

Introduzione

Afrodisiaci e atenei

*Di dottrina indarno esausta la dovizia,
Volsi Atena a rieder colà ove giacea, placida, Afrodite...*

Segno dei tempi, il frammento posto in esergo è stato pubblicato per la prima volta sulla bacheca di un popolare *Social Network* di Internet. Tempi ironici, evidentemente, nei quali si privilegia la dissimulazione, il discorrere fingendo, mimando, quasi, l'epifania del *logos*, la trasparenza discorsiva di un'esperienza di senso condivisa (*apophansis*), o, in senso classico, l'accadere della verità (*aletheia*). Ma anche, ironici, per via di quel peculiare rapporto di *interfaccia* che consente l'*Ineinander* delle identità comunicative, soggetti orfani o singolarità mimetiche, che si agitano con ritmo brownoide nel gran «gazometro dei sentimenti» condividendo culture, saperi, linguaggi, non più *entrenched* dietro i baluardi storico-biografici e geopolitici del consolidamento individuale moderno.

“Interfacciare” è un'operazione ironica, dunque, poiché coniuga le due modalità, mutualmente esclusive, del comunicare e dell'esprimere.¹ Comunicare è un processo eduttivo, esprimere un atto illocutivo. Quanto dire che la comunicazione si fonda sulla terza persona (condizione), l'espressione al contrario sulla prima (emozione). Anche letteralmente e non *figürlich*, la comunicazione designa la contingenza di uno scambio, di un collegamento tra più attori; l'espressione si nutre

¹ *Eironéia* è l'attesa di risposta attraverso il linguaggio partecipato (*communicatio*), risposta che, in quanto il richiedente finge (*éiron*) di non sapere (metalogismo), assume valenza “tonica” o emotiva, espressiva. Il registro linguistico del *web* si fonda su questo particolare intreccio di comunicazione ed espressione (del resto perfettamente esemplificato dall'utilizzo delle cosiddette *smiley faces*, pratica ideogrammatica che non manca di sconcertare il purista del linguaggio. Cfr. T. MALDONADO, *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 79).

dell'euforia dello ex-premere, del trarre fuori il succo, la quiddità emotiva e sentimentale alla base di ogni atto linguistico, codificato o ipocodificato che sia. Sarebbe un errore comunque pensare alla comunicazione come a un processo esclusivamente sociale. In virtù del suo essere terza persona, il comunicare si allinea piuttosto al conoscere se, come *adaequatio*, è sempre attraverso il linguaggio condiviso che ci è dato conoscere le cose, pervenire alla loro *veritas*. Così come, d'altra parte, ogni atto illocutivo o espressivo si radica nella sua possibilità d'essere comunicato con i mezzi del linguaggio. In ogni modo sappiamo che una potente tradizione interpretativa ha forzatamente disgiunto in due ordini scempi di inerenza il soggetto e l'oggetto, piuttosto che ricondurli a una più feconda bipolarità.

Ora c'è per l'appunto un nuovo apparire, una reciprocità, la celebrazione silenziosa di un promettente connubio tra la prima e la terza persona, connubio reso possibile, in primo luogo, proprio dalle nuove tecnologie informatiche. Diciamo celebrazione silenziosa, e non a caso, dato che la *Geflecht* si attua per lo più trasversalmente, su terreni diversi da quelli di norma riconosciuti, quasi in uno stato di latenza. Per fare un esempio: se digito sulla *toolbar* del motore di ricerca del mio computer la parola "filosofia", in pochi istanti appariranno sul monitor una quantità di informazioni di ogni genere, a volte disposte per numero di visualizzazioni o per tipo, ma più spesso non ancorate a un concetto preciso, discontinue, casuali. E infatti sovente accade che i risultati emersi non soddisfino la ricerca. Così ci si imbatte in contenuti grafici, iconici, ipertestuali, multimediali, ecc., che non si erano cercati, ma la cui incidenza sulla nostra ricezione è comunque forte, tale che spesso questi contenuti favoriscono la ricerca di altri *topics*, attigui o contigui, a loro volta capaci non solo di orientare la ricerca in senso incoativo, ma anche di corroborare, integrare e a volte significativamente strutturare le nostre concettualità sull'argomento che si era scelto.

