*, come ammantata di una parvenza di naturalità (*pseudo-physis*), cioè come se costituisse la reale natura dell'essere e delle cose, e abbiamo così il mito.

Il mito di sinistra presuppone già in partenza che il mondo sia un disordine caotico di eventi (*anti-physis*); questo caos viene dapprima costruito come natura (*pseudo-physis*): la differenza tra natura e mondo sta in questo, che mentre il mondo è qualcosa di semplicemente dato e di esterno, la natura è il riconoscimento che la coscienza dà a se stessa di questa externalità; in questa relazione con l'altro-da-sé la coscienza comprende di essere lei l'artefice di quell'ordine naturale che nel mondo non esiste, e con ciò si realizza come volontà libera. A questo punto, come l'ordine borghese opera uno svuotamento meta-linguistico della propria ideologia, così la volontà libera (o rivoluzionaria) procede ad uno svuotamento del proprio contenuto di natura originario, che è nel caos; come l'ordine borghese dissimula la costruzione della propria naturalità appunto per potersi affermare, una volta per tutte, come natura, così la volontà libera dissimula la sovraesposizione della propria natura (che è autentica, ma non vera) per poter *continuare* ad affermarsi come naturalità (che è affettata, ma non falsa). La natura viene restituita, e con ciò percepita, come ammantata di una parvenza di *aleatorietà* (che è il caos originario a cui è stato applicato il giudizio fatalistico del sapere positivo: *pseudo-anti-physis*): questo significa che ciò che si intende dissimulare è il meccanismo compulsivo che sta alla base di questa ripetizione all'apparenza liberale (la volontà libera moltiplicantesi all'infinito); questo meccanismo compulsivo non cerca di falsificare la natura, ma è ossessionato dall'idea che la propria verità non venga recepita e compresa (gli oppressi, i poveri e gli emarginati sono infatti coloro che temono di non essere "compresi", sia in senso materiale che in senso spirituale; qui non è comunque in gioco e pertinente la questione del valore di questa verità ma solo la sincerità della sua valorizzazione individuale): così facendo, tende a veridificarsi.

Dopo averci mostrato come la natura del mondo consiste nella volontà libera che la pone, il mito a sinistra *mette* autorevolmente a *tacere l'ossessività del ripetersi di questa*

mostratività (mostratività il cui contenuto è quello di una mostrazione in sé genuina, perché espressione di una libera volontà): questa è, in essenza, la natura *formale* del suo mito.

LA MODELLA NELLE FAUCI DEL MITO

Con il capitolo precedente si è conclusa la sezione più propriamente logico-deduttiva della tesi di ricerca; questo momento, che in sé contiene una verità ancora del tutto vuota ed effimera, deve adesso “scontrarsi” con l'esistenza della realtà di un caso di studio specifico nella cui verità rintracciare la propria convalida, ovvero necessita di riempirsi di un contenuto determinato. Come ben sappiamo infatti, la deduzione è quel procedimento logico che da premesse *poste* come necessarie all'interno del pensiero giunge a conclusioni “posizionate” come necessarie all'interno del discorso; la necessità delle premesse iniziali non è mai attingibile una volta per tutte e in termini assoluti, ma ci si può avvicinare ad essa o attraverso l'intuizione di principi universali o attraverso l'induzione di norme generali a partire dall'osservazione di casi particolari; nell'analisi che segue farò pertanto riferimento sia a fenomeni, eventi, pensieri, interpretazioni tratti dalla realtà storica, sia a un bagaglio di intuizioni personali che, per dirla con Dilthey, non possono essere “spiegate” approfonditamente, ovvero discorsivamente sviscerate, ma devono necessariamente fare appello alla “comprensione” del lettore; intuizioni che all'inizio sembreranno piovere dal cielo ma che verranno sviluppate in maniera coerente e processuale, nella convinzione, di matrice peirciana, che la verità della cosa, di, qualunque cosa, non è né elargita a priori, né impossibile da attingere, ma risiede nell'*interezza* del medesimo processo interpretativo che si incarica di coglierla.

Il caso di cui vorrei occuparmi, il mio “appiglio referenziale”, è in verità un evento, ma potremmo definirlo in termini semiotici come un'occorrenza testuale, il cui tipo generale, la sfilata/campagna di moda, è contraddistinto da un ampio fascio di significati denotativi culturalmente antologizzati per contro a una circoscritta ma densa nebulosa di significati connotativi, una rete di significati nascosti i meandri tra le cui maglie non sono forse appropriatamente esplorati perché, in virtù della ristrettezza della sua intensione, si tende a riguardarla come un insieme chiuso e autosufficiente (un destino a cui, immagino, vada incontro più di un iperonimo), e che ho dunque percepito come potenzialmente preguena di

risonanze ideologiche e culturali suscettibili di poter venire adeguatamente sviluppate.⁴ L'episodio specifico è costituito dalla selezione della 24enne modella portoricana Sofia Jirau, ragazza affetta da sindrome di Down, come modella della campagna di promozione della nuova di abbigliamento lingerie "Love Cloud" promossa dalla celeberrima *lingerie retailer Victoria's Secret*, campagna volta a promuovere la sensibilizzazione nei confronti della varietà dell'universo femminile e in generale nei confronti del valore dell'inclusività di genere.

In primo luogo, è ovvio che la credenziale di accesso di Sofia Jirau alla comunità umana esteticamente normata è la sua bellezza fisica esteriore. D'altra parte, non è difficile notare come la valenza eidetica della figura di questa modella corrisponda all'ideale classico di bellezza come armonia e proporzionalità delle parti rispetto alla loro organizzazione nel tutto: la forma (*eidos*) è la traccia sensibile dell'Idea sovrasensibile da cui emana. La forma è sostanza, è il principio organizzatore della materia: e la materia deriva il proprio valore dalla misura della partecipazione della propria forma imperfetta con la perfezione della matrice ideale che le corrisponde: questa matrice ideale è l'Idea di bellezza. La modella affetta da sindrome di Down può aspirare a entrare a far parte della comunità delle persone belle se l'ideale che in-forma la sua materia corporea risulta con-forme a quell'ideale sovrasensibile nel quale la comunità iscrive il proprio valore di accettazione dell'estraneo. Penso in particolar modo a quello che Barthes diceva a proposito della capacità assimilatoria del mito borghese, e alle figure del *vaccino* e dell'*identificazione*. Secondo la prima figura, il mito borghese si immunizza nei confronti di un male principale (la bruttezza del diverso) inoculandosi una piccola dose del male minore (l'accettazione di un diverso dalla diversità stemperata); secondo la seconda figura, il mito borghese si apre al diverso riconducendolo a un ideal-tipo che può collocare come figurina sulla mappa del pensiero liberale (un "esemplare" tipico di una classe di occorrenze concrete diventa il segno, e più in particolare l'*emblema*, di quella classe; dal momento che questo segno è al tempo stesso *un* elemento di

⁴ Ricordiamo infatti che, in semantica, intensione ed estensione sono definizioni *contestuali* di un segno linguistico caratterizzate da un rapporto di proporzionalità inversa: l'attributo di proporzionalità inversa indica che maggiore è l'estensione linguistica di un termine, minore sarà la sua intensione; l'attributo di contestualità indica che un segno linguistico (trattandolo qui dal punto di vista esclusivo del significato possiamo anche definirlo "lessema") alternativamente assume la marca semantica di "iponimia" o "iperonimia" a seconda del punto di vista da cui lo si considera. Questo significa che a un più elevato grado di sistematizzazione concettuale dei significati denotativi di un termine, e dunque a una più estesa attualizzazione culturale dei suoi interpretanti, corrisponde un minor grado di elaborazione culturale dei suoi significati connotativi, abbandonati, per così dire, al loro triste destino di catacresi (vero e proprio "crampo" linguistico contratto dai concetti astratti) delle virtualità semantiche intercettate dalla catena degli interpretanti.

quella classe e l'elemento per eccellenza di quella classe, questa procedura di significazione si caratterizza come una vera e propria *assunzione*, cioè come un'elevazione del segno di primo livello al rango di mito). Entrambe le figure sono da Barthes associate alla vocazione liberal-progressista dell'ideologia borghese. L'applicabilità delle figure del vaccino e dell'identificazione indica che ci troviamo ancora all'interno del mito borghese: Sofia ce l'ha fatta, ha realizzato il suo sogno e ha conferito un senso (quello della realtà) al fine ultimo del suo progetto di vita. Ma il paradigma del fine e del successo non è l'unico modello culturale operativo in questa rappresentazione: c'è anche il forte desiderio di Sofia di essere se stessa e di essere riconosciuta come tale, a prescindere da qualsiasi tipo di assegnazione categoriale. Non più identificazione dunque, ma riconoscimento del valore pieno dell'*identità*; non più un vaccino per curare il male, ma una forte consapevolezza della *salus* (dell'integrità morale) di qualunque indirizzo particolare; *salus* in latino significa anche "salvezza": mentre l'ideologia borghese pretende, dissimulandosi, di indicare al singolo la strada per la salvezza, questo nuovo orientamento culturale afferma esplicitamente che la salvezza è nella strada, in qualsivoglia strada uno decida di percorrere. È infatti implicito, in questo specifico assetto valoriale, che tutte le strade conducono a se stessi: basta che uno sia munito di tanto impegno e buona volontà (la patemizzazione del percorso esistenziale dell'individuo è un evidente corollario del rigetto di quella razionalità che da dopo la Seconda Guerra Mondiale non sembra riuscire a semantizzarsi in niente altro che ordine e costrizione).

Il simultaneo convergere di queste due valenze mitiche ⁵ all'interno della campagna di *Victoria's Secret* (il percorso di vita per contro alla vita come percorso; la necessità come unica possibilità per contro alla necessità della possibilità) determina l'emergere di una contraddizione non di poco conto. Se in questa rappresentazione fosse stato operativo soltanto il mito borghese, che presuppone la realtà come desiderio ma non concepisce il desiderio come realtà, questa contraddizione sarebbe emersa alla coscienza e dunque sarebbe stata evitata nei fatti (impedendo così la produzione empirica di una rappresentazione, che in questa accezione vale soprattutto come fatto di natura mentale): è invece la simultanea presenza dei due orientamenti mitici all'interno della stessa matrice testuale che ha consentito loro di enominarsi a vicenda e di offrirci una rappresentazione

⁵ Il mito di destra guarda per sua natura alla sfera della collettività del valore laddove il mito di sinistra si rivolge a quella dell'autonomia del volere.

all'apparenza neutrale; è la prossimità delle rispettive coscienze morali che ha fatto sì che fosse possibile evacuare sulla "cattiva coscienza" dell'altro quei contenuti morali indesiderati (i cosiddetti "scheletri nell'armadio") che né l'orgoglio mitico consente di riconoscere come "male necessario" né la ragionevolezza del mito consente di negare *in toto*, ma che la sua strutturale ambiguità (ambivalenza senso-forma) permette di rappresentare come il prodotto di un *negoziato* e un compromesso con la realtà (denotativa). Ciascuna valenza mitica razionalizza il comportamento immorale associato a un senso di colpa represso proiettando quest'ultimo sulla maligna necessità imposta dalla cooperazione contingente con un sentimento di natura opposta. In questo caso, il "piacere" di pensare la realtà come in fondo si vuole pensarla (vd. nota 4) viene reintrodotta sottobanco, potendo contare sulla copertura che il soddisfacimento dell'istanza morale assicura al nostro operato. Come si vede, non è un caso che una campagna pubblicitaria all'apparenza "illuminata" e al di sopra di ogni sospetto abbia finito per sollevare delle polemiche riguardo all'opportunità morale del procedimento di estetizzazione di una modella con sindrome di Down: alla base di una tale rappresentazione estetica vi è infatti il contrastivo aspettualizzarsi di due narrazioni culturali agli antipodi ma contingentemente tese a cooperare in vista del conseguimento di un mutuo interesse.

Questo è infatti quello che avviene: la coscienza borghese è ben consapevole dell'esistenza dell'alterità, dal momento che la soffre profondamente, ed è per questo che cerca di ricondurre tutto a sé appiattendolo le differenze e valorizzando il fatto che "gli individui sono tutti uguali": è tipico dell'ideologia borghese creare un uniforme tessuto normativo e giuridico che veli alla propria coscienza e al proprio moralismo la visione delle difformità sommerse. Ma la virtuosità della parabola esistenziale della protagonista ha eclissato questo altrimenti evidente fenomeno di discriminazione categoriale promuovendo la bellezza della pura e semplice volontà del singolo, cosa che al mito borghese va benissimo in quanto non si parla più di inerenza del particolare all'universale, ma di particolare in quanto tale, dunque di qualcosa che, qualora l'ideale di diversità che esso incorpora dovesse farsi troppo pressante e pericoloso, può essere sempre derubricato al rango di "eccezione": così il mito di destra si è inconsciamente (ma si sa che le motivazioni inconsce sono le più motivate) servito del mito di sinistra per poter continuare a pensare al mondo come a un ordine razionalmente diviso tra categorie; ma anche il mito di sinistra si è servito del mito di destra per *convincersi* di poter continuare a pensare le categorie dell'esistente come una natura volontaristicamente posta

dalle determinazioni finite di una volontà in sé illimitata, caotica e magmatica, una pulsione di vita informe che tutto altera e tutto trasforma, un dinamismo infinito che può però, adesso, concedersi il lusso di fare e disfare categorie, misura del temperamento della propria licenza, e non di abbandonarsi a una logica di flusso che rischierebbe di diventare sinonimo di piacere incontenente, e dunque di condotta immorale. Solo che l'illimitatezza della volontà è pura utopia; è, come vedremo, la parola che si incarica di dissimulare la *vanità* del gesto di porre sé medesima: è il paradigma del suo mito.



