



## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 85, 2019, pp. 326-345  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

**Ignacio Medina Núñez (coordinador) (2018). *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina/ Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández. Argentina: El Pregonero (Colección de libros académicos y científicos de América Latina y El Caribe). Elaleph.com S.R.L y El Colegio de Jalisco. 377p***

---

*José Javier Capera Figueroa*

Político de la Universidad del Tolima. Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y estudiante del doctorado en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico *El Nuevo Día* (Colombia) y *Rebelión.org* (España). Correo: [caperafigueroa@gmail.com](mailto:caperafigueroa@gmail.com) - <http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/>

---

La democracia sigue siendo uno de los temas de mayor discusión en el plano de las ciencias sociales y los estudios políticos en el mundo, la necesidad de intentar comprender las actuales contradicciones, retrocesos, avances y paradojas de la política en el plano de las instituciones y la no – institucionalización de la misma, simboliza un marco de referencia situado como un sujeto de investigación social en Nuestra América, asimismo, una oportunidad de plantear nuevos debates que rompan con la tradición eurocentrada de concebir la

política, el gobierno, el Estado y la sociedad civil desde la visión del liberalismo procedimental/normativo para dar paso a los estudios decoloniales, subalternos y latinoamericanos como enfoques emergentes de reflexión sobre las democracias.

La tarea del filósofo no solo es cuestionar y pensar la realidad social desde su contexto local en el marco de los procesos sociales globales, también es proponer alternativas encaminadas a una praxis transformativa, desde abajo y decolonial que se encargue de debatir sobre los marcos tradicionales de concebir la política y la acción de la misma en lo público, a su vez, asumir una ética de la liberación que pueda exponer rutas alternas para superar los problemas agudos propios de la crisis civilizatoria. Precisamente, es el trabajo epistémico, teórico y metodológico que nos propone uno de los filósofos que tiene la capacidad de concebir la compleja dimensión de los problemas/fenómenos estructurales de Nuestra América, el maestro venezolano Álvaro B. Márquez – Fernández<sup>1</sup> que en la presente obra intitulada “*Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina*” nos propone una serie de debates de gran interés para el plano de las ciencias sociales en su tarea de establecer nuevas rutas encargadas de aportar elementos para comprender la complejidad de los fenómenos de la actual crisis de acción, representación, legitimidad y legalidad de

---

<sup>1</sup> Es Profesor emérito de la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, y uno de los pensadores más destacados de la Universidad del Zulia. Es director-fundador (1996) de una de las revistas de mayor prestigio académico en Venezuela e Iberoamérica: *Utopía y Praxis*

*Latinoamericana*, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, CESA-LUZ. Para mayor información, véase: [http://www.luz.ve/index.php?option=com\\_content&view=article&id=451:retrato-alvaro-marquez-fernandez&catid=85&Itemid=489](http://www.luz.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=451:retrato-alvaro-marquez-fernandez&catid=85&Itemid=489)



las democracias inmersas en la modernidad/colonialidad.

La obra en su esencia parte de problematizar el campo de influencia y pertinencia que tiene la filosofía contra-hegemónica como una reflexión de largo alcance, encargada de cuestionar el poder y la democracia neoliberal enraizada en América Latina. Así pues, emergen las prácticas de los pueblos en resistencia, las comunidades indígenas, los grupos sociales subalternos y los movimientos populares que logran establecer otros debates en la esfera pública que oxigenan y demandan la reivindicación de los procesos democráticos en una dimensión horizontal y desde abajo.

El análisis realizado por el Maestro Álvaro, se constituye como una lectura que permite pensar en clave a la constitución de la vitalidad de la reflexión contra-hegemónica que logra poner en jaque la perspectiva de la democracia liberal moderna/colonial, y darle sentido a la praxis derivada por los movimientos sociales, ecologistas, feministas y obreros como actores colectivos que han podido ser creadores de conceptos necesarios para superar la lógica de la modernidad/colonialidad que existe en la democracia pensada/ejercida desde las instituciones monolíticas y funcionales al sistema mundo-capitalista.

En efecto, la propuesta conceptual desarrollada en esta obra, se circunscribe en el marco del Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL) como un reflejo de una filosofía de la alteridad que pueda comprender los fenómenos de despojo, instrumentalización y dominación de lo público, a través de una lógica filosófica subalterna y descolonizante, la cual pueda debatir sobre el Estado neoliberal, la filosofía del mercado/fetichizada y la apropiación de capitales cognitivos de una globalización acorde los intereses del capitalismo moderno.

Situaciones como la explotación, la dominación y la negación del sujeto, a través de una democracia basada en la representatividad de los poderes hegemónicos y el interés de los grupos dominantes, se caracteriza por la re-producción de capitales funcionales a las políticas gubernamentales pensadas y ejecutadas de forma vertical y acorde a

los intereses de las élites en los territorios concebidos como satélites del poder hegemónico. La dinámica que emerge en América Latina a cargo de pensadores/as enfocados a problematizar las ciencias sociales desde un paradigma emergente como lo representa: los estudios decoloniales, el pensamiento crítico Latinoamericano, la filosofía, economía, política y ecología de la liberación y los feminismos descoloniales entre otros campos de reflexión, permiten ver más allá del velo de la modernidad/colonizadora y las ciencias sociales eurocentradas y sistémicas del sistema capitalista. Parte de esta lucha, se encuentra inscrita en los aportes teóricos realizados por el Maestro Álvaro Márquez – Fernández, que representan un campo de reflexión sobre la filosofía contra-hegemónica y su relevancia en la interpretación de los problemas democráticos en América Latina y el Caribe. Por ello, el giro epistémico decolonial parte del diálogo abierto con los interlocutores del libro, que asumen una postura de analizar parte del pensamiento, la praxis y el contenido de los estudios subalternos en la tarea de transformar la realidad desde abajo y de forma contra-hegemónica frente a la racionalidad de los grupos dominantes en los distintos contextos socioculturales.

El diseño de la obra está construida de la siguiente forma: la primera parte, es el planteamiento de la democracia en su dimensión epistémica como un campo que está establecido entre las convergencias y divergencias sobre la praxis; la segunda sección, tiene que ver con la discusión de las nuevas ciudadanías, la crisis de la modernidad como proyecto político – filosófico, la nulidad democrática como una muestra del desacato y/o desencanto popular frente a lo público y la importancia de los poderes populares en el marco de la justicia pública/subalterna al interior de la sociedad civil.

Asimismo, la tercera parte del libro tiene que ver con la resignificación del pensamiento utópico, la capacidad del espacio vivencial para transformar las normas de la política y la influencia de la autocrítica como un instrumento ideológico del poder político que emerge por medio de la praxis del sujeto utópico. La cuarta discusión, reside en los elementos que configuran la crisis hegemónica, el

revolucionar de la política y el sentido instituyente de los poderes populares en una posible democracia sub-alterna.

La capacidad analítica de relacionar la dimensión de la filosofía contra-hegemónica, a través de temas como el Estado hegemónico, la subjetividad de la praxis comunicativa y las alternativas propias de la lógica contra-hegemónica en el sur-sur de las ciencias sociales, son parte de los temas que nos ofrece la presente obra.