Questa modalità, che possiamo descrivere come *surfing proattivo*, distinguendola da un *surfing coattivo*, di segno contrario, è caratterizzata da un rapporto debole con l'intenzionalità, e, consentaneamente, da una soggettività flessibile e non sclerotizzata. Può forse qui venirci incontro il bizzarro concetto di *serendipity*: «El almirante de los mo-

squitos» trovò l'America mentre cercava le Indie! Qualcosa che somiglia più a una grammatica generativa che a un inconscio freudiano... E in effetti, la natura del *surfing proattivo* sembrerebbe quella di informarsi alle esigenze profonde del soggetto, di modellarsi sulla biodinamica e sulla chimica del navigatore, il quale, in uno stato di attentività disobbligante, compie egli stesso le operazioni che “gli servono”, senza lasciarsi trasportare inconsultamente dalle onde irrazionali dell'inconscio. Al limite, potremmo dire che se è l'inconscio ad attivare la spinta intenzionale o il processo (*Drang*), è comunque l'attenzione flessibile della soggettività cosciente che struttura questo processo, che fa sì che la meta (*Ziel*) sia effettivamente raggiunta.

La dinamica si chiarisce nella sua affatto nuova dimensione conoscitivo–esplorativa in rapporto alla cultura e al sapere non appena si consideri che questa trasversalità, questo continuo trapasso da un ambito all'altro delle conoscenze e dei saperi inevitabilmente introduce, nei termini di un autentico *paradigm shift*, una modificazione strutturale di quelle stesse conoscenze e di quegli stessi saperi prima confinati in ambienti stagni, un diverso modo di concepire, di rubricare e di elaborare l'«esterno» nel medesimo istante in cui si modificano le dinamiche acquisitive e di ricezione dell'«interno». Diciamo allora che la serendipità, la sua trans–versalità e la sua transitorietà (o “transuenza”) sono elementi vitalmente istitutivi di un'istantaneità teorico–empirica capace di far saltare tutti i codici, di cortocircuitare gli ambiti di pertinenza, i transennamenti concettuali e metodologici tra i diversi campi del sapere. Soprattutto, sul piano strettamente psicologico, un'istantaneità e una sincronia in grado di sbloccare gli eurismi mentali tenacemente ancorati tanto alla razionalità moderna quanto al *satis* emozionale post-moderno.² In tal senso le cosiddette promesse emancipative della modernità sono non tanto recuperate e riabilite teoricamente, quanto

² Occorre tuttavia dire che la dialettica moderno–postmoderno, che vede nel secondo termine un netto ribaltamento del primo (razionalità–irrazionalità) è una cattiva approssimazione del problema della modernità. Il moderno è innanzitutto un concetto retrospettivo, coeso al disobbligo dalle limitazioni soggettive del Medioevo. Così pure l'irrazionalità postmoderna è da intendersi solo come epifenomeno o *aberratio ictus* della razionalità spinta. Più che di una dialettica si tratta quindi di un approfondimento e una concrenza reciproci, una sorta di continuità leibniz–wolffiana...

“realizzate” senza ideologia e concetto, bypassate prive di *Grund* metafisico. In una battuta: la modernità si attua concretamente attraverso il proprio superamento...