Fig. 1 - Sofia Jirau, la prima modella di Victoria's Secret con sindrome di Down (Fonte: instagram, @sofiajirau)

In conclusione, possiamo senz'altro affermare che l'accesso di Sofia alla comunità fisica delle persone belle non fa, per contrasto, che ribadire la *cesura mitica* tra chi è bello e chi bello non è: Sofia non è l'emblema della comunità delle persone affette da sindrome di Down; è la personificazione di quell'ideale di bellezza che la società occidentale considera tuttora come emblematico del proprio modo di essere e di sentire. La controbattuta sembra levarsi con un

moto spontaneo, e si appella a un senso comune che non è mai bene sottovalutare: stiamo pur sempre parlando di fenomeni culturali, come le sfilate, le campagne, le riviste di moda, che *strutturalmente* mettono al centro del proprio interesse l'idea della bellezza esteriore. Quindi cosa c'è di sbagliato? Nulla, se ci focalizziamo solamente sulla costellazione di valori che sono in gioco e non sul modo in cui il mito si abbarbica in essi come loro *sostrato valoriale*.

LA FUNZIONE DEL MITO: IL SOSTRATO VALORIALE

Nelle società democratiche, il sostrato valoriale per eccellenza è l'idea stessa di uguaglianza; nella misura in cui una società democratica è una società borghese, il sostrato valoriale costituisce l'estetica del suo mito: il mito è quel sistema di valori e di credenze che ci unisce in quanto appartenenti alla medesima comunità di cultura. Non tutte le società della storia hanno inteso il proprio sostrato valoriale allo stesso modo, ma a ciascuno di essi è corrisposto il proprio modo *ideologico* di intenderli, il proprio mito. Nella società greca antica, nella quale il valore morale era *virtù*, e in cui d'altra parte questa uguaglianza doveva fare i conti con spinte di natura diametralmente opposta (basti pensare alla Repubblica di Platone, ora interpretata in senso comunista ora in senso assolutistico), il sostrato valoriale era un *modo dinamico di intendere la relazione al valore*.

Ad una molteplicità di valori, incarnati dalle singole virtù, corrispondeva quella “bilancia” rappresentata dalla virtù dianoetica della *saggezza*, la quale si occupava di stabilire il “giusto mezzo” tra virtù di segno opposto: ad esempio, mentre un eccesso di coraggio poteva condurre alla “tracotanza”, che è un vizio, così un difetto di coraggio poteva condurre alla “mansuetudine”, che è anch'essa un vizio. La virtù “trascendentale” della saggezza non era solo una formalizzazione aristotelica, era l'incarnazione di un *ethos* condiviso dalla totalità dei filosofi del tempo, l'ideale di una ragione che potesse amministrare le intemperanze di una natura sensibile vitalistica e in perpetuo divenire. Se è vero che la virtù della saggezza informava la *Weltanschauung* della civiltà greca, è altrettanto vero che questo sovra-discorsivizzarla a un tempo la usurava e la opacizzava. Allo stesso modo, nel mito borghese l'idea di uguaglianza è dappertutto, e proprio per questo non è da nessuna parte in particolare; è appunto un *substratum*. Il suo contrappeso valoriale, la sua controparte esplicita è, con tutta apparenza, l'idea di libertà. Ho sempre trovato che tra l'idea di uguaglianza e l'idea di libertà vi fosse una complementarità talmente assoluta da rendere di fatto insostenibile una loro

trattazione parallela: credo anzi che fosse questo il nodo valoriale attorno a cui ruotava l'intera riflessione di Tocqueville sulla democrazia negli Stati Uniti d'America, e che il suo autore non è giunto mai pienamente ad esplicitare.⁶ La “tragedia” morale dell'umanità è rappresentata dal fatto che tutti i diritti fondamentali dell'individuo sembrano poter essere riconducibili alla coppia libertà-uguaglianza, ma che questa coppia di valori è al tempo stesso una dicotomia segnata dal duplice, contraddittorio intendimento di un individuo come uomo singolo e come membro della comunità umana. Di questo Habermas, sviluppando la teoria critica della società in senso democratico e umanitario, era pienamente consapevole: come si può prestare l'interesse del proprio essere alla comunicazione, all'interazione con l'altro, e avere al tempo stesso la certezza di non vendere, di non alienare interamente l'essenza, ovvero l'autonomia, della nostra persona in questo processo? Libertà e uguaglianza sono con tutta evidenza due valori cronicamente opposti e inconciliabili, eppure il nostro senso morale ci dice a chiare lettere che non possiamo rinunciare né all'uno né all'altro, che bisogna trovare il modo di armonizzarli. Di qui la maturazione dell'intento di sovvertire l'asse valoriale della questione e di far retrocedere l'uguaglianza a un livello meno nobile ma più fondamentale, considerandola quale *matrice generativa* del valore. L'uguaglianza non è dunque un valore, bensì un sostrato valoriale, la condizione necessaria (e sufficiente) all'emergere di un diritto che, in quanto concerne la fruizione di *un* valore da parte di *un* individuo, non ricade propriamente nell'ambito dell'universale bensì in quello del particolare; è l'individuo preso come *persona* che fruisce del valore proprio di quel particolare diritto: «Esso [il diritto, N.d.A.] non va inteso soltanto come diritto giuridico in senso stretto ma, in senso ampio, come comprendente l'esistenza di tutte le determinazioni della *libertà* [corsivo mio]. È nella volontà soggettiva che tali determinazioni debbono (e unicamente possono) avere il loro essere determinato in quanto universali, costituendone i doveri [...] Ciò che è un diritto è anche un dovere; e ciò che è un dovere, è anche un diritto».⁷ La dimensione universale del diritto è appunto quella accordata al diritto stesso dal sostrato valoriale dell'uguaglianza: non solo, questa dimensione universale è anche condizione sufficiente della libera appropriazione del diritto da parte dell'individuo, perché di fronte ad essa (e solo di fronte ad essa) è *posto* che ogni diritto riceva la sua validità universale solo per il fatto di rappresentare al tempo stesso

⁶ Cfr. Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835-40), UTET, Torino 2007.

⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1840-5), vol. III, *Parte Terza. Filosofia dello Spirito*, a cura di Alberto Bosi, UTET, Torino 2005, p. 354.

un dovere. Non è solo il fatto, come spesso si sente dire, che il mio personale godimento della libertà che mi spetta genera naturalmente un senso di responsabilità che mi impone di riconoscere, nell'autocoscienza che mi sta di fronte, un uguale diritto alla libertà; essendo l'esistenza del diritto l'esistenza di tutte le determinazioni della libertà, il senso di *finitudine* che la volontà libera dischiude nell'articolarsi, ovvero nel particolarizzarsi, di queste infinite determinazioni, la rende consapevole di sé in quanto misura *esteriore* di quel libero volere universale che è piuttosto infinità in sé e per sé essente: «un'esistenza è infatti un diritto solo sulla base del libero volere sostanziale; e lo stesso contenuto, in relazione alla volontà che si differenzia come soggettiva e singola, è un dovere. È lo stesso contenuto che la coscienza soggettiva riconosce come dovere, e che essa porta ad esistenza negli altri come diritto».⁸ Non esiste *prima* il mio diritto, *e poi* la mia necessità di riconoscere il medesimo diritto anche nell'altro: non si tratta né di una precedenza logica né di una precedenza cronologica; ma non si tratta neanche di una coincidenza meramente logico-cronologica astratta, del tipo: io ho il diritto solo e solamente in quanto sono disposto a farmi carico del dovere di riconoscere all'altro il medesimo diritto; si tratta invece di riconoscere la relazione tra diritto e dovere come una relazione di totale e assoluta equivalenza, come una piena coincidenza ontologica, la cui differenziazione logica è pertinente solo secondo il modo della complementarità: il diritto è l'esistenza di questo mio dovere di rispettar*mi*, di fronte all'umanità, come detentore del diritto. In un certo senso, il diritto sta al particolare come il dovere sta all'universale, ma anche questa formalizzazione puramente logica è in grado di restituire solo un aspetto della verità di questa relazione; una "verità" (il virgolettato esprime finitezza) che è tale appunto perché la sua Verità sta *nella* relazione che racchiude i due momenti e li sublima. Nella misura in cui la verità dei due momenti unilaterali del diritto e del dovere è da rintracciarsi nella relazione che li lega, l'uguaglianza è la misura formale del valore culturalmente attribuito a questa relazione. L'uguaglianza, come valenza trasversale del diritto, è caratterizzata, similmente alla saggezza in ambito morale, dal fatto che, per così dire, non "stroppia" averne troppa: come la saggezza è la misura della virtù, così l'uguaglianza è la misura del diritto. Mentre l'eccesso di sapienza degenera in nozionismo e alterigia, se non adeguatamente temperato dal rispetto del sapere dell'altro; mentre l'eccesso di libertà determina la forma degradata della licenza, se non temperata dal rispetto del volere dell'altro;

⁸ *Ibidem*

il conformismo non è determinato, come comunemente si crede, da un eccesso di uguaglianza (magari nella forma dell'uniformità e dell'omologazione) ma da un eccesso di *sicurezza*, che è il valore accordato al diritto della protezione, dell'integrità e della salvaguardia del nostro essere. È il desiderio di assicurarsi la protezione e la sicurezza garantiti dall'esistenza di una dinamica di gruppo, come rappresentante storico del primitivo meccanismo di identificazione con le figure genitoriali, e con la madre in modo particolare, che spinge l'individuo ad omologarsi all'immagine del valore prodotta da una figura di autorità.

A questo punto possiamo definire il sostrato valoriale come la necessità che ogni valore ha di *essere presente* al codice culturale da cui trae i simboli del proprio riconoscimento interpersonale. Con questo non si deve intendere genericamente che il mito rappresenti il sostrato valoriale della cultura di una società, quanto che esso è il termometro che misura la temperatura dell'accettazione universale del valore, cioè del modo in cui gli individui si “accalorano” nei confronti di esso.⁹

FENOMENOLOGIA DEL MITO DELL'OPPRESSO

Oggi più che mai, l'idea di uguaglianza come accettazione universale del suo concetto investe la dimensione proattiva dell'annichilimento delle differenze e della destrutturazione delle categorie: è su questa base comune che si costruisce il moderno ideale di una libertà come *autoaffermazione e autodeterminazione del proprio Sé*. L'autoaffermazione personale è divenuta il target di un'investitura morale che non ha precedenti nel corso della storia dell'uomo. L'esempio di Sofia Jirau è lampante, e se ne potrebbero portare centinaia di altri: solo che impostare la critica sulla negazione meramente formale e unilaterale dell'*idea di categorizzazione* conduce necessariamente alle complicità, per non dire alle contraddizioni, suddette, e ha come esito il necessario approdo, di cui la società attuale non ha che una consapevolezza balbuziente, all'affermazione del “Mito dell'Inclusività”.¹⁰ Il dogma dell'inclusività rappresenta l'ufficiale defenestrazione di quel concetto di “categoria” che ha

⁹ Il valore è, in semiotica, l'unità fondamentale della costruzione della struttura narrativa; in questo senso potremmo dire che la narrazione è il “mercurio” che, riscaldato da una sincera adesione al valore, fa espandere il mito nei meandri della cultura di modo che, al tempo stesso, la successiva lettura della misura del termometro mitico ci restituisca il grado e la profondità della penetrazione del valore.

¹⁰ Nel prosieguo dell'elaborato verranno fornite svariate definizioni del tipo “Mito di...”, da intendersi semplicemente come declinazioni culturali del mito di cui sopra.

governato il sapere filosofico occidentale almeno da Aristotele in avanti. Concetto, categoria, classe: stiamo in fondo parlando di sinonimi, nonostante sulla sovraenunciazione di questi sottili slittamenti semantici quel volpone di Bertrand Russell abbia costruito la sua celeberrima antinomia delle classi. Tuttavia, malversare la ragione intuitiva in maniera tale da costringerla ad affermare il concetto della *negazione* del concetto di categoria significa già mettere mano a una categoria di segno affatto opposto. Ovviamente il terreno è già stato inconsapevolmente preparato da abbondanti e ininterrotti cinquant'anni di teoria relativistica della conoscenza. Questa lunghissima stagione post-filosofica non è un incidente di percorso ma il crepuscolo della filosofia come figura della Storia.

Come infatti l'affastellamento delle direttrici di valore coincide con il livello fenomenico di saturazione culturale degli ideali, così la saturazione discorsiva di un linguaggio è indice della capienza concettuale massima che il gioco permutativo delle sue posizioni valenziali è in grado di sopportare. Fissiamo allora bene queste due semplici definizioni:

- La saturazione discorsiva degli ideali traghetta la cultura sui lidi dell'ideologia.
- La saturazione concettuale del *linguaggio* traghetta il pensiero sui lidi del *mito*.