Posteriormente, se genera un diálogo abierto con interlocutores que asumen una postura crítica, autocrítica y analítica con respecto a las ideas y el pensamiento del Maestro Álvaro Márquez-Fernández. Tal como sucede con la concepción de la filosofía contra-hegemónica descrita por la pensadora venezolana Zulay Díaz Montiel y su posicionamiento frente a las nociones del discurso y la praxis de la sub-alternidad como un campo del sujeto en su ética y política al interior de la sociedad. Del mismo modo, surge la discusión descrita por Ignacio Medina Núñez que realiza una descripción sobre la posibilidad de superar una democracia de ornato y dar el paso a las prácticas que sean coherentes con los procesos y acciones que se constituyen en la lógica contrahegemónica enmarcada en la praxis subalterna del sujeto utópico.

La narrativa expuesta por Jorge Alonso sobre la necesidad de reflexionar acerca del despojo de la democracia como una categoría de gran interés en el camino por descolonizar las ciencias sociales en Nuestra América, se articula con las ideas de Álvaro Márquez – Fernández, al reconocer la praxis sub-alterna del zapatismo como una apuesta alterna que se configura por medio de la construcción de los gobiernos autónomos, territoriales y comunales que cuestionan las formas tradicionales del poder político re-producido por los grupos hegemónicos inmersos en el proyecto de la modernidad/colonialidad.

La última interlocución proviene de Rafael Lárez Puche, que parte de relacionar los elementos de la filosofía contra-hegemónica reflexionada por Álvaro Márquez-Fernández sobre la democracia y su perspectiva del sujeto utópico/sub-alterno. Aquí

toma sentido la crítica y la praxis emancipadora como una opción por superar el velo colonialista y eurocentrado del poder político y dar paso a la integración desde debajo de los poderes populares en los territorios como un camino por superar el grillero de la modernidad/colonial a cargo de los sectores hegemónicos en los espacios públicos de la democracia.

La perspectiva de asumir una dimensión epistémica de la democracia, la cual pretende superar la visión normativa (legal, institucional y procedimental), debido a su incapacidad de lograr solventar las necesidades/demandas de los grupos populares y sub-alternos de la sociedad. A su vez, emerge como una mirada que parte de reconocer la concepción de las nuevas ciudadanías que tienen la capacidad de poner en el espacio público un rol deconstructivo y alterno a la estructura formada e impuesta por la democracia moderna/colonial.

En este sentido, la propuesta del Álvaro Márquez-Fernández, consiste en asumir la influencia de una democracia de naturaleza sub-alterna en donde se pueda cuestionar la figura del Estado hegemónico, para dar paso a la reivindicación de la defensa de los bienes comunes, el sujeto utópico y las prácticas del Buen Vivir como muestras de experiencias descolonizadoras orientadas a proponer otras formas de co-gobernar que superen el modelo colonial de la sociedad moderna.

La emergencia epistémica asociada a cuestionar las formas de dominación, explotación y violencia que genera el Estado frente a los grupos sub-alternos, se configura como un espacio encaminado a superar las fuertes contradicciones entre la democracia, la sociedad neoliberal y el Estado capitalista como una triada que no ha logrado establecer soluciones a la demanda de la ciudadanía, pero si ha agudizado la crisis civilizatoria que presentan los actores populares en sus territorios.

El planteamiento de una democracia sub-alterna según el filósofo Álvaro Márquez- Fernández, se identifica con la tarea de responder de forma estratégica y plena a las demandas de justicia social, equidad, paz y convivencia en las comunidades, es decir, re-pensar las instituciones

modernas para que puedan canalizar esta serie de necesidades en el plano de garantizar los derechos humanos, la praxis del sujeto político y la generación de espacios públicos donde se pueda concretar la alternancia del poder político y la participación desde abajo y de forma horizontal en los procesos democráticos no colonizadores.

La apuesta de reconocer la construcción de otro Estado que pueda ir más allá de la concepción hegemónica. La cual se caracteriza por asumir la función del poder político y estatal como un medio re-productor de la visión tradicional, dada la gran importancia construir desde abajo y con la praxis de un sujeto ético en su dimensión individual/colectiva. A su vez, la construcción de un tipo de democracia sub-alterna que permite la reconfiguración, transformación y ruptura del esquema de la modernidad/colonialidad y el poder del capital privado en los territorios.

En efecto, la crítica a la democracia “desde arriba” responde a la pugna de intereses del sujeto en la comunidad, y la apuesta por diversificar y humanizar el proceso político subalterno. Para así promover un imaginario pacífico, subalterno y descolonial que pueda establecer rutas de teoría y práctica desde la vida cotidiana en sociedad. La idea de instituir un esquema de procesos políticos desde abajo que sean congruentes a la crítica del imaginario de los grupos dominantes.

El proceso de cuestionar la democracia hegemónica esta mediado por la autogestión, resistencia y praxis de la ciudadanía, por medio del ejercicio de los poderes populares que se encuentra constituido por la materialidad de las condiciones de existencia y la cooperación de la mayoría orientada hacia un proceso de bienestar en común. Por ello, la posibilidad de construir un modelo de democracia sub-alterna requiere/exige una capacidad crítica y una praxis ética que permita la influencia de esfuerzos en conjunto para lograr dar solución a los conflictos desde el diálogo intersubjetivo, los poderes populares y la equidad al interior de una sociedad plural, participativa y descolonizadora.

La apuesta por la utopía como una conductora del diálogo afectivo, solidario y constructor de otra realidad, nos invita a cuestionar los modelos

lineales/tradicionales de la democracia liberal dada su incapacidad de proporcionar respuestas a los problemas estructuras de la sociedad moderna/colonial, aspectos como la crisis económica, ambiental, social, política y cultural en el marco de establecer los mínimos acuerdos entre el Estado y la ciudadanía, nos demuestra que la necesidad de re-pensar/fundar los procesos democráticos están focalizados desde la praxis subalternas, de abajo y descolonial al interior de las comunidades y en el marco de co-existir en una esfera de la política comunal.

De este modo, la dimensión teórico, metodológica y conceptual del libro “*Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina*”, consiste en lograr generar una visión sub-alterna sobre este tema de investigación y dar paso a reflexiones que superen el limbo liberal de los estudios democráticos, el lenguaje eurocentrado y los modelos de evaluación, calidad, eficiencia y democratización dado su carácter genealógico, de convertirse en instrumentos de dominación usado por los grupos hegemónicos sobre los sectores populares en los territorios.

La iniciativa de pensar en un buen vivir desde el intelectual orgánico en el marco de la filosofía anti-hegemónica, es el constructo teórico-metodológico que desarrolla el Maestro Álvaro Márquez – Fernández, partiendo de su experiencia como sujeto sentipensante, intelectual orgánico y educador de la liberación en Nuestra América. Su ciclo argumentativo nos remite a concebir otras referencias que no existen en la narrativa de la democracia moderna/colonial, aquí toma sentido el sujeto utópico, la refundación de las instituciones, la interculturalidad de los procesos desde abajo, y la visión contra-hegemónica frente al poder político de los actores facticos que cada vez se apoderan de los espacios público que son constitutivos de la identidad de los grupos subalternos en comunidad.

En últimas, el sentido político de reflexionar sobre la democracia sub-alterna y el Estado hegemónico desde América Latina, se constituye como una lectura de gran valor para el campo de las ciencias sociales y en particular los estudiosos de los procesos democráticos en la región. Significa un

punto de inflexión y ruptura con respecto a los estudios clásicos y monolíticos de las democracias, para dar un salto hacia la resolución de los conflictos, la deliberación de las ideas y la praxis de transformar los espacios de manera horizontal y teniendo en cuenta los intereses de los de abajo.