Ma la serendipità è solo un aspetto delle molteplici forme di interfaccia possibili in questo affatto nuovo rapporto tra la prima e la terza persona. Ho avuto modo di proporre, in occasioni per lo più informali, la nozione di *criptosofema* per indicare quelle unità di senso, parole, frasi, locuzioni, ecc. che si illuminano improvvisamente di un significato “altro”, come disincarnate dal contesto e dall’intenzione linguistica originari; un significato criptico per l’appunto, che riguarda *hic et nunc* il lettore, spesso su questioni personalissime della sua vita privata. È il caso di una comunicazione di per sé impersonale, o referenziale, che trasmuta in “segno”, in connotato espressivo ed emotivo esclusivamente per un solo soggetto, nella sua *haecceitas* irriducibile, in un tempo e in uno spazio determinati. Il meccanismo non è di per sé nuovo. La demodossologia conosce bene il rilievo assiologico, per la cultura di un popolo, per la sua storia e per quella dei singoli che lo compongono, di questo tipo di metacomunicazione (per esempio il cosiddetto “Viaggio di S. Vito” in Sicilia). È tutta nuova, invece, la portata ad ampio raggio e su scala massiccia che le nuove tecnologie informatiche rendono possibile del fenomeno. La disseminazione del significante, *quon-dam* Derrida, ha raggiunto oggi una dimensione planetaria grazie alle nuove tecnologie digitali. Siamo quotidianamente immersi in un grande gioco emotivo e intellettuale che ci vede coinvolti attraverso il cinema, la TV, la telefonia, la connessione in rete, ecc. Questo coinvolgimento va ben al di là di una semplice occorrenza liberatoria, sebbene in certo modo la implichì; diventa costruzione attiva d’identità, esperienza formativa, riempimento calibrato più che svuotamento. La deplezione ontologica tanto caratteristica della *società dei simulacri* non è più così radicale e invasiva ma, divenuta tenue, recupera gradualmente la forma piena. Ma l’aspetto più rilevante in conseguenza di ciò è che il gran salto tra il privato e il pubblico, tra l’interno e l’esterno avviene oggi senza grandi complicazioni, in modo *soft*, con la partecipazione, come dicevamo, in termini di “soggettività flessibile” da parte di coloro che aderiscono al gioco. Si agisce simultaneamente su più livelli, grafico, e-

stetico, emotivo, concettuale, comunicativo, ecc. senza che questo provochi significativi handicap o collassi, disequilibri nell'interazione tra uomo e uomo.

Gli allarmismi della sociologia guglielmina sui rischi sociali ed esistenziali della tecnoscienza non sono più fondati, nonostante si abbia ancora l'impressione, in particolari ambienti culturali, che la tecnica sia pur sempre responsabile di tutto il male presente nel mondo. Stereotipo andersiano duro a morire. Ma le cose stanno diversamente, e per fortuna, nel nostro commercio quotidiano (*Umgang*) e nel nostro ambiente (*Umwelt*) più prossimi, dove la tecnologia ha certamente "disalienato", ma non "desublimato", secondo i termini della *Sozialforschung* francofortese, la condizione umana dall'eteronomia politico-amministrativa e dalle rigide intelaiature della società tecnocratica.

Nell'ambito della filosofia della tecnica, la reversione-conversione del determinismo monocausale in costruttivismo sociale è probabilmente l'esempio più compiuto dell'inefficacia diagnostica della previsione futurologica sulla tecnologia e i suoi effetti. È l'esempio di come il dispositivo calcolante della *ratio* utilitaristica fallisca la sua progettualità, non essendo in grado di rilevare i contrappesi e le misure di autoprotezione adottate quasi *naturaliter* dalla funzione tecnologica stessa. Accade spesso che la futurologia preveda statisticamente ciò che di fatto la contingenza poi smentisca. Ciò è vero per ogni previsione, ma più che mai lo è per quel tipo di previsione che sconfina nel vago presentimento, trasformandosi così in demonologia preventiva. Qualcuno dirà forse che Cesare morì perché derise le ubbie di Calpurnia, e che non è mai troppo saggio affidarsi *toto corde* alla scepsi della ragione pratica, incapace com'è di cogliere gli umori e le impressioni diffuse. Sennonché qui è proprio il potenziale intuitivo, la capacità di disarticolare la progettualità degli eventi a essere fortemente limitata, vincolata, in senso ermeneutico, da una rappresentazione meramente consequenziale che identifica nella strategia positiva della *Zweckmäßigkeit* utilitaristica l'unico autentico obiettivo dell'innovazione tecnologica.