In entrambi i casi, come dice Barthes, assistiamo ad un preventivo svuotamento del *senso* del messaggio originario: per questo il filosofo francese definisce il mito un "linguaggio rubato". Quello che Barthes volutamente non dice è che in entrambi i casi è la cultura che si tutela dall'insorgere della propria stessa complessità: l'umanità non si affannerebbe a fare questa "economia di reale", se la realtà non fosse nel frattempo diventata troppo complessa da gestire.¹¹ Il mito non nasce per una società che sa semplicemente quello che è. Il mito è per una società che rischia di dimenticarsene. Il "mito borghese" semplicemente non esisteva fintantoché che i borghesi, come classe repressa dall'aristocrazia del privilegio, si limitavano a vivere la loro vita e a portare avanti i loro affari. Il mito borghese è un prodotto recentissimo

¹¹ Ma l'autore di "Miti d'oggi" in fondo non spiega mai nemmeno perché di punto in bianco la borghesia decida di darsi questo suo "tono mitico": spiega analiticamente le *modalità* della sua affermazione; spiega analiticamente le *finalità* del suo radicamento nella coscienza collettiva; spiega naturalmente in capo a quali *soggetti* è demandata la riproduzione del segno mitico. In termini aristotelici, Barthes ne fornisce la causa finale, la causa formale e la causa efficiente: manca la causa materiale. Quali circostanze materiali, se ce ne sono, occasionano la nascita del mito borghese? Egli non lo dice. Da un punto di vista della dialettica della Storia, lo dà in fondo come qualcosa di scontato, di *naturale* appunto. Torneremo più avanti su questo curioso lapsus enominativo da parte del censore della *physis* come sistema.

se raffrontato con la genesi e con la traiettoria di sviluppo della borghesia come classe. Lo spirito di intraprendenza, la valorizzazione del merito individuale, la dedizione al proprio lavoro, il successo come giusto riconoscimento della propria perseveranza: non solo dobbiamo a questi valori nobili - opportunamente filtrati dal pensiero illuminista - le Rivoluzioni Francese e Americana: nessuno di questi "valori" veniva realmente percepito come tale dalla borghesia mercantile del '600. Su una cosa Marx aveva ragione: la coscienza di classe è qualcosa che si sviluppa lentamente, gradatamente, nel corso del tempo. La parola borghese non era ancora diventata mitica, e i borghesi non avevano modo, perché non ne avevano motivo, di raccontare se stessi a se stessi. Per "ideologia" infatti non intendiamo quel contenitore linguistico vuoto e neutrale posteriormente assemblato per racchiudere un contenuto di valore "marcio" e "cattivo", ma quel meccanismo formale preventivamente destinato ad accogliere il confluire della deriva linguistica e del decadimento valoriale di un ideale in se stesso neutrale. Allo stesso modo, un linguaggio fisicamente frusto e logoro non può che consegnarsi alla superelevazione semiotica che è nel mito. Non è un caso che per dire "cose nuove" dobbiamo oramai rassegnarci a coniare dei claudicanti neologismi al livello del metalinguaggio: il linguaggio ordinario non è più capace di esprimere delle proprietà semantiche semplicemente "anestetizzando" o "eccitando" tratti semantici elementari per via opposizionale. Dunque la fase del raggiungimento del livello di saturazione discorsiva di un linguaggio è quella nella quale i destinatari dei suoi messaggi lo intercettano e lo realizzano come linguaggio. Da quel momento in poi, la storia di quel linguaggio cessa di esistere; tecnicamente, esso non vive più, sopravvive soltanto. Già da tempo incorporato dalla vita sociale quale fenomeno culturale di largo consumo, viene adesso degradato a semplice abitudine meccanica riprodotta coattivamente. Ora, come sostiene Eco, la natura si caratterizza per essere una "coazione a ripetere", la cultura una "previsione di ripetere"; dal punto di vista dell'istanza di produzione del segno, consegnataria del linguaggio ed emittente del messaggio, il valore di riproducibilità delle occorrenze segniche è condizione fondamentale del suo indice di permeabilità nel sostrato ideologico di una comunità di valore; ma quando la stessa comunità di valore raggiunge un livello di consapevolezza metalinguistica tale da essere in grado di riprodurre mentalmente le condizioni della riproducibilità di un linguaggio e di prevedere mentalmente i limiti della sua prevedibilità (il finito numero di posizioni semantiche a cui le limitate possibilità permutative della grammatica del linguaggio vincolano opposizionalmente il segno), allora ciò che prima era una previsione di ripetere si reifica in

una ripetizione del preveduto (la comunità linguistica ratifica positivamente l'accordo ideologico tra le parti) recuperando dall'interno quel moto coattivo che il gesto automatico della natura riconosce come suo specifico: la cultura ridiventa natura.

Se ne deduce che lo stesso post-modernismo - uno degli *hot topic* del discorso filosofico degli ultimi trent'anni - è in realtà quantomeno un fenomeno storico che è sempre esistito: micro-fenomeni post-modernisti si sono sempre succeduti lungo tutto il corso della storia dell'uomo. Il post-modernismo coincide con il momento in cui la saturazione discorsiva di un linguaggio trapassa nell'atteggiamento di distacco ironico assunto dai destinatari nei confronti dei messaggi costruiti sulla base di esso; è il medesimo rapporto in cui la cultura ellenistica sta nei confronti della cultura greca classica ed è il medesimo rapporto in cui la cultura romana tardoantica sta nei confronti della cultura romana classica: due posizioni caratterizzate da una vocazione antiquaria ai limiti del feticismo, da una nostalgica reminiscenza dei valori morali del passato, da un disincanto nei confronti di una percepita assenza di prospettive future. È precisamente questo misto di arrendevolezza, nostalgia e ironia a cui oggi diamo il troppo ottimistico appellativo di "consapevolezza" a rappresentare anche l'affermazione del "Mito della Spontaneità" come capolinea della spontaneità medesima. Il problema specifico dell'età contemporanea è che questa "sindrome da fine della storia" non sembra avere il buon gusto di risparmiare alcun ambito della riflessione intellettuale e della produzione culturale umana. Tra parentesi, lo stesso necrologio della filosofia come figura della storia era già stato celebrato da tempo: più o meno da quando, attorno agli '20 del secolo scorso, i Neopositivisti del Circolo di Vienna l'hanno declassata a "metodologia della scienza", trasformandola in una impiegatizia controfirma dei protocolli redatti dalla scienza positiva. Tutto quello che viene dopo, per quanto acuto e interessante, è - come direbbe Hegel - fuori dalla Storia. Ora, siccome secondo Gustave Le Bon le grandi idee filosofiche impiegano all'incirca mezzo secolo per percolare dagli strati superiori dell'intelligenza umana fino al livello delle masse, cronistoricamente direi che più o meno ci siamo.¹² Premesso il mio basso livello di tolleranza nei confronti di tutte quelle epoche e quelle culture che cercano di appropriarsi del monopolio della sofferenza, facendo costante professione di vittimismo, la domanda che dovremmo porci allora è: se è vero che roveli escatologici di vario ordine e fattura hanno assillato la specie umana di interrogativi fin dagli albori della comparsa della vita sulla Terra, esistono

¹² Cfr. Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle* (1895), Longanesi & C., Milano 1980², p. 91 e p. 164.

un'ideologia e un mito specifici della modernità post-contemporanea? La risposta a questo interrogativo, non è un gran segreto quindi lo ribadiamo fin da ora: sì, ed è di un tipo segnatamente diverso da quelli visti in passato. In ogni caso, questo è l'interrogativo saliente al quale con questo saggio cercheremo di dare una risposta definitiva.

Quello che per il momento conta rilevare è che non passa virtualmente giorno senza che ci venga surrettiziamente ricordato come l'aggetto dell'immaginario culturale dell'epoca mediale nella quale viviamo sia sensibilmente proteso sulla calcolata enominazione dei mitologemi di quello che si potrebbe altresì chiamare come il "Mito dell'emarginato e dell'oppresso". Ma non è il solo esempio che si potrebbe portare: è sorprendente constatare come non passi giorno senza che, da qualunque parte ci si volti, si sentano nominare quei campioni ideologici estratti dall'arsenale di figure retoriche dello "sterile" mito di sinistra: la libertà dell'individuo, la rottura degli schemi, l'insussistenza delle categorie analitiche, la necessità di "essere se stessi", di non rendere conto a nessuno, di non lasciarsi influenzare dalle mode ecc. Lo stesso aggettivo "normale" (norma è sostanzialmente sinonimo di categoria) sta peraltro cadendo vittima di una tale assiologizzazione disforica a livello sociale e culturale da indurre costantemente a chiedersi se il suo utilizzo in tale determinato contesto risulti o meno appropriato con riferimento al genuino tentativo di inquadramento psicologico del carattere di una persona, e a farsi scrupoli morali relativi a un suo potenziale utilizzo ingiusto e discriminatorio. Peccato che quando questa economia psicologica viene applicata a individui, dunque in ogni caso a singole persone, percepiti come appartenenti a una categoria sociale dominante e maggioritaria, si trapassi direttamente dall'errore accidentale (quando al singolo vengono attribuite disposizioni che non gli appartengono, ma la cosa finisce lì) alla critica/satira sociale (quando al gruppo vengono attribuite disposizioni che si sanno appartenergli, e la cosa diventa la piattaforma per il rilancio indeterminato di discorsi culturali) senza che si venga mai a creare questo cortocircuito valoriale tra un singolo che può scegliere di non essere quello che è e un gruppo che può sembrar essere quello che non è (per cui il singolo può chiedere di realizzarsi, attuarsi, per quello che è solo e soltanto nella misura in cui il gruppo sociale, o la classe biologica, di appartenenza vengano realizzati, compresi, per quello che non sono). Il primo, istintivo pensiero che ho avuto al riguardo è che, così facendo, il "fare" stesso dell'uomo, l'operare attivo e transitivo dell'uomo sul mondo (del boscaiolo sul tronco d'albero, per dirla con Barthes) viene fagocitato dal mito: è da questa intuizione intellettuale

che ho derivato l'idea che, sì, una critica del mito a sinistra non solo si poteva fare, ma era doveroso farla. Si trattava a quel punto di giustificare con un adeguato procedimento dimostrativo un'ipotesi ancora tutta da verificare. Tornando al mito, se è vero che, come dice Barthes, questo prolifera in modo particolarmente efficace là dove il senso del mondo sembra già presentare un proprio ordine e una propria razionalità intrinseci, è anche vero che il terminale opposto della validità della funzione mitica non è rappresentato dal disordine (il disordine è piuttosto l'asse sul quale la funzione-mito è proiettata come asintoto: il mito non riuscirà mai ad attecchire in un ipotetico stato di disordine estremo, ma potrà comunque crescere e svilupparsi in uno stato reale di disordine [uno stato sentito come di disordine dalla percezione umana] che conservi degli impercettibili scampoli di razionalità; e tanto maggiormente attecchirà quanto maggiore è il grado di ordine presente) ma da quello che potrebbe definirsi come un *anti-ordine*: non qualcosa di giudicabile secondo il criterio dell'ordine e poi negato, rigettato, sulla base di esso, ma qualcosa che si colloca interamente al di là di questa categoria, qualcosa per il quale l'eventuale applicazione della categoria semantica ordine/disordine non ha senso alcuno: il fare dell'uomo come espressione di una volontà umana da intendersi come misura incidentale dello scorrere del tempo. La volontà umana non può infatti essere misurata in termini di ordine/disordine perché si sottrae allo scorrere del tempo e dunque al dispiegarsi dello spazio; lo stesso dicasi per il "fare" dell'uomo inteso come pendant espressivo e pragmatico di questa volontà. Così la coscienza mitica trafuga l'anti-ordine del fare dell'uomo tramutandolo nel "Mito dell'Attività e dell'Intraprendenza"; e trafuga l'anti-ordine della volontà umana tramutandola nel "Mito dell'Autodeterminazione e dell'Espressione di Sé".