Nos encontramos ante una reflexión de largo alcance por su dimensión teórica y su capacidad analítica de contextualizar los conflictos en Nuestra América, una obra que aporta elementos conceptuales para comprender la crisis de los regímenes democráticos, el proyecto fallido de la modernidad/colonialidad y la praxis del sujeto en el campo de los estudios subalternos en la región. Constituye, una tarea de larga duración y de forma autocrítica y reflexiva que rompa con los dilemas de ciencia, técnica, ideología y filosófica *per se* para dar un salto hacia la importancia de concebir/construir un mundo dentro de otros mundos posibles y necesarios frente a la crisis civilizatoria de la sociedad neoliberal y el Estado capitalista al interior de la desbocada globalización de los grupos hegemónicos.

---

### Salvatore Prinzi, *Sul buon uso dell'impazienza*, Liguori, 2012.

Vorrei subito dire che recensire il libro di Salvatore Prinzi, *Sul buon uso dell'impazienza* (Liguori 2013) è stata operazione assai interessante data la ricchezza di contenuti e la chiarezza con la quale l'autore ha esposto, pagina dopo pagina, le sue riflessioni intorno ad argomenti dibattuti quali "crisi, movimenti, organizzazione". Per poter fornire qualche risposta a questioni scomode come queste, Prinzi ha scritto un libro che (finalmente, verrebbe da dire) "prende sul serio l'impazienza" (p. 5) intesa non solo come categoria filosofica bensì come un vero e proprio modo di essere affetti politicamente.

La genesi storico-sociale di questo "sentimento" non poteva che riportarci al Maggio parigino, ovvero a quel momento nel quale esso ha fatto la propria comparsa e dove nello stesso tempo ha cominciato ad essere catturato nel flusso dei sistemi di potere

mediatico e istituzionale. E tuttavia, l'importanza per ogni pensiero militante di fare continuamente e da capo i conti con il '68, viene giocata da Prinzi non già come stucchevole lamentela su ciò che poteva essere e non è stato, al "sogno spezzato" dei veltroniani di turno, bensì come necessità per il presente di ritornare "sui banchi" (p. 15) in modo da elaborare una "metodica dell'impazienza" che non eluda la mediazione, il momento di sofferenza né la sospensione creativa (p. 11).

Ora, se da un lato l'elaborazione di una "metodica dell'impazienza" si presenta come una chiara rimodulazione leninista della lotta di classe, è pur vero dall'altro che essa trova la sua verità nell'ineludibilità del momento "politico". Di volta in volta, "frutto del dialogo, del conflitto, della forza, dell'incontro, di una strategia", tale momento "non può che essere preso dentro le forme di produzione dei beni e delle conoscenze, delle relazioni sociali, dello spazio reale e virtuale che queste creano" (p. 7). Intesa in questo modo e sebbene sempre esposta al fallimento, l'impazienza si sottrae perciò ad essere "figura del cattivo infinito" (p. 7), articolazione di un identico che si ripete e si annulla "nella ciclicità sempre ricominciata di qualche nuova illusione" (p. 9).

Al contrario, rovesciare il proprio tempo, ribellarsi ad esso e provare ad uscire dalla "casa in fiamme" della modernità (Brecht) non può darsi che attraversando il campo minato di contraddizioni del "mediale", ovvero di ciò che per Prinzi rappresenta la modalità fenomenologica essenziale del capitalismo contemporaneo e che Debord ha chiamato "società dello spettacolo".

L'esplosione dell'impazienza durante il decennio '60-'70 è dunque avvenuta all'interno di questo dispositivo di potere che ne ha pian piano modificato la direzione, fino a consumarne le forze. Da allora, il consumo, notoriamente categoria del profitto, è diventato un attributo degli stessi movimenti antagonisti in cui per altro vediamo all'opera ancora oggi "figure che [...] non fanno che stornare l'impazienza, non fanno che imbonirla" (p. 11). Così, dal dopoguerra in poi abbiamo imparato che non soltanto la ricchezza si consuma, bensì anche la rivoluzione.

Sorprendentemente, pur essendo questo, a mio parere, uno degli snodi problematici più interessanti del libro, l'autore non lo indaga da un punto di vista "di classe", preferendo rimanere con Debord su un piano di descrizione fenomenologica in cui il "mediale" appare come una forza capitalistica attiva in sé che il cattivo (e immediato) uso dell'impazienza di una generazione non è riuscita a sopprimere. In questo modo, il permanere di questa dialettica a due e il rifiuto della mediazione caratteristico sin da allora di tutti i movimenti antagonisti, non vengono letti come un effetto della composizione di classe di tali movimenti i quali, pur tuttavia, appartenendo alla sfera della riproduzione sociale e non essendo classe operaia immediata, sono continuamente chiamati a giocare una partita in cui vi è necessità di mediare tra diverse istanze, ruoli, culture filosofiche e politiche.

Consapevole di questa necessità ed espressione di questo pluriverso antagonista, è in primo luogo Prinzi stesso come "figura sociale" di studioso avente una forte matrice fenomenologica, la quale però viene continuamente "corretta" con altri strumenti concettuali, provenienti soprattutto dalla tradizione marxista. Egli infatti, attingendo a piene mani a due autori come Debord e Gramsci, affida loro il compito di indagare le sovrastrutture spirituali che producono nel capitalismo le soggettività presenti, "per leggere dietro questo mondo teletrasmissivo la contraddizione che lo anima e i conflitti di classe che la rappresentano, per capire come, dalle lacerazioni, istituire il comune" (p. 13).

1.

Il primo capitolo è dunque un lungo excursus sulle trasformazioni delle lotte degli ultimi cinquant'anni, dall'esplosione sessantottina passando attraverso l'estetizzazione degli anni '80 fino ai movimenti di contestazione globali più recenti. Differenze radicali e punti di contatto tra queste diverse esperienze di protesta vengono messe a confronto in maniera critica, alla luce dei rispettivi contenuti, strategie e modalità di dissenso. Ancora una volta il '68 appare nel suo duplice significato di evento di rottura e di progressivo arretramento dalle posizioni appena conquistate. Prinzi, infatti, individua nel "non voglio

fare la fine di mio padre" l'espressività politica e la tonalità emotiva di una generazione giovane che si sarebbe mantenuta pura e che grazie a una rottura senza ritorno avrebbe nello stesso tempo salvato se stessa e redento lo spirito dei padri (p. 22).

Questo riscatto nasceva dalla consapevolezza di un grigiore a cui la stessa classe operaia, dopo la fine della guerra e la divisione in blocchi, non si era saputa sottrarre ma che anzi aveva contribuito a consolidare accettando la democrazia borghese e la gerarchia di fabbrica, e facendosi infine adescare dalle sirene della piena occupazione e del welfare "per tutti". A ciò si poteva rispondere soltanto con un rinnovato estremismo caratterizzato dal rifiuto di qualsiasi mediazione di natura rappresentativa nel partito, in famiglia o in fabbrica: così, coscienti che "l'unico modo di non capitolare è non cedere mai" (p. 23), "i ragazzi di Nanterre avrebbero salvato l'operaio" stesso, il cui corpo veniva quotidianamente risucchiato negli ingranaggi della *pax* keynesiana tra capitale e lavoro.

Pochi anni dopo, già all'inizio degli anni Settanta, tutto questo non era che un pallido ricordo. Il ritiro su una temporalità immediata coincise infatti con la fine delle grandi narrazioni (p. 24 in nota): operai e studenti avrebbero ancora marciato e lottato assieme senza però stabilire un legame con la Rivoluzione negata o la Resistenza tradita. La storia dell'emancipazione cedette il passo all'estetica dell'evento. Solo per pochi istanti, giusto il tempo dello scontro, le istanze del passato confluivano ancora nel presente, mentre nel frattempo, la vera rottura storica avvenne nel campo avverso con la fine del keynesismo e degli accordi di Bretton Woods. Iniziò allora, avendo ceduto un poco alla volta, soprattutto durante gli anni '80, il corso neoliberale del capitalismo contemporaneo, permanentemente in crisi al punto di non crollare mai.