Negli ultimi sviluppi della scienza-tecnica c'è piuttosto qualcosa come un dispositivo di *feedback*, di autoregolazione interna che oltrepassa la logica strumentale, e che pone forse per la prima volta nella storia dell'uomo la tecnica al servizio dei "reali" bisogni emotivi, inter-

personali, comunicativi, *sensu largo* esistenziali della società. Ma se la tecnologia avanzata ha decongestionato la *blockierte Gesellschaft* alleggerendo in primo luogo la funzione d'uso, è proprio perché, curiosamente, ha saturato le implicazioni strumentali della *techné* assolvendone integralmente l'istanza di capitalizzazione ergonomica e oggettiva, perché, insomma, la *hybris* si compie al termine del tragitto della *Kraftwerk*, tragitto oltre il quale è la medesima opzione tecnologica che si rende impercettibile a un'osservazione diretta. Essa, come dicevo, produce significazioni, ritmi, godibilità che si danno per lo più obliquamente, come accompagnatori silenziosi e però fondamentali perché il passaggio dall'uso all'affetto, da un'intenzionalità *fungi* a un'intenzionalità *frui* si compia docilmente e senza traumi.

Si parla spesso con rammarico di estetizzazione globale, e si chiamano in causa come sempre le grandi multinazionali, l'ipertrofia dell'industria informatica, l'invasività dell'elettronica di consumo e via discorrendo. Si parla meno degli aspetti struttivi dell'estetizzazione sulla psicologia, la fisiologia, l'organizzazione della vita in genere. È vero che ci sono attività e culture, l'arte per esempio, che non sembrano trarre particolare giovamento da questa sorta di panestesia ubiquitaria che inerisce indiscriminatamente tutti i settori della vita pubblica e privata.³ Nondimeno, e qui il discorso è filosofico–antropologico, la quantità di opzioni conoscitive, informative, estetiche, ricreative che la tecnologia rende oggi disponibile non può non essere stimata, anche dai più scettici, come generalmente positiva. Si potrebbe perfino dire, e senza troppo forzare, che il generale contrassegno di esteticità della cultura, della conoscenza e del sapere attuali sposi, *oedem tempore*, anche un forte *telos* matetico e pedagogico, perché agisce sugli stessi meccanismi di ricezione e di elaborazione che attengono più specificamente la sfera cognitiva. Imitando, diceva Aristotele, si apprende meglio e più facilmente. L'arte, ai tempi, coniugava le due forme, separate su base pratico–osservativa, del comprendere (*noeton*) e del sentire

³ Sugli effetti limitativi della tecnologia avanzata nell'arte mi permetto di rinviare al mio *Dal tecnocentrismo alla Kunstbild. L'arte nell'era del dominio tecnologico*, Montedit, Melegnano 2006.

(*aistheton*). È tutta qui, insomma, l'utilità antropocentrico-biologica, "prospettica", per dirla con Nietzsche, dell'estetizzazione estesa, il suo sconfinamento produttivo di là degli orizzonti autoreferenziali dell'estetica e della filosofia. Ed è qui, parimenti, che la conoscenza trapassa nell'estetica divenendo conoscenza flessibile, emotivamente tonalizzata, *Befindlichkeit* che coerisce a un *Verstehen*, indissolubilmente.