Prendiamo ancora un esempio, o per meglio dire una tendenza ideologica contemporanea, quella che definirei come il "Mito della Vulnerabilità". Oggigiorno è diventata prassi estremamente comune sui social media fare sfoggio della propria vulnerabilità: questo non avviene per caso, ma in virtù del fatto che si può contare sul supporto di un discorso sociale che puntella e rafforza il mito della vulnerabilità come opzione anti-irregimentativa e anti-categoriale. Oltre al fatto che questa opzione ha oggi un largo consenso, è l'individuo stesso che se ne serve per dare il proprio assenso a se stesso e bypassare il momento della lotta intrasoggettiva alle proprie insicurezze; non che si misconosca direttamente uno o l'altro aspetto (il problema, come si è detto, non è il valore in sé considerato, che è "universale",

bensi la misura del suo “essere presente” sullo sfondo di un codice culturale, il suo sostrato valoriale), ma io ritengo che questa società ponga troppa enfasi retorica sul momento del “rialzarsi dopo la caduta” e troppo poco sulla somatizzazione di un dolore che deve prima divenire travaglio a se stesso, contraddirsi e solo allora superarsi. Helvétius riteneva che la virtù non fosse altro che la misura collettiva di un interesse di natura individuale, l’amor proprio, che, perseguito su larga scala, ha dimostrato di poter essere declinato a fini socialmente utili; che la società ha tutto l'interesse ad indirizzare il comportamento dei singoli nel senso della virtù; e che l'individuo cosiddetto virtuoso agirebbe in vista della prospettiva di una gratificazione sociale.¹³ E lo stesso Adam Smith poneva l’«amore di se stessi»¹⁴ alla base di quel naturale (auto-)orientamento etico di una società che in origine non vedeva altro che una somma di interessi particolari perseguiti da individui comunque uniti fra loro da un legame naturale di “simpatia”. Questa rappresentazione per certi versi disillusa della morale (perché presuppone che alla base del nostro agire etico non ci sia un ragionamento consapevole ma un, per citare il titolo di un’opera celeberrima di Smith, “sentimento morale” che mette capo a un calcolo interessato di cui l’individuo stesso non è cosciente ma che risulta poi armonizzarsi con gli altri calcoli soggettivi nel quadro del benessere collettivo) è più cruda, ma più veritiera, non in senso assoluto, ma in relazione alla natura del sostrato valoriale dei nostri tempi: questo tempo è caratterizzato da un individualismo falsamente virtuoso che maschera se stesso dietro la *pseudo-physis* dell'affermazione del diritto universale alla vita. Questa universalità del diritto è però la sua condizione formale; il reale valore del diritto è nel suo usufrutto individuale. L'universalità *concreta* del diritto è invece il riconoscimento reciproco che le singole esistenze si danno di questo valore.

Questa struttura più autenticamente *relazionale* e *comunicativa* del diritto è drammaticamente assente dal palcoscenico mediale di una vita contemporanea uniformemente sommersa dall'onda di un sentimento piacente che piace in primo luogo a se stesso, e che crede di nascondersi dietro l'autonomia di un volere che sembra sempre più vincolato alla necessità di predicare la propria autonomia: nell'affermare l'assoluta necessità di affermare la volontà di essere liberi, questa società si sta lentamente avviando a rinnegare

¹³ Cfr. Claude-Adrien Helvétius, *Dello spirito* (1758), Editori Riuniti, Roma 1976.

¹⁴ Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni* (1776), vol. I, Newton Compton, Roma 1976, p. 58 (cit. in Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, vol. I, *Le origini*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 41).

la pura e semplice possibilità dell'esistenza della libertà del volere. Questo programmatico insearsi¹⁵ dell'individuo nella propria individualità è il *presupposto* della nascita del mito a sinistra nella società contemporanea e post-moderna.

LA FUNZIONE DEL MITO: IL GESTO E LA PAROLA

Barthes aveva fondate ragioni per ritenere che il mito a sinistra non potesse esistere, o che, al più, fosse un mito di destra annacquato, un mito borghese “spurio”. Nell'affermare questa impossibilità, la speculazione barthesiana si fondava su un assunto, tanto semplice quanto efficace, e con cui mi trovo pienamente concorde: che il gesto e la parola fossero per loro natura *antitetici*. Antitetici, ma non *irriducibili* l'uno all'altro; più in particolare, il gesto può essere ridotto, ricondotto alla parola, ed è a quel punto che si genera il mito. Quando i Lenin, i Fidel Castro, i Malcolm X salivano sul pulpito, il gesto rivoluzionario si reificava automaticamente in parola rivoluzionaria. La parola, che è Logos, Verbo e spirito, è più pesante del gesto, è chiaro: il gesto non può uscire dalla propria unilateralità astratta e immediata, dalla volizione che lo produce: se lo fa, diventa discorso. La parola, invece, è concetto, è inerenza di un ente particolare a un attributo generale. Così la consapevolezza, da parte del lavoratore, della propria condizione di subalternità e di alienazione matura a contatto con il proprio lavoro individuale, ed è per questo che il suo gesto è rivoluzionario: la coscienza di classe è la coscienza individuale moltiplicata per le invarianti psicologiche dell'animo umano. È un'entità collettiva che *può* mantenere la propria portata rivoluzionaria perché la connessione tra le coscienze non è nel linguaggio, ma nello “spirito del popolo”. Questa “collettività” è in realtà niente più che un'individualità estesa: non essendoci inerenza del particolare al generale, la rivoluzionarietà del gesto è per il momento salva. Ma nel momento in cui questa coscienza di classe si fa discorso *sulla* rivoluzione, essa si fa terminalmente borghese.

Quello che conta rilevare però, è che può esservi un *gesto collettivo* che, espressione di un'entità singolare in cui gli individui sono uniti da un legame spirituale, affettivo, in ogni caso pre-linguistico, riesce a resistere all'egocentrismo del mito, che tutto vuole inglobare e ricondurre a sé; e può esservi una *parola individuale* che si fa gesto a se medesima, si

¹⁵ Ritornare perennemente a sé; il termine è hegeliano.

insonorizza al proprio interno e si chiude alla comunicazione verso l'esterno; parlandosi (addosso), si enuncia come gesto verbale; non ascoltando, rinuncia alla possibilità comunicativa di farsi operatore di un discorso universale umano. Non riuscendo a essere se stessa fino in fondo, non resiste alla vanità di farsi mito.

Come l'uguaglianza è la misura dell'accettazione universale di un diritto rispetto al quale la libera adesione individuale si configura come un *atto di volontà* (è questo il solo modo eticamente valido per riabilitare la libertà che gli individui hanno di scegliere di rinunciare alla propria stessa libertà), così la parola è la misura dell'accettazione universale di un gesto la cui volizione si configura come l'estrinsecazione di una *presa in carico* della propria licenza individuale.

Da quanto detto consegue che:

1. Il gesto ci rende liberi. Nel gesto reiterato, nel suo ricordo e nella sua previsione di ripeterlo (diversa dalla mera coazione a ripetere degli animali), gli individui scoprono l'universalità del loro libero volere, l'assolutezza di questa libertà;
2. La parola ci rende uguali. Nella comunicazione intersoggettiva l'individuo scopre la misura e l'argine della propria autonomia, ma la critica di questa libertà pura e incondizionata getta le basi della riaffermazione della propria indipendenza attraverso l'agire comunicativo operato sul gesto dell'altro.

Questo rifluire universale del gesto nella parola è da intendersi nel senso che «la libertà, configurata in realtà effettiva d'un mondo, riceve la forma della necessità, la cui connessione sostanziale è il sistema delle determinazioni della libertà».¹⁶ Ora avviene che il progressivo irrigidirsi dell'anima di questo libero volere individuale in abitudine meccanica, in universalità del volere in quanto tale, determina la formazione del mito:

- Nel Mito borghese della Libertà, la parola trae a sé la *forma* del gesto del libero volere individuale, reificandola come *segno*, ovvero come tipo ideale di una classe di occorrenze concrete, di una rappresentazione dogmatica della libertà (ad esempio, i miti borghesi del progresso, della scalata sociale, dell'arrivismo, che oggi non abbiamo

¹⁶ Ivi, p. 353.

né alcun dubbio né alcuna remora ad assiologizzare disforicamente, muovono dal presupposto morale di un individuo che è libero di autodeterminarsi come meglio crede nel corso della propria esistenza).

- Nel Mito anti-borghese della Libertà la parola trae a sé il gesto, espressione di un libero volere individuale, e lo investe della *forma* dell'incomunicabilità; della volontà del singolo non si dà rappresentazione, però intanto questa irrepresentabilità viene continuamente rappresentata.

Eccolo allora, il mito a sinistra: basta che il gesto rivoluzionario venga attratto dal campo di gravitazione della parola, e che la parola, mediante l'enunciazione del gesto incastonato in immagine, continui a predicare la sua impredicabilità.

Quanto affermato finora mantiene la nostra speculazione all'interno dei caldi e confortevoli confini di una "filosofia negativa" della quale tutto ciò che si può dire con sicurezza ruota attorno alla certezza gnoseologica della *possibilità* del suo esistere, ovvero della pensabilità della teoria medesima sulla base delle sue coesione sintattica interna e non della coerenza semantica determinata dal raffronto con i valori di verità posti nel rapporto tra questa e la realtà esterna; è venuto adesso il momento di spedire "al freddo" la nostra ipotesi, ovvero di testarne la validità empirica all'atto pratico dimostrando di poter rintracciare le ragioni di questa aderenza e giustificare la sua "positivizzazione" nella realtà di fatto. Infatti la scoperta di questa, seppur parziale, inversione delle polarità assiologiche tra gesto e parola non risolve ancora la problematica fondamentale, quella della forma *universale* del mito di sinistra. Com'è possibile che questo gesto-parola, ancora chiuso nella meschinità del proprio libero volere, riesca a darsi la forma di quel volere universale da cui il contenuto del mito non può prescindere?

DAL MITO BORGHESE AL MITO DI SINISTRA

L'unità spirituale di un popolo è garanzia della trasmissione culturale e della riproduzione storica dei valori ad essa associati, ma questa garanzia è a sua volta un prodotto dello schema dei rapporti di forza soggiacenti alla formazione di *quel* determinato spirito in *quel* determinato popolo. Il plusvalore che questi rapporti di forza estraggono dal lavoro psichico del subalterno è l'obbligazione del singolo a un sistema di valori condivisi all'interno

del quale questi riceve la propria determinazione *collettiva* di singolo. Questo non significa semplicemente che in ogni singolo individuo si “agita” il riflesso condizionato di un valore collettivo che lo sovra-determina, ma che questa determinazione che siamo soliti definire “collettiva” (che è la radice di ogni nostra lecita indignazione nei confronti dei subdoli tracciati grazie ai quali il potere culturale permea e inietta valore nelle nostre esistenze) viene agita consapevolmente da un individuo che da sempre, in ogni condizione, in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni civiltà, prova *piacere* nell'abdicare, come diceva Fromm,¹⁷ dal peso della responsabilità che l'assunzione di questa libertà comporta. Ne deriva lo schema storicamente *necessario* secondo il quale più l'individuo diventa libero all'interno di istituzioni sempre più democratiche, più tenderà a insearsi in quel ritiro psichico fatto di abitudini, manie, tic, nevrosi, angosce che lo renderanno sempre più borghese. Ovviamente vi saranno sempre individui più “estroflessi”, che non avranno paura ad assumersi il peso delle responsabilità che l'assunzione della libertà comporta, e individui più “introflessi” (quelli che i francofortesi denominano sprezzantemente come “personalità autoritarie”) i quali dovranno giocoforza ritagliarsi il loro piccolo angolo di mondo dal quale vivere per procura la sconfinatezza dell'esistente; non solo, la forbice tra queste due tipologie individuali tenderà sempre più ad allargarsi. La società borghese offre molteplici ragioni per appropriarsi della propria libertà individuale e altrettante molteplici ragioni per abdicarvi in favore della sicurezza e della protezione collettiva. Così, a seconda del modo in cui il singolo individuo deciderà o sarà portato a relazionarsi nei confronti del sistema dei valori della società borghese, egli tenderà a strutturare la propria esperienza di vita all'interno di questo sistema o sotto il profilo euforico della libertà (il cui estremo negativo corrisponde alla disforia dell'angoscia esistenziale), o sotto il profilo adiaforico della sicurezza (il cui estremo negativo corrisponde alla diaforia della nevrosi, nella quale pulsioni escapiste e autopunitive vengono in conflitto). Il riferimento universale, lo ricordiamo, è quello dell'uguaglianza: all'individuo sono egualmente aperte le due alternative della libertà e della sicurezza. In una società come quella greca, il modo dinamico di intendere il riferimento al valore sotto la tipologia della virtù non avrebbe reso possibile il profilarsi di due alternative così antitetiche fra loro: infatti la società greca antica, pur valorizzando a suo modo tanto la dimensione dell'autonomia del singolo, quanto quella del risolversi dell'esistenza del singolo all'interno della vita di comunità,

¹⁷ Cfr. Erich Fromm, *Fuga dalla libertà* (1941), Edizioni di Comunità, Milano 1963.

non concepiva l'equità come uniformità della distribuzione del valore, ma come giustizia dell'inerenza della cosa al suo posto nel mondo secondo la misura determinata dal suo valore; così la virtù individuale altro non era che la giustizia dell'inerenza del comportamento umano alla natura specifica dell'uomo.