Nuove contraddizioni si sarebbero verificate soltanto all'alba del secondo millennio: Prinzi, però, molto opportunamente sottolinea la distanza tra la "grande narrazione" dei movimenti sociali del '68 (p. 25) e il "nuovo poema" scaturito dalla visione altermondista. Se nei primi infatti "era stata dominante la tensione alla palingenesi e alla rottura

[nel secondo] predominava un certo realismo, l'accortezza o l'interiorizzazione di una colpa, che spingevano ad allargare la partecipazione, anche a prezzo di stemperare i contenuti o moderare le proprie rivendicazioni" (p. 27). La negazione della storia come processo (non esiste domani, né prima né dopo) e la centralità assunta dall'evento nel quale ci si trova immersi, rappresenta l'elemento comune e il legame di filiazione tra le moltitudini "no e new global" e quel che fu la proposta post-operaista dell'autonomia portata avanti da Toni Negri tra la metà e la fine degli anni Settanta.

Vi è tuttavia, secondo Prinzi, una duplice differenza tra queste due esperienze di pensiero e d'azione: se da un lato, infatti il rapporto tra *Impero* e *Moltitudini* viene giocato da Negri attraverso un "affievolimento" del programma operaista degli anni precedenti dove a dominare era il "dentro e contro", mentre adesso le moltitudini si posizionano "dentro e qui", dall'altro, tale rapporto viene elaborato non più soltanto sulla base di una critica interna all'oggettività marxista, bensì sulla falsariga di un'indebita appropriazione della lettura di Deleuze e dalla ripresa in chiave rivoluzionaria del pensiero di Spinoza.

Questi due aspetti sono inscindibili e ben osservabili se si tiene presente il fatto che le moltitudini, alimentate dall'impazienza dell'evento, non rappresentano né il fuori dell'Impero né il suo futuro rivoluzionario (p. 28). Da semplice espediente di rottura durante il '68 e ancora per tutti gli anni Settanta, il rifiuto della mediazione rappresenta per le moltitudini non più un fattore strategico, bensì un atto costituente della loro stessa (infinita) potenza. In questo contesto, la mediazione con l'altro non esiste affatto per le moltitudini che sempre non fanno che riflettere con se stesse anche laddove si trattasse di dover mediare con le classi subalterne, con la polizia o gli organi di governo (p. 29). In linea di principio, perciò, mediare lo si può fare con tutti dal momento che l'altro non esiste "in sé" in quanto mai attraversato dal "lavoro" del negativo.

Questo atteggiamento politico, indice secondo Prinzi di un cattivo uso dell'impazienza, risulta essere in definitiva espressione di un desiderio che si è "disincarnato" dai luoghi di lavoro, dallo studio come

dalla produzione e dalla distribuzione, per scorrere fluido e indeterminato nella "società dello spettacolo", dove ciò che conta è rivendicare l'accesso immediato al consumo come modalità fondamentale per poterci essere e contare (pp. 32 e ss.). Imprigionato nelle proprie "disavventure" che investono tutto il campo sociale, il desiderio da gesto disobbediente si trasforma così in "rito, l'azione si fa contemplazione narcisistica, la propria eccedenza un appello all'integrazione" (p. 34). In questo orizzonte non vi è dunque alcuna rottura reale possibile poiché il desiderio, agito nella sua politicità senza più alcun limite e senza più alcuna mancanza, ha finito per confermare, anziché rompere, lo schema dominante a causa del quale, durante tutto il primo decennio del nuovo millennio, si è continuato a capitolare molto, anche se "sorridente" (p. 32).

Ora, se da un lato Prinzi, seguendo Castoriadis, riconosce che la sconfitta del desiderio sia già implicita nella concettualizzazione deleuziana in quanto espressione di un'equivalenza tra il consumo e la pulsione di morte che sotto il regime di capitale trasforma ogni rapporto sociale in un divertimento generale e narcisistico (p. 37), egli dall'altro non per questo rinnega la possibilità di rifondare una "politica del desiderio" in cui i soggetti possano ricominciare a "desiderare correttamente" (p. 39). Colpisce che in questo tentativo non vi sia alcun recupero critico del concetto marxiano di "sensibilità", quanto piuttosto innanzitutto una consapevole adesione alla prospettiva fenomenologica in cui, pur a ragione, non si dà alcun desiderio puro che non sia già stato catturato all'interno di una mediazione ed in questa "incarnato" (p. 39). Ecco allora che è su questo versante fenomenologico di una dialettica della mediazione del desiderio con le sue forme politiche, più che sulla scia di una convinta adesione al materialismo storico marxiano, che lo studioso napoletano si rivolge al pensiero di Antonio Gramsci per poter così dare "forma e figura politica a quello che si presenta immediatamente – scomposto e fragile – sul piano sociale", ovvero ciò che si presenta come "irrappresentabile": il proletariato (p. 46).

Sebbene la realtà sociale sia di per sé attraversata da una processualità dialettica (cosa presente

chiaramente anche in Gramsci), l'emancipazione umana è tuttavia qualcosa da conquistare in primo luogo attraverso il consolidamento di una forma politica ("l'ipotesi comunista") del proletariato che possa sempre nuovamente presentarsi sul fronte della Storia per correggerne la direzione e, al momento opportuno, estirparne la radice alienata. Fare "egemonia" è in ultima analisi un faticoso, instancabile lavoro di costruzione di relazioni umane e strategie efficaci, "una guerra d'assedio – suggerisce Prinzi citando Gramsci –, compressa, difficile, in cui si domandano qualità eccezionali di pazienza e di spirito inventivo» (p. 47). Né "evento" (come pensano le moltitudini) né "tempo dell'omogeneità consequenziale" (come vuole il revisionismo storicista marxiano), la Rivoluzione non è dunque un "presente statico" troppo "comodo al capitale", sottratto al passato sconfitto dei padri e al sacrificio per il futuro dei figli, che evocavano i cattivi impazienti del '68 e i loro eredi del duemila", bensì "epoca", "processo dai tempi lunghi" (p. 47) durante il quale, forse, per dirla con Beckett, "falliremo ancora e ancora meglio" (p. 49).

## 2.

Il secondo capitolo del libro si intitola "lo spettacolo del globo" ed è una complessa ed articolata riflessione sull'oggi, in cui l'autore si domanda che ne è stato del rapporto tra "desiderio" e "mondo". Nell'epoca della espansione planetaria del capitalismo, infatti, è richiesto che un'enorme quantità di desiderio non solo venga continuamente creata ed alimentata, bensì che possa essere spesa ai fini dell'accrescimento dello spettacolo medesimo. Il capitalismo, come già intuito da Debord nel secolo scorso, sembra riuscito cioè a penetrare fino in fondo all'economia del desiderio di noi tutti in modo tale che nelle società contemporanee "l'insoddisfazione stessa è diventata una merce" (p. 52). Rafforzato nelle sue strutture linguistiche e comunicative ideologicamente orientate al mantenimento di una "pace perpetua", lo "spettacolo del globo" ha sostituito così il monito kantiano del "ragionate quanto volete, ma ubbidite" con quello postmoderno del "desiderate quanto volete, tanto alla fine sempre finirete per ubbidire".