Riepilogando, gli aspetti caratterizzanti della mutata situazione socio-culturale degli ultimi anni descrivono un generale riorientamento verso la forma piena, la razionalità "fluida", la comunicazione emotiva. Tale riorientamento si dissocia palesemente dalle pratiche culturali invalse nel postmoderno. La *condizione postmoderna*,⁴ come sappiamo, era essenzialmente una condizione inversiva, particolarmente orientata alla destituzione degli impianti forti delle metanarrazioni e dei grandi *topoi* della cultura filosofica occidentale. Esercizio esautorante e decostruttivo, essa rivolgeva la lama contro l'offensore. Oggi, invece, è più consono parlare di condizione ricorsiva, o parzialmente reversiva, perché gli scenari aperti dalle nuove tecniche di comunicazione e di apprendimento hanno alleggerito le spinte eversive, dialetticamente responsive del postmoderno. Non c'è più nella situazione odierna una necessità tetica di primaria urgenza, non si pone più un'alternativa rigida, francamente oppositiva, a concetti quali "Sistema", "Spirito", "Storia", ecc. Si tratta piuttosto di opzioni, di scelte elastiche, mimetiche, di cui non si può dire costituiscano compiutamente un programma ideologico, un obbligo etico o deontologico stringenti. È una decisionalità *soft* tutt'uno con la necessità, di cui dicevo, di "performare", di rendere istantanei e immediatamente verificabili, in termini estesiologici non meno che intellettuali, le pratiche comunicative applicate o i bagagli conoscitivi di volta in volta acquisiti. Non c'è una progettualità definita una volta per tutte, né si può parlare di deprogettualizzazione, ma di costruzione mobile, disarticolata dalle rigide impalcature della tradizionalizzazione moderna, improntata alla linearità degli eventi, alla cultura

⁴ Il riferimento è qui esplicito all'ipotesi di lavoro formulata da J-F. Lyotard nell'omonimo libro.

come *progressus in re* incrementale e continuo. Un *costruzionismo mobile* oggi non può basarsi su idealità formali à la Kant, meno che mai su faneroscopie assolutizzanti del tipo del *Geist* hegeliano. La costruzione, a un tempo di identità, di conoscenza, di esperienza, avviene piuttosto sotto il segno della lateralità, del propedeutico, del marginale, ma anche dell'episodico, dell' "epifanico", dell'accostamento occasionale. La decisionalità operativa si modella su questo tipo di retroazione verificabile su base estetico-noetica, come dicevamo prima, *feedback* che non permette mai la visione del tutto, proprio perché, asintoticamente, il tutto è sempre da "fare", da rincorrere, da scoprire continuamente in un tempo d'azione divenuto aoristico e non cumulativo. È probabile che questa ricorsione calibrata verso forme e impianti non invasivi ecceda prima o poi la misura del proprio autocontenimento. Per questo motivo qui discutiamo di una condizione essenzialmente di transito, che nel transito e nella transizione, ma anche nella volontà per certi versi transattiva col passato recente e meno recente, si fonda in modo esplicito.

La filosofa spagnola Rosa María Rodríguez Magda ha recentemente definito la condizione sociale e culturale dei nostri giorni con la rischiosa etichetta di "Transmodernità". Rischiosa, soprattutto, sul piano teorico, ma consistente anche di una palmare inconcinnità eufonica in relazione, evidentemente, agli abusi delle particelle prefissali perpetuati quasi senza ritegno dagli intellettuali del secolo scorso. Non si estingue del resto il sospetto che ad ogni nuova epifania terminologica si accompagni una sostanziale friabilità teorica e argomentativa, e che per questo le ipotesi formulate abbiano il sapore di ipotesi *ad hoc*, che si tratta di adattare, prima che altri lo faccia, più alla parola scelta che alle cose effettivamente descritte... Nonostante ciò, e forse anche perché attratto dalla simulazione deliberata, ritengo che la nozione di *transmodernidad* abbia una sua certa legittimità sul piano squisitamente filosofico-descrittivo, oltreché una sua efficacia *stricto sensu* euforica in termini comunicativi, di *marketing culturale* direi quasi, allineandosi di fatto a quel carattere di finzione, "dioramico" o incantatorio, di cui vive buona parte della comunicazione odierna (ed è evidente che giochiamo su questo *côté* simulatorio, "entropico" della comunicazione fin