Questo sistema borghese di valori, che Barthes definisce una *pseudo-physis* a ragione del fatto che rappresenta un arbitrario e artificiale apparato ideologico che cerca di presentarsi come la cosa più naturale del mondo, è naturalmente qualcosa di storicamente determinato, non di assoluto e trascendente. Ma la differenziazione tra una natura come condizione storica *assoluta* e una storia/cultura/società ad essa non riducibile, perché costruita dal libero (possibile, relativistico) agire dell'uomo, schema bipartito e polarizzato che Barthes eredita da Lukàcz e in generale dagli esponenti della "teoria critica della società", non è appunto una distinzione *storica* assoluta.¹⁸ Assolutizzare lo schema deterministico di questa differenziazione solo per poter affermare la necessità del relativismo dei due momenti, significa fare dell'ideologia. Ma poiché questa ideologia è sinceramente convinta della bontà delle proprie affermazioni, essa si presenta con tutto il candore di una verità che non ha bisogno di redigere la propria apologia, e noi siamo disposti ad accordarle un credito infinito semplicemente sulla base di questa manifesta intenzionalità virtuosa. È proprio questo abbagliante eccesso di candore e di onestà che ottenebra il nostro giudizio critico con l'effetto di stordimento indotto dal riflettere di una verità del tutto autoevidente, perché figlia di un tempo in cui solo le post-verità hanno diritto di cittadinanza, quelle che hanno il buon gusto di inquadrarsi all'interno di paradigmi epistemologici dentro ai quali celebrare l'elogio della propria coerenza: cosa vi è di più naturale al giorno d'oggi che assumere su di sé la tipica mentalità "aperta", multi-prospettica, avversa alle categorie, intollerante verso gli schematismi, caratteristica del (post-)modernismo e, facendo leva su di essa, condannare

¹⁸ In Barthes sono peraltro rintracciabili quelle premesse teoriche che smentiscono il pensiero di Lukàcz: la coscienza del proletariato, come antitesi della coscienza borghese, non è affatto l'incarnazione di quel tipo di consapevolezza collettiva che consente di cogliere l'essenza della storia sotto il profilo della sua "totalità dialettica": la coscienza del proletariato è quel tipo di coscienza che è "solo" (come se fosse poco) in grado di cogliere integralmente la parzialità della pseudo-totalità dell'ideologia borghese; essa, come peraltro ogni rivoluzione, non sa e non può spingersi oltre l'extrapolazione di questa pura negatività. Quando la negatività del momento rivoluzionario, incarnato dalla coscienza del proletariato, tenta di darsi uno statuto positivo, essa finisce per riversarsi nell'assoluta negatività della negazione che ha in se stessa, anziché superarsi secondo il riconoscimento della positività (alla luce della dialettica storica) del proprio esser-negativo: finisce insomma per rovesciarsi nel contrario di se stessa, e instaurarsi come dittatura. La presunzione che informa questo sentimento di totalità è la parvenza che prelude al manifestarsi dello spettro del totalitarismo e dello statalismo di sinistra.

l'errore di produrre un'indebita contaminazione tra due entità così diverse come la natura e la storia, affermando così la necessità di salvare l'autonomia analitica dei rispettivi momenti? E il fatto è che a questa posizione non si può obiettare nulla, perché in senso assoluto è corretta; ma la sua assolutizzazione necessita di venire dialetticamente relativizzata, pena la sua deriva ideologica. Questa immediata sbornia di post-verità è altrettanto nociva di tutta la sequela di claudicanti pseudo-verità infilate una dietro l'altra dal borghesismo: assolutizzare la relatività di questo relativismo storico per poi ritrattare in un secondo momento la smodata esibizione della relatività di questo "essere relativo" proiettando il fardello dell'assolutezza su un'essenza di natura che improvvisamente porta l'uomo naturale a comportarsi secondo schemi di comportamento fissi e a-storici che però non si sa bene nell'uomo sociale dove siano andati a finire, significa fare della libera volontà dell'uomo una "Mitologia della Liberazione" dal condizionamento dei limiti propri della propria natura umana (limiti che, come abbiamo dimostrato, quest'ideologia ha contraddittoriamente bisogno di porre come assoluti e al tempo stesso, così come assolutizza la relatività della condizione storica, di relativizzare nella loro absolutezza abbandonandoli al loro destino "al di qua" della cesura tra uno stato e l'altro).

La contraddizione sopra delineata si risolve in maniera piuttosto elementare notando come, proprio perché la società borghese è un'entità *storica*, essa non poteva nascere storicamente *dal nulla*; non è originaria, certo, ma al tempo stesso non poteva non venire ad essere tale (è il concetto aristotelico di entelechia, che in rapporto a determinati fenomeni naturali non viene più valutato come contraddittorio, ma che in riferimento all'uomo come essere naturale viene ancora trattato come un puro vaneggiamento). Come sostiene Adam Ferguson,¹⁹ non c'era il preciso intento di creare la proprietà privata da parte di chi per primo ha deciso di recintare un lotto di terreno considerandolo come suo, o di creare le istituzioni sociali da parte di chi per primo ha deciso di sottomettersi a un capo;²⁰ allo stesso modo

¹⁹ Cfr. Adam Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile* (1767), Editori Laterza, Roma-Bari 1999.

²⁰ Forse che prima dell'istituzione proprietà privata non esisteva l'individuo che dicesse "questo è mio?" imponendo il proprio immediato e particolare possesso sulla cosa? Forse che prima dell'istituzionalizzazione della differenza tra oppressi e oppressori non esistevano delle differenze fisiche, biologiche, intellettuali, psicologiche che consentivano agli individui più forti di imporre il proprio dominio sui più deboli? E chi si sottomette a un "capo" non preferisce forse aver salva la vita in cambio della rinuncia alla propria libertà? Non è che i più deboli si sottomettono ai più forti per una sorta di capriccio masochistico (quello è il correlativo patologico): lo fanno perché assegnano maggior valore al bisogno di sicurezza e protezione piuttosto che a quello di libertà; è questa l'intuizione fondamentale che ha portato Hegel alla formulazione della famosa dialettica servo-padrone: il servo è colui che sceglie liberamente di sottomettersi al padrone perché in un primo momento rifiuta di negare se stesso e preferisce rimanere rinchiuso nella confortevole astrattezza della propria soggettività e, in un secondo

la divisione del lavoro [...] non è in origine effetto della saggezza umana che prevede e si prefigga quella ricchezza generale alla quale dà luogo. È la conseguenza necessaria, lenta e graduale, di una certa *tendenza dell'umana natura* [corsivo mio], che non ha in vista alcuna estesa utilità del genere: la tendenza a trasportare, barattare e scambiare un oggetto per l'altro.²¹

È quantomeno curioso notare il modo in cui Barthes tende a ribadire il fatto che la società borghese sia fondata nella storia, ma al tempo stesso consideri il mito borghese come qualcosa che è sempre stato là, come qualcosa che esclude categoricamente la possibilità di evolversi da schemi di comportamento e attitudini psicologiche conformi alla stessa natura dell'uomo, insomma come qualcosa di *ab-solutum* di cui conviene, piuttosto, trascendere e sorvolare la genesi. Egli non si avvede peraltro delle conseguenze del sostenere che, per quante rivoluzioni possano accadere lungo il corso della storia dell'uomo, questi tornerà sempre ad essere un borghese; infatti, come definire questa oscura forza gravitazionale che

momento, nel lavoro connesso a questa sottomissione, perviene alla scoperta della propria indipendenza e dell'idealità del proprio essere-soggetto. Forzarlo a riconoscere che egli è di diritto un individuo "libero" significa negare la sua libertà di scegliere autonomamente di rinunciare alla propria libertà e autonomia. Che piaccia o no, esistono a questo mondo delle persone che sono strutturalmente orientate ad assolvere una funzione gregaria, che necessitano di avere degli indirizzi di valore in riferimento ai quali orientare il proprio comportamento, per il semplice fatto che l'assunzione della responsabilità della propria libertà dà loro le vertigini. Questa consapevolezza non deve diventare occasione di scherno, di biasimo e di riprovazione, ma deve essere fatalisticamente (altro termine demonizzato dall'ideologia contemporanea) riconosciuta come psicologicamente fondata, e aprire al dialogo e alla reciproca comprensione: questi soggetti devono essere gradualmente portati al riconoscimento della propria condizione di infermità e subordinazione, non deve essere loro imposto di essere liberi dall'esterno: questo lavoro interiore è il lavoro che il dolore opera su se stesso per mezzo dell'interiorizzazione del proprio *pathos*. L'ottica oltranzisticamente libertarista della società in cui viviamo non ha ovviamente i mezzi e le capacità morali per riconoscere la "naturalità processuale" di questo stato di cose, e tende a rifarsi, come Barthes e Lukàcz (che contestano la natura fittizia delle differenze sociali solo a patto di presupporre l'esistenza di questa assoluta differenza originaria che, guarda caso, è una costruzione ideologica del tutto personale la cui origine storica [psicologica, culturale, formativa] si cerca ovviamente di dissimulare!), a ripartizioni manicheistiche tra "questo" e "quello" che, dietro il nobile intento di decostruire l'ideologia coeva, in realtà procurano di fondarne una affatto nuova di natura opposta. È assolutamente necessario riconoscere la gradualità storica di questo passaggio; l'idea che l'origine della disuguaglianza tra uomini coincida con la fondazione delle società umane è palesemente errata: tutte le configurazioni relazionali sopra delineate sono caratteristiche dello stato di natura e al tempo stesso contrassegnano l'eventuale passaggio dell'uomo allo stato sociale: non presuppongono la società, bensì ne costituiscono il presupposto. L'antropologo Lévi-Strauss aveva individuato il fenomeno critico di questo passaggio nella dinamica della proibizione dell'incesto, che è al tempo stesso particolarità storico-diacronica e universalità sincronica di questo particolare, ma questo fenomeno costituisce, di questo passaggio, solo il caso più eclatante, in quanto i fenomeni di questo genere sono in numero molto superiore. Le società umane istituzionalizzano e codificano il perdurare delle differenze già esistenti in natura, conducendole gradualmente a innaturali deformazioni e discrasie esattamente per il fatto che anche nell'uomo sociale la natura continua a pulsare ininterrotta e a riportarlo a quell'orizzonte di indifferenziazione sul quale le differenze individuali si installano in maniera del tutto accidentale e spesso e volentieri contraria alle ramificazioni delle strutture del potere per come nel frattempo si sono venute a creare in seno alla società.

²¹ Adam Smith, *op. cit.*, p. 57 (cit. in Alberto Izzo, *op. cit.*, p. 42).

lo rispinge continuamente verso le comodità e le mollezze dell'imborghesimento, se non come "naturale"? Ovviamente Barthes ha tutto l'interesse a porre l'assolutezza della separazione tra natura e storia come qualcosa di eterno e inappellabile e al contempo mascherare la procedura di fabbricazione di questo ideale: come i francofortesi da cui prende le mosse, attaccando l'ideologia della scienza dal punto di vista della ragione critica dell'Illuminismo, piuttosto che, come sarebbe stato logico fare, da quello della ragione assoluta della deriva scienziata del Positivismo, adombravano l'inconscia pretesa di dissimulare l'esaltazione del Mito dell'Irrazionalismo dietro la facciata della critica al Mito della Razionalità; così Barthes sembra considerare il mito come una fraudolenta e arbitraria costruzione storica, ma è a partire da questa ipotesi di fondo, di cui vengono raccolte diverse prove empiriche ma che di fatto viene sempre postulata come assioma, che può costruire un'arbitraria critica dell'ideologia borghese come costruzione illecita e abusiva.

In realtà l'uomo, inteso come soggetto del divenire storico, non poteva pervenire ad altro che al proprio essere "borghese" per il semplice fatto che codesto ideale o modello di vita, che ai suoi albori, come tutti i fenomeni di rottura, era sinonimo di libera iniziativa e imprenditorialità,²² risponde ad un appello connaturato alla stessa esistenza umana, che è quello di *economizzare* l'impegno delle risorse psicologiche investite su un'opera di trasformazione della natura e di modificazione dell'ambiente circostante che sia in grado di rendere le forme incidentali della sua manifestazione sempre più prevedibili e riproducibili, ovvero riconducibili a uno schema essenziale che, per aver dato prova (solo dopo aver dato prova) di essere funzionale all'incremento del benessere generale, venga fatalmente istituito per consenso unanime come "naturale" e "necessario", cosa che in senso strettamente "ontologico" assolutamente non è, che è appunto ciò che Barthes imputa alla borghesia come sua colpa congenita.²³ Notiamo così che si crea un legame, questa volta sì naturale e

²² Allo stesso modo, ogni branca del sapere umano, ivi comprese le scienze, è al principio una metafisica, ma questo non deve far gridare alla contraddizione perché, come si sa, la verità risiede nel processo; infatti l'incoativo palesarsi di una determinata Idea all'interno del mondo naturale nel quale ci è dato in primo luogo di osservarla, non è altro che la propria negatività assoluta. Nulla di strano se i primi scienziati furono dei filosofi, i primi artisti furono dei duplicatori di forme sensibili, i primi gestori dell'umana *res publica* furono degli emissari divini, o i primi borghesi furono dei personaggi dinamici e proiettivi.

²³ Che la verità coincida con l'immediatezza della propria idea è un'ipotesi di cui l'Idealismo ottocentesco ha già ampiamente e approfonditamente mostrato tutta la vanità; la verità coincide con la totalità del processo con il quale la verità viene a conoscere se stessa: è questa la grande lezione che la filosofia moderna ha, o dovrebbe avere, ereditato dall'Idealismo. Questa lezione è in special modo un invito a preservare una multi-direzionalità di pensiero senza per questo ritenere che debbano esistere infinite ed equipollenti direzioni verso cui rivolgersi. Ma l'anti-ontologismo di tanta filosofia novecentesca sembra deliberatamente saltare questo passaggio, e ridursi

necessario, tra il funzionamento fondamentale della psiche umana e la funzionalità strumentale che l'assetto socio-politico della borghesia è in grado di offrire alle persone. In altre parole, il senso di stabilità e sicurezza che la routinarietà dello stile di vita borghese offre all'uomo su un piatto d'argento coincide, e quasi costituisce, una naturale emanazione della vocazione psicologica a razionalizzare la realtà naturale in tutti i suoi aspetti, imponendo una misura nel disordine dei suoi diversi ordini manifestativi e formulando una serie di schemi modulari e ricorsivi che consentano di renderla tanto teoreticamente prevedibile quanto pragmaticamente riproducibile. L'ideologia borghese è dunque quella di una società *ciclica* (ritualistica, riproducibile, eterna) per il semplice fatto che questa deve essere in grado di soddisfare il fondamentale bisogno umano di non sentirsi destabilizzato dall'imprevedibilità e di porsi al riparo dalla minaccia dell'irriproducibilità. Insomma, la tendenza dell'ideologia borghese a fare economia del reale e a quantificare la qualità delle sue forme essenziali corrisponde ad un'esigenza psicologica profonda del modo di funzionamento della mente umana. Come tutti i discorsi culturali, è il loro irrigidimento che porta alla formazione del mito.