È dunque possibile spezzare questa ingiunzione tra il desiderio e l'obbedienza e ripristinare uno scarto tra il qui e il non ancora?

A questa domanda Prinzi risponde in modo convinto e affermativo, sottolineando però che dapprima è necessario lottare per ri-creare, tenendolo costantemente aperto, lo spazio della domanda e, solo in un secondo momento, procedere ai tentativi di soluzione. Desiderare non basta, egli sembra suggerirci, poiché bisogna fare *epoché dal* desiderio stesso e dai "modi" attraverso i quali esso si presenta quotidianamente nella forma sociale di capitale diffuso. Nella società capitalistica, infatti, dominata dalla cattiva impazienza (ovvero dalla continua crescita di tempo di lavoro supplementare), viene abolita quella necessaria distanza che permette al desiderio di "pensarsi" e di consolidarsi e, per questa via, di costituire una tensione affettiva tra le persone e di dare vita, infine, ad un'attesa *tra* e *per* le cose. Dal punto di vista dell'azione politica bisogna "riprendersi il tempo" di studiare il nostro presente, procedendo con lentezza senza lasciarsi affascinare dalle narrazioni postmoderne che troppo sbrigativamente insistono sulla scomparsa delle forme classiche di mediazione (famiglia, territori, stato) e dell'immensa "materia" sociale costretta tuttora alla forma del salario.

Pertanto, se queste formazioni disciplinari sono ben funzionanti e operano accanto ed in sinergia con le nuove forme di lavoro immateriale e migrante che abbiamo visto espandersi nel mondo globalizzato, *come* ri-cominciare, allora? In accordo con Žizek, Prinzi chiarisce che, in mancanza di una teoria alternativa, è necessario "sapere aspettare" e "non fare niente", ritenendo entrambi questi momenti veri e propri gesti rivoluzionari in cui può rimanere inalterata la tensione di una molla pronta a scattare e così conservato il senso di un'attesa tutt'altro che rilassata, ma che "fortemente vuole" (p. 55). In altre parole, si tratta di "resistere alle tentazioni di impegnarsi immediatamente", spendendo piuttosto il proprio tempo ad "imparare, imparare, imparare" (p. 54).

Scopo di questo duro lavoro di formazione (dialettica?) è pertanto la costruzione di "una paziente analisi critica" (p. 54) che metta in

discussione quelle “rappresentazioni di comodo” (pp. 58 e ss.) che sia nell’ideologia del capitale sia in alcuni ambienti antagonisti presentano il tessuto della realtà come separato in sé. Il soggetto contemporaneo che vive convinto di una separazione tra economia e finanza, oppure tra società e politica, è appunto un soggetto dissociato che non riconosce più il fatto che l’origine continuamente ripetuta del proprio trauma non è fuori di lui, bensì egli stesso ne è il protagonista assoluto e unico (p. 62).

Ora, lungi dall’averne un significato psicologico soggettivo, questa frattura epistemica rappresenta piuttosto il fondamento storico complessivo che contraddistingue tutta l’epoca moderna. Infatti, prima che nell’uomo e tra gli uomini (Marx), tale dissociazione si è consumata, a partire dal XVII secolo, nell’espulsione dell’uomo all’interno del suo mondo-ambiente (Heidegger). Per Prinzi, è dunque la rimozione del mondo, o meglio del suo trauma, del suo “nocciolo duro” e, in termini marxiani, del valore d’uso del lavoro, a generare e riprodurre costantemente la psicosi del moderno (p. 71). Ci si abbandona all’immediatezza dell’emozione e al *divertissement* degli spot culturali...perché la “pappa del cuore” (p. 161 in nota) possa poi funzionare innanzitutto negli ambienti formativi (soprattutto la scuola e l’università) dove tutto deve essere leggero, astratto e scambiabile (p. 70). In altre parole, si tratta di un’assimilazione per trauma “dolce” e che avviene con il “mondo alle spalle”: si narrano cioè storie non per capire “chi o cosa c’è dietro le quinte”, bensì per potervi aderire senza se e senza ma e dove il contenuto viene non più mediato bensì introiettato dallo spettatore/studente il quale non ha più il tempo per potervi riflettere su, se non in maniera superficiale e senza sondarne il fondo.

Al contrario, per lo studioso napoletano, lo smascheramento del trauma e non la sua rimozione rappresenta il compito urgente della critica del tempo nel quale viviamo. Più precisamente, “nominare il trauma” significa interrogarlo nella sua radice storica, sottolineando come la partita sia truccata sin dall’inizio, da quando cioè la casa della modernità ha cominciato a “bruciare” e i suoi tavoli di legno hanno

cominciato la loro “danza”. Di conseguenza, restituendo al nostro presente la sua dimensione storica, si apre la possibilità *per noi* di “fare buon uso” dell’impazienza del desiderio, la quale, come tale, vive soltanto nella contingenza di un prima e di un dopo differenti, nell’irriducibilità di uno scarto tra il desiderante e il desiderato che non può darsi affatto nell’immediatezza del *just in time* postfordista o del *continuum* dell’istante proprio della “società dello spettacolo” (p. 89). Lo spettacolo è appunto questo, un “fatto allucinatorio sociale” (p. 96) che in primo luogo costituisce una modalità di produzione di oggetti linguistici e materiali in cui si ridefinisce la nostra costituzione umana ed in cui vengono a identificarsi, e dunque a cadere, le classiche distinzioni tra natura e storia, tra reale e virtuale.

Tuttavia, l’identificazione tra i mass media e lo “spettacolo” fa perdere di vista il fatto che quest’ultimo è in realtà la forma di produzione e di riproduzione della “società” (p. 87), dove peraltro possono benissimo darsi modalità di vita che, pur nascendo fuori dai mass media, riproducono però la stessa logica dello spettacolare, ovvero l’illusione di farsi protagonista del proprio “palinsesto” di vita. In particolare, la comunità tecnologica creata dai social media, proprio per la loro diffusione su grande scala, sembra fare da freno all’esistenza apatica del singolo individuo, mettendola in comunicazione con quella di tutti gli altri, fornendo così un nuovo spazio linguistico e percettivo di creazione del sé. Tuttavia, tale messa “in comune” esperienziale avviene unicamente sulla base di una reciproca chiusura al mondo della vita riproducendo, come sostiene Debord, una “classe pseudo-contadina tecnologica” caratterizzata appunto da chiusura ed apatia (p. 99). A questo proposito, Prinzi suggerisce l’adozione di un nuovo termine, l’ “immediato”, per spiegare meglio la “messa in comune dell’apparenza” (p. 95) che avviene all’interno degli attuali circuiti tecnologici in cui lo spettatore si percepisce (e di fatto lo è) come parte attiva del processo di continuo aggiornamento e potenziamento dello spettacolo medesimo. E allora, se “lo spettacolo non si può *addomesticare*, ma solo *abolire* – egli si chiede –, quali possono essere le forze in grado di portare a termine questo compito?” (p. 98). In altre parole, a partire da quali

luoghi (ce ne sono ancora?) riprendere fiato e tentare di riorganizzare una comunità antagonista in cui il terreno sociale e il mondo storico non siano stati già completamente fagocitati dal non-luogo dell'immediato?