dal titolo della presente raccolta). Quest'ultimo aspetto, tra l'altro, mantiene e sviluppa alcuni programmi e intenti più propriamente "nichilistici" della critica postmodernista — in particolare poststrutturalista — all'idea gerarchico-classificatoria di "primo", di originale, di fondativo, di essenza anteriore e disincarnata; aspetto, questo della finzione, che diviene a sua volta *costruens* in seno al plesso di questioni conoscitivo-comunicative ed estetiche più specificamente "transmoderne". Di recente ho affrontato il tema della "simulazione deliberata" nella filosofia e nella critica estetica tardocontemporanea,⁵ rilevando come la *praxis* metaletteraria del discorso filosofico occidentale si alimenti di funzioni secondarie, accessorie o di supporto del linguaggio al fine di recuperare retrospettivamente un'apparenza di unità e di coerenza teorico-argomentativa. Ma la produzione retrospettiva di *telos* extratestuale è, dicevo in quella circostanza, per la stessa ragione produzione di singolarità morfologiche irrelate che trapassano nella sensazione, come composti asignificanti e "ottusi" (nel senso di Barthes), percetti o estesiocetti che hanno più una rilevanza euforica che conoscitiva. In questo senso la copia, il duplicato, il derivato, ecc. ineriscono a pieno titolo e non solo marginalmente la filosofia, perché soddisfano la richiesta di godibilità, di ricaduta immediata del linguaggio al livello della nostra percezione sensoriale, rendendo possibile lo strutturarsi di un'esperienza sincretica di senso del tutto omologa a quella offerta dai linguaggi che presentano un minore livello di codifica o di formalizzazione interna come la letteratura, la poesia, il canto.

Ma per capire meglio la descrizione che la Rodríguez Magda dà del concetto di "transmoderno", riporto un passo estratto dalla prefazione al libro *Transmodernidad*, passo a sua volta prelevato da una pubblicazione precedente della filosofa spagnola, e contenente *in nuce* le idee sulla transmodernità sviluppate poi più compiutamente nel libro omonimo:

La Transmodernidad prolonga, continúa y trasciende la Modernidad, es el retorno de algunas de sus líneas e ideas, acaso las más universales. El hege-

⁵ S. BARBAGALLO, *La critica e i suoi fintivi*, Aracne, Roma 2009.

lianismo, el socialismo utópico, el marxismo, las filosofías de la sospecha, las escuelas críticas... nos mostraron esta ingenuidad; tras la crisis de esas tendencias, volvemos la vista atrás, al proyecto ilustrado, como marco general y más holgado donde elegir nuestro presente. Pero es un retorno, distanciado, irónico, que acepta su ficción útil. La Transmodernidad es el retorno, la copia, la pervivencia de una Modernidad débil, febajada, light. La zona contemporánea transitada por todas las tendencia, los recuerdos, las posibilidades; transcendente y aparenial a la vez, voluntariamente sincrética, en su «multicronía». La Transmodernidad es una ficción: nuestra realidad, la copia que suplanta al modelo, un eclecticismo canallesco y angelico a la vez. La transmodernidad es lo postmoderno sin su inocente rupturismo, la galería museística de la razón, para no olvidar la historia, que ha fenecido, para no concluir en el bárbaro asilvestramiento cibernético o mass-mediático; es proponer los valores como frenos o como fábula, pero no olvidár, porque somos sabios, porque nuestro pasado lo ha sido. La Transmodernidad retoma y recupera las vanguardias, las copia y la vende, es cierto, pero a la vez recuerda que el arte ha tenido – tiene – un efecto de denuncia y experimentalismo, que non todo vale; anula la distancia entre el elitismo y la cultura de masas, y describe sus sendos rostros cruzados. La Transmodernidad es imagen, serie, barocco de fuga y autorreferencia, catástrofe, bucle, reiteración fractal e inane; entropía de lo obeso, inflación amoratada de datos; estética de lo repleto y de su desaparición, entrópica, fatal. Su clave no es el post, la ruptura, sino la transsubstanciación vasocomunicada de los paradigmas. Son los mundos que se penetran y se resuelven en pompas de jabón o como imágenes en una pantalla. La Transmodernidad no es un deseo o una meta, simplemente está como una situación estratégica, compleja y aleatoria no elegible; no es buena ni mala, benéfica o insoportable... y es todo eso juntamente...Es el abandono de la representación, es el reino de la simulación, de la simulación que sabe real.⁶