Quest'idea di un eterno ritorno dell'identico è ciò che alla coscienza liberale post-moderna, avversativa delle categorie esistenziali, ha sempre dato più fastidio; parafrasando Wittgenstein, potremmo dire che la categoria è la scatola logica del mondo naturale (che presta i suoi contenuti al mito), mentre il rituale è la scatola fenomenica del pensiero mitico (che attrae il mondo naturale all'interno delle sue forme). Ora, è da molto tempo evidente che questa scatola, di qualunque ordine essa sia, ha finito per diventare troppo stretta; eppure nessuno pare sia ancora giunto a smascherare questa indignazione come paradigma di una ricorsività di pensiero.²⁴ Se consideriamo l'ideologia borghese, nel suo tratto fondamentale, o

a criticare la "metafisica" tradizionale, come se ingenuamente credesse che al mondo esistano ancora ingenui pensatori realisti che credono all'Iperuranio di Platone; questa posizione solo all'apparenza anti-ideologica viene assunta nella maggior parte dei casi come reazione a un impulso più latamente psicologico di affermare l'inesistenza delle ideologie, posizione che finisce per diventare ideologica in se medesima. Insomma, non esiste alcuna necessità di natura che prescrive all'uomo di diventare borghese; ma esiste un divenire storico che descrive lo sviluppo delle società umane come necessità del venire-ad-essere di questa possibilità.

²⁴ Le voci che si levano in senso contrario sono per lo più di ordine meramente reazionario, e riportano la Storia indietro sui suoi passi, piuttosto che farla progredire. Queste voci, che non hanno in odio le categorie, provano invece disprezzo per tutto ciò che è eccezionale, fuori dalla norma, impossibile da inquadrare, e insomma per le persone. Ma, nella consapevolezza che ogni contraddizione non sia niente altro che l'angosciante attesa del suo superarsi, si impone la necessità di conciliare il particolare e l'universale facendo in modo che nessuno dei due momenti soffochi l'altro. Come sempre, ma questo sembra che siamo ancora molto lontani dal comprenderlo,

quantomeno più generale e più riconoscibile, come la tendenza a dare un ordine e una sistemazione definitivi ai vari aspetti, di per sé concorrenti, del mondo sociale e dell'universo culturale, possiamo dire che al giorno d'oggi il famigerato anatema dell'"enominazione" non colpisca più un'ideologia borghese che, negli elementi definitivi che abbiamo poco sopra delineato, viene nominata in continuazione, ponendosi come tutt'altro che un concetto invisibile o che si cerca di fare passare sottobanco; e che è piuttosto il "Mito dell'individualità ribelle e fuori dagli schemi", che è letteralmente dappertutto senza che nessuno se ne accorga, il vero soggetto dell'enominazione contemporanea. È dappertutto perché viene sovra-enunciato, e questa sovra-discorsivizzazione finisce per opacizzarlo e usarlo. Oggi (cioè, da almeno quindici anni), in altre parole, stiamo assistendo a qualcosa di radicalmente diverso rispetto al passato. Come abbiamo già anticipato, mezzo secolo abbondante di teoria relativistica della conoscenza sta incominciando a penetrare nella profondità delle coscienze individuali, dopo aver epidermicamente informato lo *zeitgeist* della cultura occidentale ormai da diverso tempo. Come sempre, è l'innovazione tecnologica a metterci lo zampino e a rappresentare il *catalyst* definitivo del cambiamento, ma i presupposti ideologici erano già presenti ad una coscienza storica che questi mutamenti tecnologici ha deciso di addurre e coartare senza alcuna remora psicologica o morale.

L'IMMAGINE REALE DEL MITO

La risposta alla domanda (di come il gesto-parola riesca a darsi la forma di un volere universale che è essenziale al contenuto del mito) sta dunque in un panorama mediale radicalmente mutato rispetto al passato: con la democratizzazione dei dispositivi tecnologici e degli strumenti retorico-linguistici ad essi associati, qualsiasi individuo è oggi in grado di far sentire la propria voce e di far valere il proprio punto di vista; questa invisibile infrastruttura mediale mette in comunicazione fra loro gli oppressi e gli emarginati del globo in un modo infinitamente più profondo e capillare di quanto non fosse stato possibile realizzare in precedenza nel corso dell'intera storia dell'uomo, costituendo un fertilissimo *humus* culturale sul quale fare proliferare i germi di una retorica pienamente di sinistra e "rivoluzionaria"; il mito a sinistra salvaguarda l'ideale dell'autonomia dell'individuo, ma lo cristallizza come

l'errore marchiano, da una parte come dall'altra, consiste nel porre in termini assoluti, aprioristici e anti-processuali, la differenza tra l'Uomo come categoria e le categorie dell'uomo.

ideologia condivisa; condivisa non da un gruppo sociale di individui riuniti, ma da una rete sociale di individui interconnessi. Possiamo così enunciare i seguenti principi:

- La comunione che il gruppo sociale esperisce nella propria unità di spirito lo lega alla spiritualità del vincolo; la coscienza collettiva di un gruppo che naturalmente pensa a se stesso come un'individualità indissolubile, è di fatto un'unica coscienza individuale.

Viceversa,

- La condivisione intersoggettiva delle proprie esperienze e opinioni personali da parte di una rete sociale di individui interconnessi struttura quel vincolo materiale che forzatamente li lega l'uno con l'altro; la coscienza individuale di un singolo che naturalmente pensa a se stesso come a una delle tante astratte, specifiche, non essenziali ramificazioni che questa rete può determinare, è di fatto una coscienza dimidiata, sulla quale pesa il concreto vuoto di un'assenza.

Il sistema dei nuovi media agisce da moderno moltiplicatore delle invarianze psicologiche individuali e sublima anch'esso i diversi orientamenti individuali in un'unità di spirito che li trascende. Ma questo principio moltiplicatore è pur sempre un *medium*: e il medium è ciò che per definizione agisce a distanza: e in questa distanza non può che situarsi e radicarsi il *linguaggio*. Il sistema dei rapporti medialità così costituiti è l'universale concreto del mito di sinistra. È la folla leboniana²⁵ che, da universalità astratta in grado di influenzare genericamente l'opinione collettiva per via democratica (sostanzialmente, attraverso lo spettro del non-voto), ha acquisito quegli strumenti un tempo preclusi perché detenzione esclusiva di un potere ancora sostanzialmente “antico”, poiché tecnocratico. Tutto questo ha fatto sì che oggi, agli inizi del XXI secolo, essere liberali di nome e di forma significa abbracciare un certo conservatorismo e una certa rigidità di pensiero di contenuto e di fatto. Le Bon si è mostrato incredibilmente presciente nel mostrare come il dogmatismo di pensiero rappresenti in primo luogo un meccanismo formale che agisce in maniera del tutto indipendente dai contenuti di cui si fa carico.²⁶ L'indubbio merito di Barthes è stato quello di aver fondato semioticamente, ovvero da un punto di vista formale, il problema dell'ideologia

²⁵ Gustave Le Bon (1841-1931), autore del celebre saggio *Psicologia delle folle*, oscuro presagio dell'avvento delle masse, con tutto il loro irrazionale portato di istinti e pulsioni inconse, sulla scena della politica contemporanea.

²⁶ Cfr. Gustave Le Bon, op. cit.

della cultura, ma non poteva naturalmente prevedere gli sviluppi che la cultura mediale avrebbe assunto di lì a cinquanta o sessant'anni: anzi la sua critica dell'ideologia borghese era tanto attuale e cogente negli anni in cui scriveva quanto lo è oggi la critica dello schema ideologico della critica preventiva di ogni schematizzazione. Proprio perché fondata in senso strutturalista, non era affatto facile trovare il punto debole di una teoria che aveva più che adeguatamente dimostrato che anche ciò che appariva come ideologia di sinistra era in realtà un'ideologia di destra travestita, o parziale, o incompleta. Barthes credeva che il mito potesse organizzare ideologicamente anche la situazione di più completo disordine: io non credo che vi sia mai riuscito, però questa considerazione, come abbiamo visto, mi ha fornito lo spunto per formulare l'ipotesi che il "limite estremo" che il mito potesse raggiungere non era il disordine, bensì quello che ho definito come anti-ordine. L'anti-ordine è ciò che si sottrae a qualsiasi valorizzazione nei termini della categoria semantica ordine/disordine; è l'istante in cui si realizza una volontà umana che non chiede altro che darsi come tale. Questo istante, considerato nella sua unilateralità astratta, è l'intenzione; considerato nella sua pienezza concreta, è il gesto; la parola poi è ciò che realizza il gesto nelle forme della cultura. A questo stadio, la parola si limita a essere trasparente vettore del contenuto del gesto: essa non è ancora mito, anche se è necessariamente destinata a diventarlo. Come detto, e come sostenuto anche da Barthes, il mito è piuttosto un "irrigidirsi" di questa parola in una sorta di manifesto programmatico; nel suo emanciparsi dall'incancrenita aristocrazia del privilegio, la parola rivoluzionaria della nascente borghesia non era né semplice gesto rivoluzionario né ideologia: era, come si è già detto in precedenza, un gesto collettivo, una parola unificata, che univa i vari soggetti in un'unica comunità di spirito. Ovviamente c'era una trasmissione formale di contenuti sul canale linguistico teso tra le singole coscienze: ma questo era nulla a confronto con la più profonda essenza della comunione spirituale che li univa. La parola che circolava non era ancora discorso, né tantomeno narrazione, era piuttosto un cenno d'intesa tra autocoscienze, quella condizione nella quale «ciascuno di questi sé [...] si sa riconosciuto nella libertà dell'altro; e sa ciò nella misura in cui riconosce l'altro e lo sa libero [...] In questo stato di libertà universale io sono, in quanto riflesso in me, immediatamente riflesso nell'altro, e inversamente, rapportandomi all'altro, mi rapporto immediatamente a me stesso».²⁷

²⁷ Ivi, pp. 278-9.

Al polo diametralmente opposto sta, come detto, la parola individuale che si fa gesto a sé medesima. Ma questa parola individuale è destinata a perire nel momento stesso in cui nasce, perché non può contare sul supporto di un architrave valoriale che sostanzi il suo sistema di riferimenti al valore. Questo sistema non può essere la coscienza di classe di cui parlava Marx, o qualsiasi tipo di coscienza collettiva, perché essa è destinata a trapassare direttamente da gesto collettivo a parola mitica di un valore di collettività del gesto, e con ciò a essere riassorbita dalle istituzioni, liberal-progressiste quanto si vuole, ma comunque borghesi. Ma l'apparato mediale del nostro tempo, il sistema dei nuovi media, assurge al ruolo di una vera e propria contro-istituzione in grado di sostanzare il riferimento al valore del gesto-parola come ideologia condivisa. Lo stesso Barthes sembra, consciamente o inconsciamente, adottare un atteggiamento di parziale prevenzione (nel benigno senso di un dubbio metodico e di una sospensione del giudizio) quando afferma che «la parola dell'oppresso non può essere che povera, monotona, immediata, la sua privazione è la misura stessa del suo linguaggio: ce n'è solo uno, sempre uguale, quello dei suoi atti; il meta-linguaggio è un lusso, egli non può *ancora* accedervi». ²⁸ La tesi qui sostenuta, o meglio la parte della tesi riguardante le conclusioni a cui sto giungendo, si riduce in essenza a questo: che la moderna società mediale mette a disposizione dell'oppresso quel meta-linguaggio. Questo non rappresenterebbe in sé nulla di male, anzi costituisce l'obbligatorio viatico per una sempre maggiore democratizzazione della società in cui viviamo, ma bisogna considerare che:

1. Come ogni libertà presuppone una responsabilità del soggetto nei confronti dell'autonomia che gli è concessa, così il diritto che ha ogni individuo di ritagliarsi il proprio spazio di autonomia all'interno del sistema dei nuovi media non può prescindere da una preventiva educazione al nuovo meta-linguaggio che lo sottende (la progressiva educazione dell'uomo all'umanità di cui parlava Herder). Qui la mia posizione è radicalmente contraria a quella di Le Bon che ho citato in precedenza, il quale riteneva che anche l'educazione, nell'età delle masse, fosse diventato un dogma di cui è necessario sbarazzarsi: l'unico problema dell'educazione è che non si educa abbastanza, o non si educa bene;

²⁸ R. Barthes, *op. cit.*, p. 240.