Le ipotesi di lavoro fornite da filosofi come Giorgio Agamben oppure dal collettivo francese "Tiqqun" nel corso degli anni '90, pur riflettendo a fondo sulla necessità di realizzare una nuova comunità separata dalla logica dello spettacolare, appaiono al giovane studioso napoletano mancanti, in modo certamente diverso, di quel legame che unisce a doppio filo la sfera della produzione e riproduzione sociale (nelle sue forme materiali e linguistiche), al tema dell'organizzazione dell'azione politica necessaria alla trasformazione rivoluzionaria di entrambe. In tal senso, se la proposta agambeniana di una "comunità che viene" si fonda su una "singolarità qualunque" che non fa dipendere la propria liberazione dalla soppressione dei rapporti sociali esistenti né si adopera ad organizzare una nuova politica antagonista (pp. 99 e ss.), quella del collettivo "Tiqqun", pur approfondendo quest'ultimo aspetto, di fatto lo elimina completamente dal suo "programma" sovversivo (p. 102), facendo proprie soprattutto esperienze "immediate" di autorganizzazione del comune, di sciopero umano, di rifiuto del lavoro, di acquisizione in proprio dei saperi (p. 103), esperienze queste che si presuppongono avvengano in una "porzione di *globo*" in cui territori e luoghi del "mondo" non siano stati ancora travolti e alterati dalla potenza dell'immediato (p. 104). "Ciò che Tiqqun trascura – prosegue Prinzi – è che quell'ambito mediale in cui siamo *catturati* non è l'esercizio di un potere che aderisce in ogni punto al movimento del *bios*, ma è la forma che prende oggi la mediazione, è un terreno di scontro fra diverse egemonie e resistenze, è l'aspetto immediato assunto da un modo di produzione che, per quanto possa apparire istantaneo, invasivo e dominante, resta un processo, uno svolgimento, minato di differenze e contraddizioni" (p. 104).

"Ri-organizzarsi" vuol dire allora in primo luogo l'individuazione dei luoghi di lotta possibili, costruire una storia delle possibili alleanze e resistenze,

incrociare esperimenti sociali di aperta rottura sul piano politico con altri che insistono su una mediazione ottenuta non a ribasso. Questi "non-luoghi" sono innanzitutto le periferie metropolitane e i territori in cui la matrice classista dello sfruttamento e il trauma della storia (e del mondo) si mostrano ancora ben evidenti, nonostante le luci dello spettacolo tendano costantemente a coprirli.

Ora, rendere visibili queste realtà, farle cortocircuitare con altre del "centro" magari molto eterogenee, implica certamente un lavoro di mediazioni molto duro e continuo che, tuttavia, appare a Prinzi l'unico punto a partire dal quale proporre una nuova narrazione materialista e antagonista. Bisogna non far sì che un'azione possa finire nell'immediato, nell'estemporaneo dell'evento, bensì, egli afferma, "costruire un sito", stabilire una trincea, "stabilizzare il flusso immediato in una concrezione che avviti piano locale e piano globale" (p. 109). Insomma, riconquistare un *avamposto*, che può essere al caso un luogo fisico da cui condurre e organizzare la lotta e un nuovo stile di vita (si pensi al sito di Venaus del movimento NO TAV), oppure soltanto virtuale (punti di intersezione nelle reti telematiche, banche dati di stoccaggio e trasmissione delle informazioni etc.). Entrambi infatti sono "terreni mediali" (p. 109) dove "si riproducono i processi, le contraddizioni, le tensioni che attraversano tutto il corpo sociale messo al lavoro dal capitale" (p. 111) e dove avvengono fenomeni antagonisti di "secessione" comunicativa che posseggono una chiara impronta di classe.

Presenti soprattutto, come si diceva, nelle aree metropolitane, questi fenomeni di rivolta sono sempre esposti al rischio di un'ostilità spontanea (p. 103) senza possedere però alcun progetto politico, oppure al rischio di arrestarsi di fronte alla richiesta di una generica difesa dei territori senza per questo riuscire a situarne la strategia dentro la contraddizione tra capitale e lavoro.

A questo proposito, Prinzi insiste sulla necessità di pensare e stare dentro il conflitto sociale facendo riemergere la nozione di classe come collante di tutte le lotte in atto. Egli sostiene che la secessione anche numerosa di segmenti mediali fatta attraverso una tenace attività di controinformazione sul

territorio e oltre i suoi confini, ad esempio, possa non essere sufficiente a creare le "condizioni spirituali" di un'alternativa politica. Se l'estensione della lotta, il radicamento del suo consenso, passa in primo luogo attraverso la capacità di aggregare più soggetti, allora è soltanto attorno alla nozione di classe intesa come "condizione materiale" che potrà raggiungersi una compiuta ed universale convergenza degli interessi di tutti (p. 115).

Pertanto, è soltanto da questo punto di vista "di classe" che risulta poi possibile introdurre il tema gramsciano dell'egemonia, tema questo pressoché dimenticato dai teorici delle moltitudini e lasciato troppo spesso ad un'interpretazione riduttiva e quantitativa portata avanti da famigerati politologi di regime. A differenza di questi ultimi, Prinzi ritiene che il significato dell'egemonia politica non si fondi su un generico accordo o su un compromesso tra diversi soggetti politici, bensì risieda in una strategia che va praticata e fondata su molteplici piani, da quello politico, fino a quello quotidiano, assicurando cioè una penetrazione ideologica in tutta la sfera mondana dell'uomo, trasformando i suoi desideri e i suoi costumi.

"Lotta di classe" ed "egemonia" sono quindi concetti da utilizzare per uno scopo preciso, quello cioè non solo di "individuare i punti più alti dello sviluppo capitalistico" e interrompere la riproduzione del capitale, bensì di favorire la comunicazione tra i lavoratori, sottraendola alla vanificazione dello scambio linguistico proprio della "società dello spettacolo" e riconsegnandola, in quanto capacità mediale (si pensi all'uso leninista del quotidiano), al suo valore d'uso rivoluzionario che è poi quello di ricomporre, attorno alla classe, tutto il proletariato contemporaneo disperso nella fluidità del campo sociale (p. 121).

### 3.

Decisamente meno densa e corposa anche se non meno importante, l'ultima parte del lavoro di Prinzi è dedicata al tema della crisi e alla sua duplice interpretazione in chiave storico-filosofica in quanto evento che caratterizza più di altri l'epoca moderna come epoca del capitalismo.

Per i teorici dell'Illuminismo, essa infatti viene esperita come un accadimento positivo, ovvero una rottura storica rispetto al passato che restituisce, nel presente, forza e creatività al giudizio della ragione universale. Il pensiero liberale, soprattutto durante il corso dell'Ottocento, si è invece mostrato incline a relativizzarne la portata radicale trattandola come qualcosa di transitorio e di inevitabile nonché come uno strumento ideologico molto efficace di consolidamento dei nazionalismi europei (pp. 133 e ss.). Prinzi dunque, individua la deviazione storicistica del concetto di crisi avvenuta nel secolo XIX e segnala come tale stortura sia all'origine di quel meccanismo securitario che, nato dalla paura e impadronendosi dell'ideale nazionale, ha dato luogo durante il XX secolo all'emergere del paradigma immunitario e pregiudizievole del "noi" e del "loro" sul quale si reggono le democrazie contemporanee.

Qui, il compito di spezzare quest'incantesimo terribile appare davvero arduo, poiché bisogna intervenire in modo coordinato almeno su un duplice livello interpretativo facendo ricorso, ancora una volta, non solo alla tradizione marxista, ma anche ad alcuni concetti provenienti dalla psicoanalisi e dalla fenomenologia utilizzandoli come strumenti di lotta. In particolare, si tratta di procedere ad una critica radicale di quel senso comune e del pregiudizio che non è mai soltanto soggettivo, bensì si annida e cresce in una visione del mondo distorta e dominata dal sapere/potere in atto nella società. Il trauma della crisi, da fenomeno oggettivo del mondo ridotto a globo e a spettacolo, viene così interiorizzato nella coscienza dei singoli e nuovamente rimbalzato sul palcoscenico della "società dello spettacolo" per essere comunicato, diffuso come elemento di raccordo di paure collettive.