Traduco brevemente il passaggio:

La transmodernità prolunga, continua e trascende la modernità; è il ritorno di alcune delle sue linee e idee, forse le più universali. Lo hegelismo, il socialismo utopico, il marxismo, la filosofia del sospetto, le scuole critiche, ecc., ci hanno mostrato la loro ingenuità. Dopo la crisi di queste tendenze, si guarda indietro, al progetto illuminista come un quadro generale e più libero in cui scegliere il nostro presente. Ma è un ritorno distaccato, ironico, che accoglie la sua stessa finzione come utile. La Transmodernità ci restitui-

⁶ R. M. RODRÍGUEZ MAGDA, *Transmodernidad*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2004, pp. 8–9.

sce la copia, la persistenza di una Modernità debole, *light*. È l'area percorsa da tutte le tendenze contemporanee, i ricordi, le possibilità, trascendente e apparente al contempo, volontariamente sincretica nella sua "multicronia". Transmodernità è finzione: la nostra realtà, la copia che soppianta il modello, un eclettismo vile e angelico allo stesso tempo. La Transmodernità è il postmoderno privo della sua effrazione ingenua, la Galleria della ragione per non dimenticare la storia, che è morta, per non scivolare nel barbaro asservimento massmediatico e nel *cyber* inumano; per questo si tratta di proporre valori che facciano da freno, come rappresentazioni leggendarie, ma solo per non dimenticare, perché siamo saggi, perché il nostro passato lo è stato. La Transmodernità recupera e ripristina l'avanguardia. Sostiene la riproduzione e il mercato, è vero, ma ricorda anche che l'arte aveva – e ha – una missione di sperimentalismo e di denuncia: ci dice che qualcosa non va. Annulla la distanza tra elitarismo e cultura di massa, ponendosi come un ponte fra i due. Transmodernità è immagine, riproduzione in serie, fuga nel barocchismo e nell'autoreferenzialità, catastrofe, *loop*, vacua reiterazione frattale; entropia del saturo, *gonflage* cianotico di dati; estetica del sovrappiù e sparizione entropica, fatale. La chiave per accedervi non è il "post", la forzatura, ma la transustanziazione interrelata dei paradigmi. Sono i mondi che si compenetrano e si risolvono in bolle di sapone, o in immagini su uno schermo. La Transmodernità non è una speranza o un obiettivo: è semplicemente una situazione strategica, complessa e aleatoria, indefinibile; non è né buona né cattiva, utile o insopportabile ... è tutto insieme ... È l'abbandono della rappresentazione, è il regno della simulazione, della simulazione che conosce il reale.

Fin qui la filosofa spagnola. E dico subito di avere un po' l'impressione del gran fritto misto, del minestrone riscaldato. C'è di tutto, e di più, in questa transmodernità. In cosa, soprattutto, si distinguerebbe dal postmoderno? E ancora, di quale postmoderno qui si va parlando? C'è per esempio un postmoderno *à la* Jameson, un postmoderno *à la* Welsch, un postmoderno *à la* Maffesoli, ecc. Non solo, dunque, il postmoderno di Lyotard, o di Baudrillard. Ma ponendo, deiticamente, che qui si vuol riferire di quel postmoderno più radicale e diacronico, della sua concettualità più "forte", dov'è la ragione teorica di una nozione (non diciamo ancora "concetto") così sfuggente e aporetica? Dov'è la necessità connotativa, semantica di affermare, nel modo anaforico di un manifesto avanguardistico d'altri tempi, una distinzione, una autonomia, una liceità proprie se il postmoderno, pro-

grammaticamente, ha inteso sancire proprio la fine dei raccordi, dei prolungamenti, delle trascendenze, statuendo di fatto una condizione di *post-histoire*, un'impossibilità di transito, un *barrage* epistemologico? Allungare il brodo dicendo che la fine della storia si riproduce nella storia della fine, o che la fine del fine si trasforma in fine della fine e altri *calembour* di questo tenore, non ci sembra granché sul piano filosofico, né su quello meramente strategico o retorico.