2. Nella misura in cui all'oppresso viene conferito di punto in bianco il possesso di un nuovo strumento di affermazione della propria naturalità immediata, questo possesso tenderà inesorabilmente a configurarsi come un *appetito* che soltanto nella fruizione della *cosa esteriore* trova il suo appagamento e la sua quiete, e che tenderà con ciò a cristallizzarsi come una *proprietà privata* del singolo, che solo la dimensione esterna del contratto può parzialmente regolamentare, ma che necessita di sollevarsi da questa astratta unilateralità riconoscendosi moralità;
3. Poco o nulla importa che questa proprietà privata sia posseduta contemporaneamente dall'intera popolazione del globo. È l'intrinseca *immaterialità* della cosa oggetto del possesso che lo consente. Fino a quando il possesso rimane quello di una cosa fisica o materiale, la distinzione tra oppressi e oppressori non può che rimanere assoluta e irriducibile; ma quando la cosa diviene un bene immateriale e arriva inoltre a garantire una sostanziale universalità d'accesso, il divario ideologico tra oppressi e oppressori si riduce enormemente, anche se non tardano a formarsi nuove gerarchie e nuove relazioni di potere, largamente basate sul merito piuttosto che sul privilegio ma anch'esse suscettibili di storicizzarsi e positivizzarsi e dunque di trasmettersi in eredità;
4. Al di là delle varie sacche di disuguaglianza inevitabilmente presenti, questo positivizzarsi come istituzione ubiqua e impersonale è al tempo stesso il definitivo *sostanzializzarsi* del riferimento al valore in una cultura e in una società in cui i miti sono modellati, a loro volta, dal comune riferimento al sostrato valoriale dell'uguaglianza;
5. Dal momento che la natura sostanziale di un sistema semiotico è, in primo luogo, la sua capacità di strutturarsi in una serie di sotto-codici, e in secondo luogo la sua necessità di aggrumarsi attorno a quella matrice generativa del valore che è la funzione segnica, che è per sua natura possibilità di dire una menzogna, cioè che si fa beffe tanto del suo contenuto come entità semiotica astratta, quanto del riferimento di questo al "mondo esterno", questo sostanzializzarsi è innanzitutto un assolutizzarsi della sua *forma*;
6. Dal momento che un sistema semiotico è un apparato concettuale che riceve la propria sostanza dal suo essere forma, il contenuto di valore delle singole proposizioni

formulate all'interno di esso (diverso dal valore di verità delle stesse, che invece è dominio della semantica) deve prescindere dal valore, del tutto parziale, che singolarmente sentiamo di dover assegnare all'interpretazione personale del contenuto delle stesse, e piuttosto ricevere la sua determinazione finale dal modo in cui le forme linguistiche *connotano* l'interfacciarsi, l'inibirsi, l'escludersi dei semi di ciascun lessema in relazione al co-testo o al contesto di utilizzo, ovvero, secondo la terminologia fin qui adottata e traslando la questione dall'ambito linguistico a quello ideologico-culturale, dalle modalità dell'articolarsi del sistema di riferimenti al valore attorno al sostrato valoriale.

Certo, parlando di contenuti puri, che la parola dell'oppresso sia ancora una parola povera, monotona e immediata, è un fatto innegabile: basta assistere a qualche discussione sotto la sezione commenti di una qualunque piattaforma web o social network per rendersene conto; d'altronde, parlare di meta-linguaggio significa *ipso facto* presupporre l'esistenza di un linguaggio-oggetto attraverso il quale gli utenti primariamente comunicano fra di loro scambiandosi contenuti dell'ordine del denotativo; in questo caso, il linguaggio verbale umano, un linguaggio che, per dirla con Kant, non si è emancipato dalla propria condizione di minorità, e che non può giungere a farlo se non nel modo più vecchio del mondo, l'educazione. Ma, come detto, oltre al *medium* classico della lingua esiste il meta-linguaggio del sistema dei nuovi media; questa infrastruttura comunicativa è un sistema semiotico dotato di una propria autonomia, un linguaggio con una propria grammatica. Dal momento che la parola dell'oppresso è costitutivamente povera, Barthes ritiene, del tutto a ragione, che essa riesca a spingersi poco oltre la dimensione del gesto; la parola dell'oppresso ha una configurazione instabile, è destinata a perire nell'istante stesso in cui viene al mondo. Così avviene anche nel mondo dei social media: milioni di parole vengono spese ogni giorno senza che noi ci facciamo minimamente caso, gesti fugaci che compaiono e svaniscono senza lasciare traccia. Stavolta però, qualcosa rimane: quello che rimane è l'*ipostatizzazione della gestualità come simulacro di una parola possibile*; la parola dell'oppresso non esprime solo insofferenza e indignazione: essa esprime l'insofferenza per il *pathos* di una simbiosi comunicativa e l'indignazione per il peso della necessità del riconoscimento della dignità altrui.²⁹ Questa proiezione delle proprie

²⁹ È sorprendente con quale frequenza l'immaginario culturale odierno si sforzi di puntellare con l'ironia il vuoto lasciato dal ritrarsi di un genuino *pathos* esistenziale; sembra che la cultura odierna non sia più capace di vivere il dramma della vita appunto come un dramma. Forse è per questo che i film commedia sono irrimediabilmente

problematiche esistenziali sulla realtà esterna si accompagna molto spesso a quel meccanismo di natura opposta e introiettiva che è l'autocommiserazione: un tratto tipico della psicologia dell'oppresso è la classica lamentazione che non miglioreremo mai, che non impareremo mai dai nostri errori, che i politici sono ladri, che tutto andrà allo scatafascio ecc. In effetti, questo rifugiarsi nell'autocompatimento è un più che naturale meccanismo di difesa da parte delle culture oppresse, come l'esempio peraltro eccellente dell'umorismo ebraico dimostra. Ma come ogni altro gesto individualistico che non abbia il buon gusto di dichiararsi confinato nel legittimo ambito dell'amministrazione del proprio piacere particolare, ma cerca di elevarsi a comportamento virtuoso, esso si palesa come pura vanità, e dunque come *male*.

Il male è invece questo stesso sapere della propria singolarità come di ciò che decide, nella misura in cui essa non resta in quest'astrazione, ma si dà, di fronte al bene, il contenuto d'un interesse soggettivo³⁰

Il male non è che l'inadeguatezza dell'essere rispetto al dover essere. Questo dover essere ha molto significati; anzi, poiché i fini accidentali hanno parimenti la forma del dover essere, ne ha infiniti. Riguardo a questi fini, il male non è che la giustizia che viene fatta della vuotezza e della nullità dell'immaginarli³¹

Così la parola, nella bocca dell'oppresso, diventa il gesto che esprime l'odio e il male che prova verso se stessa. E nell'esprimersi come la negazione che ha di se stessa nel gesto, la parola è la vuotezza di quella gestualità e la nullità di quel suo volere, la denuncia dell'inadeguatezza della propria enunciazione, la sublimazione di questa negatività e infine la vanità dell'immaginarsi il proprio superamento a un tempo entro se stessa e nel gesto che ha di se stessa, rifiutando tanto di mettere la dimensione del gesto e della parola in correlazione dialettica, quanto di riconoscere il gesto che ha in sé medesima come il contenuto di un interesse particolare che è posto da lei medesima. La parola dell'oppresso si nutre continuamente di se stessa, del proprio interesse particolare, si arricchisce della propria stessa povertà e si pompa della propria inanità; questa professione di umiltà è uno spogliarsi di fronte al mondo per fare sfoggio delle cicatrici del proprio dolore; questa esposizione del sentimento

crudi e cinici, i film di genere sferzati dal sarcasmo e i film drammatici, curiosamente, noir e ultra-patetici, il che non rappresenta una contraddizione con quanto appena detto, dal momento che subentra un meccanismo di rimozione e di formazione reattiva.

³⁰ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 366.

³¹ Ivi, p. 342.

è un corazzarsi contro il dolore che proviene dall'esterno, eludendo la possibilità della negazione di sé nella sofferenza attraverso la necessità dell'affermazione del proprio *pathos*. Questa parola che denuncia se stessa come oggetto dell'impossibilità costitutiva di farsi contenuto di una possibile esperienza universale nel momento stesso in cui contraddittoriamente enuncia la necessità dell'affermarsi del gesto che sancisce la parola come parto dell'immaginario di una volontà collettiva, è una parola mitica.

CONCLUSIONI

Il modello semiologico delle due tipologie di mito delineato nel secondo paragrafo chiede di essere sinteticamente integrato da quegli oggetti del discorso che prima danno una forma universale alla possibilità del suo esistere (le funzioni del mito: il sostrato valoriale, il gesto e la parola), e poi un contenuto sostanziale alla specificità della sua esistenza (il sistema dei nuovi media). Si tratta ora di elevare questa universalità astratta e questa specificità concreta a quell'universalità concreta che trattiene presso di sé le specificità astratte dei fenomeni e dei valori ad essi associati (valori che si è detto non devono essere giudicati come valenze singolari ma in relazione allo schema valenziale del Verbo mitico) come sue determinazioni finite ma necessarie, «l'universale che si autodifferenzia e nella sua differenza rimane presso di sé e per sé». ³² Si tratta cioè di rifornire questo schema formale, sintatticamente necessario, di quel contenuto che semanticamente gli è proprio, così da farlo ritornare presso di sé. Riprendiamo per un momento la considerazione relativa alla genesi strutturale del mito: si è detto che, come l'ordine borghese opera uno svuotamento meta-linguistico della propria ideologia, così la volontà libera (o rivoluzionaria) procede ad uno svuotamento del proprio contenuto di natura originario, che è nel caos. La domanda che bisogna farsi a questo punto è: “Quand'è che, propriamente, questa natura riesce a superare se stessa nel Mito?”; oppure, il che è lo stesso: “Com'è che la potenza assimilatrice e predatoria del Mito si impadronisce di questa natura?”; “In virtù di quale dinamica, o di quale fenomeno, si verifica questo “salto” che in Barthes non si scevera mai da connotazioni ultimamente pascaliano-fideistiche?”. Ora, probabilmente non c'è modo di produrre una dimostrazione “scientifica” della genesi culturale del mito, dal momento che qui non ci stiamo occupando nemmeno di scienze umane ma proprio di *humanitates*. Nulla vieta però, una volta raccolti i dati che compongono le

³² Ivi, p. 94.

premesse, di seguire un certo ragionamento con rigore quanto più possibile deduttivo, che è quello che faremo.

Se è vero dunque che, come dice Barthes, svuotare di senso un contenuto di partenza fortemente ideologizzato richiede una forza deformatrice molto maggiore di quanta ne occorra per svuotare di senso un contenuto di partenza *finemente* ideologizzato, allora ne deriva che svuotare del proprio senso originario un contenuto di partenza fortemente naturalizzato richiederà una forza deformatrice molto inferiore, a patto di riuscire ad intercettare proprio quegli strami ideologici *finemente* confitti in esso e nient'affatto evidenti (si ricordi che il mito di destra è infatti un mito a costruzione concentrata, il mito di sinistra un mito a costruzione dispersa); per usare una metafora esplicativa, è vano credere di poter riuscire a rintracciare, agevolmente e in tempi brevi, un ago in un pagliaio di pur modeste dimensioni, se il setaccio che uso è grossolano. Difatti, quando ragioniamo su misure più ridotte, la sensibilità dello strumento risulta essere inversamente proporzionale all'unità di grandezza che è possibile quantificare per unità di tempo. La chiave che disinnesci questo oblio analitico e smaschera l'invisibilità del mito di sinistra consiste dunque nel considerare le strutture semio-narrative del mito come grandezze relative e non come grandezze assolute, e il compito del semiologo risiede nell'adeguamento degli strumenti della propria indagine alla specifica natura delle forme del mito che si trova di fronte.

Sulla base di quanto detto, possiamo affermare che lo svuotamento del contenuto di natura originario si verifica quando *la frequenza di ricambio delle forme meta-linguistiche preposte all'assemblaggio del surrogato mitico è maggiore della frequenza di riproduzione del meccanismo di ricarica-rilascio della volontà libera di natura*. In altre parole, la compulsività con la quale la volontà libera rilancia continuamente se stessa retrocede *oggi* di fronte alla velocità con la quale si riproducono le forme mitiche che comunicano questo rilancio, ed è in questa intercapedine che viene a germinare il mito di sinistra (allo stesso modo, ragionando su frequenze molto più contenute e dunque su grandezze molto maggiori, la capacità del mito borghese di comunicare la riproduzione delle forme della propria ideologia è di gran lunga superiore all'effettivo tasso di riproduzione dell'ideologia stessa).