E tuttavia, Prinzi, seguendo Gramsci, ci tiene a ricordare, contro la fretta interpretativa di cui pure i movimenti antagonisti sono stati talvolta vittime, che proprio il senso comune si trasforma costantemente, non rappresentando un dato irrigidito (pp. 138 e ss.). In quanto sovrastruttura prodotta dalle contraddizioni materiali della società, esso non è affatto qualcosa di univoco, bensì vi sono tanti sensi comuni che, operando nella società, sono in lotta tra di loro e sui quali si potrebbe intervenire con un

progetto politico che ostacoli il riordino “tecnico” degli spazi dell’agire pubblico (pp. 142 e ss.).

Nonostante (ma verrebbe da dire poiché) in tempi di crisi la politicizzazione tra individui e classi viene spinta al massimo e sembra essere sul punto di esplodere in conflitto sociale dichiarato, le istituzioni di controllo (governi più o meno legittimi o tecnici, istituzioni di garanzia nazionali e sovranazionali, sindacati confederali, lobby industriali ed economiche etc.) mirano a raffreddare ulteriormente la rabbia di quel pubblico che si mostra già di per sé refrattario a prendere posizione, ma che talvolta può però assumerne una non prevista, provocando fratture all’interno del corpo sociale (pp. 145 e ss.). Tutto quel programma di “governo del sé e degli altri” avente come scopo una “educazione alla moderazione” dei cittadini (pp. 150 e ss.) viene così sottoposto al rischio di poter essere messo in scacco, inceppando la duplice messa in forma, da parte dei poteri neoliberali, di una cittadinanza-proprietaria che mentre viene reclutata ed incitata ad emergere e a partecipare, subito vede ridotta la propria intemperanza sovversiva attraverso una stratificazione mobile di controlli di sicurezza che vanno dalla presa sul corpo, a quella del proprio tempo, dei propri atti linguistici e, insomma, di tutta l’espressività libera di cui è capace il *bios*.

È analizzando questi dispositivi biopolitici, ed in particolare quello riguardante le politiche sull’immigrazione messe in atto a partire degli anni Novanta, che Prinzi riesce a cogliere uno spostamento epistemico interessante di cui la crisi capitalistica si serve per formulare i propri discorsi morali per prima frenare l’avvenimento imprevisto, e poi chiudere il processo di estraneità appena iniziato.

Si tratta di un passaggio concettuale fondamentale che dal regime del libero “giudizio” si solidifica in quello restrittivo della “sentenza” dove ad essere in gioco sono innanzitutto quelle procedure di formazione e certificazione della verità che pretendono di marcare ogni volta una distinzione sempre più profonda tra “noi” da “loro” (p. 148). Chiamati a rispettare le “nostre leggi” in cambio di essere “accolti”, i migranti, ad esempio, sono i soggetti maggiormente catturati da questi dispositivi

di verità “sentenziali” fondati sul sentito dire e che proprio perché non necessariamente “veri” possono essere eretti a norme di condotta sociale generalizzata (p. 155). Costrutti linguistici che si fondano su una divisione tra migranti “regolari” e “clandestini” (ovvero “senza documenti”), così come orrende similitudini ideologiche tra la sfera pubblica e quella del proprio ambiente privato (“loro vengono a casa nostra” e perciò sono obbligati a...”), sono tra i principali operatori semantici della creazione di un razzismo di stato e del consolidamento della “tautologia della paura”, cioè a dire quello spazio discorsivo creato *ad hoc* in cui ciò che tutti pensano diventa vero perché si assume che sia pensato da tutti (p. 156).

In particolare, è soprattutto attraverso il flusso delle immagini videografiche che lo spettatore partecipa alla costruzione e alla realizzazione di un messaggio razzista generalizzato e formalizzato dai media (p. 158) in cui si è disposti tutt’al più a tollerare solo il migrante vicino al proprio mondo e che lavora per la propria “casa” (il “mio” Stato). Poco importa se poi tale tolleranza non prevede neanche la restituzione di un’eguaglianza formale che, in termini di diritti, è posta perfino a fondamento dello scambio tra lavoro e capitale. Il migrante che resta distante da me e che non abbandona il “flusso” (p. 157) delle identità contrastanti, mi getta in angoscia perché annulla la divaricazione tra “mondo” e “globo”, tra “noi” e “loro” raccontata dalla “società dello spettacolo”.

Sebbene infatti le norme morali e giuridiche (le “sentenze”) continuino a conformare sul piano universale e a bloccare o a filtrare corpi e discorsi, è la stessa crisi capitalistica a non smettere di creare esternità (p. 160), ovvero ad essere la principale responsabile di quel flusso migratorio che essa stessa vorrebbe impedire (o quanto meno controllare) e che invece inevitabilmente riproduce. Lo stesso può dirsi di tutte quelle contraddizioni e sacche di resistenza sui luoghi di lavoro, nei territori, nel tempo speso con gli altri, che aprono al recupero di nuovi e diversi “giudizi” che, rifuggendo e rovesciando il paradigma “sentenziale”, possono legare “differenti durate, e soprattutto quelle eccedenti o di scarto rispetto all’unica temporalità annichilente del mercato globale” (p. 160).

In tal senso, sulla scia dell'illuminismo kantiano, la facoltà del "giudizio" viene intesa da Prinzi come attività di sintesi tra istanze diverse, come capacità di istituire legami eterogenei e, più ancora, come un'estetica dell'immaginazione che sola può fondare un agire morale "critico" in cui è sempre possibile mettersi al posto degli altri perché non vi è alcuna "casa" "dentro" al "globo", bensì tutti siamo "ospiti" del "mondo" e, soltanto per questo, suoi "cittadini" (p. 160).

Porre interrogativi, evitando la ripetizione dell'identico del passato (p. 163), è sicuramente più faticoso della fretta con la quale la macchina capitalistica mette in atto le sue sentenze sul mondo. Perciò, "mettere giudizio" può essere forse meno affascinante di una rivolta furiosa, ma chi governa "teme proprio un'elaborazione strategica, un tipo di sedimentazione organizzata e cosciente, dove convergono la pazienza dei tempi lunghi e l'ostinazione del tutto e subito" (p. 162).

Un timore questo che è tanto più forte quanto più un movimento plurale ma organizzato fosse in grado di approfittare della crisi capitalistica attuale, moltiplicando le zone di resistenza in ogni punto in cui essa morde con più ferocia e avanzando richieste di *welfare* chiare ed eterogenee, dalla rivendicazione di un reddito di esistenza per tutti, alla riappropriazione degli spazi e dei beni comuni fino alla riduzione dell'orario di lavoro. In tutti questi casi si tratterebbe di riappropriarsi del (proprio) tempo, sottratto alla crisi (del capitale), per potersi nuovamente riappropriare di un mondo a sua volta sottratto alla mistificazione dello spettacolo globale, per poter tirare il fiato e "apprendere la lentezza dell'impazienza" (p. 15) che il '68 ha mancato e che per Prinzi rappresenta invece un esercizio filosofico vitale per poter costruire nuove alleanze affettive e aprirsi ad un nuovo progetto rivoluzionario.