Eppure, fatte queste debite precisazioni, qualcosa c'è ... Non parliamo del ripristino, in termini "deboli", della dialettica hegeliana, del sillogismo aristotelico in forma quasi *pop*. Non ravvisiamo nemmeno la cogenza delle triadi sintetiche proposte più in là nel testo dalla Rodríguez Magda come schematismo utile prospetticamente, sebbene riconosciuto quale protesi fittizia fin da subito. Gli aspetti che ci sembrano interessanti, caratterizzanti, sono invece quelli della ricorsione calibrata, come esponevo prima, verso la forma piena, l'indebolimento consapevole della critica (tanto francofortese quanto decostruttiva), l'armonia di comunicazione ed espressione, la soggettività flessibile e la risoluzione pacifica e non traumatica del rapporto con l'"altro", la simulazione come omologia di conoscenza e arte, ecc. L'esito precipuo di queste armonizzazioni è il bipolare, più che il dialettico o il sintetico, o il sillogico. Ed è in definitiva proprio nella perdita di consistenza delle concettualità e dei dualismi forti — la qual cosa co-implica "pensiero debole", decostruzione, gioco delle differenze, ecc. ma solo in quanto divenuti essi stessi *theorielos* — che si rendono disponibili la transizione e la trasversalità continue delle conoscenze, dei saperi e delle culture particolari, unitamente a un rinnovato e più sereno rapporto tra natura e tecnica.

Questa è la ragione per cui ho voluto preporre alla presente introduzione il titolo di "Afrodisiaci e atenei": Afrodite, dea della bellezza, della modulazione armonica dei contrasti (Armonia è una delle figlie di Afrodite) ma anche, naturalmente, dea dell'amore, del godimento estetico e sensibile, incontra Atena, dea della sapienza, del sapere scientifico e "tecnologico", della ragione che tutto vede e tutto calcola. Afrodisiaci e atenei siamo dunque tutti noi, senza soluzione di continuità da un transito all'altro. Ed è proprio in questa diade di *spirito afrodisiaco* e *spirito ateneo* che ritengo possa svilupparsi un più corretto discorso

sul transmoderno. Come dire che accettiamo l'idea del transito, della transizione, ma anche della transazione flessibile, elastica con il moderno e il postmoderno, o ancora, della trans-parenza (non più presenza né apparenza), idee queste riconducibili più allo stemperarsi delle tensioni dualistiche, che non alla sintesi logica o sillogica. Da qui, forse, è utile partire alla volta del nuovo mondo, del nostro mondo nuovo-moderno, "transmoderno" (perché no!) in una esplorazione "cautamente disorientata" delle sue terre che sia ad un tempo cosmopolitica e transnazionale, fondativa e postcoloniale, mite e coraggiosa...

I saggi raccolti in questo volume cercano in vario modo di delineare i tratti fondamentali della transmodernità, di cui oltre a proporre uno scenario organico e inedito registrano la vivacità irriducibile, specifica e non allineabile a stereotipi concettuali, di alcuni suoi aspetti e modalità. Gli autori, tutti professionisti di vari settori scientifico-disciplinari, hanno aderito favorevolmente alla mia proposta di riunire in un volume collettaneo analisi, riflessioni, suggestioni sul tema, cosa di cui li ringrazio pubblicamente. Gli stessi motivi che hanno favorito la nascita della collaborazione sono però, nel medesimo tempo, condizione per una presa di distanza recisa da eventuali intenti programmatici, di gruppo o di tendenza che spesso, in questi casi, non fanno che indebolire il vero spirito, colloquiale ma non aggregativo, di cui di fatto dovrebbe nutrirsi un sereno e proficuo scambio intellettuale. Scopo di questo libro non è di creare un movimento, un'avanguardia, una corrente di pensiero, ma solo, semmai, di favorire un oriente interpretativo utile al dibattito, al confronto, all'edificazione dialogica, nel consenso come nel dissenso, di una prospettiva di pensiero capace di descrivere il nostro presente.

SANTI BARBAGALLO