È esattamente ciò a cui stiamo assistendo in questi anni. Il sistema dei nuovi media è il solo palinsesto retorico-ideologico che, in quanto costituito da un network di utenti ciascuno

esprimente una volontà particolare che ha lo stesso peso specifico delle voci concorrenti, è in grado di produrre delle forme discorsive che si sostituiscono l'una all'altra secondo un ritmo talmente forsennato che nemmeno il già di per sé celere rinnovarsi dell'espressione della volontà libera di cui teoricamente dovrebbero comunicare il contenuto riesce a star loro dietro: in realtà, è proprio il ritmo forsennato di questa ripetizione che impone alla volontà libera di urlare la propria identità e al tempo stesso gli suggerisce di “insonorizzare” questo grido. Essa è lanciata furentemente all'inseguimento, ma al tempo stesso non vuole dare a intendere di non avere una propria compostezza morale, di non essere in grado di trattenersi e di non rispettare la libertà degli altri: ma il mito che ruba il suo linguaggio, lo svuota, lo ri-sostanzia, e poi la conforta dicendole che va tutto bene, che tutto questo è “naturale”,³³ non ha di queste remore morali. Anzi è il mito stesso che, una volta stinta la morale originaria, la ricolora secondo la tonalità emotiva che meglio serve i propri scopi: il valore della carità, che nessuno oserebbe mettere in dubbio in quanto tale, può essere rimpiazzato tanto dalla finta condiscendenza verso il più debole quanto dall'indignazione verso una verace condiscendenza che sembra però trattarti da più debole: la differenza è che in un caso il mito mentisce, dall'altro nega che gli altri possano dire la verità.³⁴ Se il valore della carità è comune a tutti i popoli e a tutte le epoche, il modo in cui la determinata coscienza storica si riferisce ad esso

³³ “Anti-naturale”, a voler essere formalmente corretti; difatti la volontà libera è un anti-ordine e il terzo livello del modello del mito di sinistra è una *pseudo-anti-physis*.

³⁴ La coscienza mitica borghese può assimilare e distorcere la verità dell'altro perché è abituata a mentire: la sua è una costante opera di *reductio ad unum*, eppure qualcosa dall'esterno filtra e continuerà sempre a filtrare; la coscienza borghese è storicamente *tesa* verso il proprio perfezionamento esattamente per il fatto che non può tollerare l'instabilità e il cambiamento. Una volta il rigetto può funzionare, una seconda anche, ma una terza si procederà all'assimilazione per evitare l'insorgere di un nuovo conflitto: perché è la dimensione del conflitto che la società borghese rigetta più di ogni altra cosa. L'individuo borghese è tale e quale a Don Abbondio: il suo più eminente desiderio è che lo si lasci in pace. Se ogni tanto c'è bisogno di scandagliare le Scritture e di celebrare la classica funzione liturgica, ben venga, a patto che poi tutto torni piatto e serafico come è sempre stato. Per converso, il fatto che la coscienza mitica rivoluzionaria non sappia mentire a se stessa presuppone che in essa non vi sia in alcun modo spazio per la menzogna; neanche per la “menzogna” dell'altro, la quale però può anche essere portatrice di una verità che non si era considerata. Ma siccome il gesto rivoluzionario è l'enunciazione puntuale della propria verità, esso nega che questa verità possa venir conseguita seguendo il dis-farsi dinamico e processuale del discorso e del dialogo. Così, attraverso una inflessibile operazione di autocritica interiore, mette a tacere le contraddizioni della propria coscienza morale (una su tutte? Il fatto di lottare nominalmente per la pace, ma di reperire la propria pace interiore solo nella lotta), e toglie preventivamente mordente alle obiezioni che gli vengono mosse; il che non vuol dire che il più delle volte non abbia ragione, solo che la ragione del gesto sembra ormai essersi trasferita interamente sull'enunciazione del gesto dell'avere ragione. Così il gesto altruistico del più forte nei confronti del più debole viene automaticamente letto come la facciata di un rituale di adescamento, dal momento che l'altruismo del gesto è espressione della parola del più forte; mentre il medesimo gesto da parte del più debole non soffre di questo anatema perché l'inverarsi esclusivo e puntuale della propria verità costituisce la ragione stessa della propria intrinseca razionalità.

mettendolo in correlazione con il sostrato valoriale che le è proprio può essere estremamente mutevole.

Certamente il mito di sinistra dà alla propria coscienza storica quella coloritura (u)morale che invoglia i soggetti sociali a incamminarsi sulla strada della virtù tenendo sempre ben fisso un occhio sul viottolo del piacere che le corre accanto, sia mai che un'improvvisa deviazione lo trasformi in una scorciatoia e si decida di percorrerlo scegliendo di continuare a credere alla sua "parallelità". Forti del puntello morale del mito, oggi tutti i soggetti sociali sono lanciati all'inseguimento: del proprio essere, del proprio desiderio, del proprio percorso, della propria identità; sublimazione dell'arrivismo, dove la meta consiste nel fatto stesso di avere una meta. Praticamente, una scusa per rimanere presso di sé ponendo il proprio essere nel mondo ma continuando a guardare a se stessi dal di fuori: la dogmatizzazione dell'autoreferenzialità e al tempo stesso il suo misconoscimento. Ad una parola così violentemente centrifugata da non riuscire a farsi carico del contenuto corrispondente alla più esigua espressione di sé (la parola individuale), impossibilitata a ideologizzare un gesto che non comprende (mentre il mito borghese della libertà trae a sé la forma, dunque il significato, del gesto *del* libero volere individuale, il mito rivoluzionario della libertà trae a sé il gesto di *un* libero volere individuale per dargli la forma dell'incomunicabilità), non rimane altro che stabilizzarsi, ma con ciò anche irrigidirsi, in quel ritmo centripeto la cui *fisicità* si ipostatizza nel gesto che reca la traccia fantasmatica di lei medesima; la parola, denegata come discorso di un volere universale e riaffermata come simulacro verbale di una somma di volizioni particolari, la cui verità ultima non è nella parola ma nel gesto del *parlarsi* (magari del parlarsi sopra), percependosi come negatività assoluta di se stessa entro se stessa, finisce per odiarsi a morte. Questa è la spiegazione filosofica dello sciame di odio reciproco che imperversa quotidianamente negli *environments* neo-mediali. Il lato oscuro del mito democratico: l'uguaglianza di fronte alla libertà come l'universale della possibilità data a ognuno di rintanarsi nella propria licenza.

In questo contesto, la libera volontà individuale fa invero un po' tenerezza: essa cerca di far valere la propria ragione particolare ma, da un lato, cogliendo la potenziale vanità di questa attitudine estroflessiva, tenta di darsi un contegno; dall'altro, spietatamente stritolata dall'imperversare di volontà antagonistiche, tenta nuovamente di emergere e di affermare se stessa. Da un lato, vuole davvero *essere* sincera con se stessa; dall'altro, desidera *mostrarsi* come autentica di fronte al mondo. Dovendo temperare queste due tendenze senza

cadere da un lato nella presunzione della propria superiorità, dall'altro nel sacrificio della propria autonomia, la volontà libera stringe un accordo con se stessa. La formazione di compromesso a cui addiviene non è: "Emergo, ma non lo do a vedere"; bensì: "Emergo, e non me ne vergogno, ma non do a vedere il fatto di stare dandolo a vedere". Se ne conclude che il peccato di vanità per eccellenza dei nostri giorni non è la superbia, ma l'orgogliosa presentazione della propria umiltà. Ma soprattutto, cogliendosi come effimera e transitoria, la libera volontà individuale si sente al riparo da qualsiasi forma di sostanzializzazione discorsiva e di strumentalizzazione retorica: così decide di affidare al sistema dei nuovi media il meccanismo di diffusione della propria autenticità. Contando sul fatto che la sua verità, che risiede nella veracità del suo libero volere e che dunque è una verità costitutivamente contingente e accidentale, non potrà in alcun modo venire corrotta e deformata dall'ideologia, essa di fatto si consegna anima e corpo all'insorgere di quest'ultima. Come quell'individuo affetto da una perversione scopofila, ma anche orientato nella propria condotta da pressanti direttive di ordine morale, decide di entrare a far parte, in veste di animatore, di una di quelle pie associazioni attive nella lotta contro spacciatori e sfruttatori di immagini sessuali oscene, così da poter dare soddisfazione al proprio impulso di repressione morale (proiettandolo verso l'esterno e sugli altri) e inibire con ciò il riconoscimento del fatto che dall'esercizio di questa professione traeva quel medesimo godimento visivo della nudità sessuale che l'applicazione del freno inibitorio avrebbe dovuto scongiurare;³⁵ così nel sistema dei nuovi media la libertà individuale crede di trovare il baluardo della propria autenticità e saldezza morale; in realtà, essa vi scopre l'ebbrezza di farsi mito. La volontà libera infatti sa, ma non intende o non è in grado di riconoscere, che la frequenza alla quale si riproduce l'espressione del proprio libero volere è inferiore alla frequenza di ricambio delle forme mitiche associate agli strumenti retorici che si incaricano di veicolarla; in questo stato di cose anche il gesto, come "fare" attivo di quella Volontà che non si subordina ad altro che al comandamento che impartisce a se stessa, può essere assimilato dal mito senza che questa intenzione ne sia consapevole, perché la misura incidentale che è nella pura intenzione della Volontà di realizzarsi come gesto di se stessa le consente di continuare a pensarsi come qualcosa di "nuovo", di "originale", di "propositivo", di "innovativo", e così evitare di venire faccia a faccia con l'amara verità che il suo mito esiste e che la sua retorica è già codificata. Ma intanto le forme retorico-discorsive a

³⁵ Cfr. Charles Brenner, *Breve corso di psicoanalisi* (1955), Giunti, Firenze 2017², pp. 144-145.

disposizione dell'emarginato e dell'oppresso continuano a parlare il gesto nelle intercapedini tra un gesto e l'altro, e siccome questa parola incidentale, informe e solitaria, non è in grado di darsi un contenuto durevole e appropriato, non le resta altro che convertire l'*assenza* del gesto propriamente detto nell'immagine simulacrale di un venire-ad-essere gestualità. La natura profonda di questa dinamica è ciò che in precedenza si è definito come un processo di ipostatizzazione. Ipostatizzare non è semplice sinonimo di "incarnare", "materializzare"; l'ipostatizzazione è al tempo stesso un astrarre il concreto da se stesso (un conferire realtà universale a ciò che è soggettivo e particolare), operando un'astrazione di tipo concettuale, e un astrarre il concreto dalla propria astrazione (un conferire realtà oggettiva a ciò che è fenomenico e accidentale), operando una restituzione del concreto alla propria concretezza sostanziale. La parola individuale, mentre accede all'universalità del linguaggio del mito facendo astrazione dalla propria soggettività particolare, al tempo stesso si disfa dell'accidentalità fenomenica del gesto elevando l'astrattezza di quest'ultimo all'Idealità del suo essere-gesto: il gesto-parola.

Così la parola individuale, come colei che non può essere nominata, continua libera(l)mente a nominare la propria enominazione: il suo autoinganno, che è poi l'ironia stessa del mito di sinistra, consiste nel credere che l'aver messo a tacere i propri spasmi morali conduca alla virtù; e che il sacrificio correlato alla virtù autorizzi daccapo il perseguimento esclusivo del piacere.

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, ROLAND, *Mythologies*, Éd. du Seuil, Paris 1957 (trad. it. *Miti d'oggi*, Lerici, Milano 1962).

BERRUTO, G., CERRUTI M., *La linguistica. Un corso introduttivo* (2011), UTET Università, Torino 2017².

BRENNER, CHARLES, *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*, International Universities Press, New York 1955 (trad. it. *Breve corso di psicoanalisi*, Giunti, Firenze 2017²).

ECO, UMBERTO, *Trattato di semiotica generale* (1975), La nave di Teseo, Milano 2019².

FERGUSON, ADAM, *An Essay on the History of Civil Society*, A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh 1767 (trad. it. *Saggio sulla storia della società civile*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999).

FROMM, ERICH, *Escape from Freedom*, Rinehart And Winston, New York, 1941 (trad. it. *Fuga dalla libertà*, a cura di Cesare Mannucci, Edizioni di Comunità, Milano 1963).

HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1840-5), vol. III, *Parte Terza. Filosofia dello Spirito*, a cura di Alberto Bosi, UTET, Torino 2005.

HELVÉTIUS, CLAUDE-ADRIEN, *De l'esprit*, Durand, Paris 1758 (trad. it. *Dello spirito*, a cura di Alberto Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1976).

IZZO, ALBERTO, *Storia del pensiero sociologico*, 3 voll., Il Mulino, Bologna 2005.

LE BON, GUSTAVE, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895 (trad. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi & C., Milano 1980²).

MAZZARA, BRUNO, *Stereotipi e pregiudizi*, Il Mulino, Bologna 1997.

POZZATO, MARIA PIA, *Semiotica del testo. Metodi, autori, esempi*, Carocci Editore, Roma 2001.

ID., *Capire la semiotica*, Roma, Carocci Editore, 2013.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *De la démocratie en Amérique*, Saunders And Otley, London 1835-40 (trad. it. *La democrazia in America*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2007).

TRAINI, STEFANO, *Semiotica della comunicazione pubblicitaria*, Bompiani, Milano 2008.

VOLLI, UGO, *Semiotica della pubblicità* (2003), Editori Laterza, Roma- Bari 2020¹².

FONTI WEB

Jirau, S. “Un día lo soñé, lo trabajé y hoy es un sueño hecho realidad. Por fin les puedo contar mi gran secreto...” [Fotografia], *@sofijirau*, 14 febbraio 2022, <https://www.instagram.com/p/CZ9lWHGrWio/?igsh=MW4xNnkxY2VwNGNieQ==> (ultimo accesso: 11/10/2025)