Ad oggi, per realizzarlo, non mancano le forze, né gli strumenti, né "un" soggetto né "i" soggetti, poiché la consapevolezza che lo sfruttamento capitalistico sia oramai dappertutto è stata fatta propria dal 99% di tutti "noi". Manca la visibilità di un'alternativa riuscita che dia inizio ad una nuova Storia. Manca un nuovo *Ottobre*.

---

Nick Srnicek e Alex Williams, "Manifesto for an Accelerationist Politics". Traduzione di Matteo Pasquinelli Fonte. In: Jousha Johnson (a cura di), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*. Miami: Name, 2013. Web: <http://syntheticeedifice.files.wordpress.com/2013/06/accelerate.pdf>

01. INTRODUZIONE: Sulla congiuntura

1. All'inizio della seconda decade del ventunesimo secolo, la civilizzazione globale si trova ad affrontare una nuova progenie di cataclismi. Imminenti apocalissi appaiono ridicolizzare le norme e le strutture organizzative delle politica che furono forgiate alla nascita degli stati-nazione, agli albori del capitalismo e in un ventesimo secolo contrassegnato da guerre senza precedenti.

2. Il più significativo è il collasso del sistema climatico del pianeta, che col tempo minaccia la sopravvivenza della stessa popolazione umana globale. Nonostante questa sia la minaccia più grave che l'umanità si trovi ad affrontare, esistono al suo fianco una serie di problemi non meno destabilizzanti che con essa interagiscono. L'esaurimento terminale delle risorse, in particolare di quelle idriche ed energetiche, indica l'imminente possibilità di carestie di massa, la crisi di interi paradigmi economici e nuove guerre calde e fredde. La continua crisi finanziaria ha indotto i governi ad abbracciare la spirale paralizzante e mortale delle politiche di austerità, che ha comportato privatizzazione dei servizi pubblici, disoccupazione di massa e stagnazione dei salari. La crescente automazione dei processi produttivi — incluso il "lavoro intellettuale" — è la prova della crisi secolare del capitalismo, che presto renderà impossibile mantenere anche gli standard di vita delle ex-classi medie del nord del mondo.

3. In contrasto con queste catastrofi che continuano ad accelerare, la politica di oggi è afflitta dall'incapacità di generare nuove idee e nuovi modi

di organizzazione necessari per trasformare le nostre società e affrontare e risolvere tali imminenti devastazioni. Mentre la crisi prende forza e velocità, la politica langue e indietreggia. In questa paralisi dell'immaginario politico, il futuro è stato cancellato.

4. Fin dal 1979 in tutto il mondo l'ideologia politica egemonica è stata il neoliberismo, di cui ritroviamo varianti nelle principali potenze economiche. Nonostante le profonde sfide strutturali che i nuovi problemi globali presentano — soprattutto le crisi creditizia, finanziaria e fiscale cominciate negli anni 2007/2008 — i programmi neoliberali si sono evoluti solo nella direzione di una loro intensificazione. L'estensione del progetto neoliberale, o neoliberalismo 2.0, ha iniziato un nuovo ciclo di aggiustamenti strutturali, in particolare incoraggiando nuove ed aggressive incursioni del settore privato in ciò che rimane delle istituzioni e dei servizi del welfare state. Questo nonostante tali politiche abbiano comportato nell'immediato effetti sociali ed economici negativi, e nonostante le nuove crisi globali abbiamo posto profonde barriere a lungo termine.

5. Che le forze di destra governative, non-governative e delle multinazionali siano state capaci di promuovere il neoliberalismo in questo modo è, almeno in parte, un risultato della continua paralisi e della natura inconcludente di buona parte di quello che rimane della sinistra. Trent'anni di neoliberalismo hanno reso la maggior parte dei partiti politici di sinistra spogliati di pensiero radicale, del tutto svuotati e senza un mandato popolare. Nel migliore dei casi essi hanno risposto alle crisi attuali con appelli per un ritorno ad una economia keynesiana; a dispetto dell'evidenza che non esistano più le condizioni che resero possibile la socialdemocrazia del dopoguerra. Né per decreto, né in qualunque altro modo, possiamo ritornare ai tempi del lavoro di massa industriale e fordista. Anche i regimi neosocialisti della Rivoluzione Bolivariana sudamericana, seppure rincuorano nella loro capacità di resistere ai dogmi del capitalismo contemporaneo, rimangono, in maniera deludente, incapaci di avanzare un'alternativa che vada aldilà

delle forme del socialismo della metà del ventesimo secolo. Le organizzazioni del lavoro, sistematicamente indebolite dalle modifiche introdotte dal progetto neoliberista, sono sclerotizzate a livello istituzionale e, alla meglio, capaci di mitigare solo leggermente i nuovi aggiustamenti strutturali. Ma senza un approccio sistematico alla costruzione di una nuova economia, e senza una solidarietà strutturale attraverso la quale promuovere tali cambiamenti, per ora il lavoro rimane relativamente impotente. I nuovi movimenti sociali che sono emersi dopo la fine della guerra fredda, e che hanno visto una rinascita dopo il 2008, sono stati analogamente incapaci di elaborare una nuova visione ideologico-politica. Al contrario essi investono considerevoli energie nei processi interni di democrazia diretta, nell'autovalorizzazione affettiva al di là di ogni efficacia strategica e spesso propongono una variante di localismo neoprimitivista, quasi come se fosse sufficiente la fragile ed effimera "autenticità" dell'immediatezza comunitaria per contrastare la violenza astratta del capitale globalizzato.

6. In assenza di una visione sociale, politica, organizzativa ed economica radicalmente nuova, le potenze egemoniche di destra continueranno ad essere in grado di portare avanti il loro gretto immaginario a dispetto di ogni evidenza. Nel migliore dei casi la sinistra sarà in grado di resistere solo in parte e solo per un certo tempo alle peggiori incursioni. Ma questo sarà ben poco contro un'ondata finale che si annuncia inesorabile. Generare una nuova egemonia globale della sinistra significa il recupero dei futuri possibili che sembrano andati perduti, significa anzi il recupero del futuro in quanto tale.

## 02. INTERREGNO: Sugli accelerazionismi

1. Se alcun sistema che è stato mai associato all'idea di accelerazione, questo è il capitalismo. Il metabolismo essenziale del capitalismo richiede una costante crescita economica, con una competizione tra le singole entità capitaliste che mette in moto una crescente evoluzione tecnologica per ottenere vantaggi competitivi, il tutto accompagnato da

crescenti disuguaglianze sociali. Nella sua forma neoliberista, la sua propria auto-narrazione ideologica è quella di liberare le forze della 'creazione distruttiva' per spianare la strada ad innovazioni tecnologiche e sociali in costante accelerazione.

2. Il filosofo Nick Land ha colto questo fenomeno acutamente, sebbene con la miope e quasi ipnotica convinzione che la velocità capitalista possa generare una transizione globale verso una singolarità tecnologica senza precedenti. In questa visione del capitale, gli esseri umani possono essere eventualmente eliminati come semplice zavorra di una astratta intelligenza planetaria che si costruisce rapidamente con i frammenti delle civiltà del passato. Ad ogni modo il neoliberismo di Land confonde velocità con accelerazione. Se possiamo muoverci velocemente, è solo dentro una ben definita serie di parametri capitalistici che mai vacillano. Sperimentiamo in questo modo solo la velocità crescente di un orizzonte locale, una disperata corsa ad encefalogramma piatto piuttosto che un'accelerazione che sia anche 'navigazionale', processo sperimentale di scoperta all'interno di uno spazio di possibilità universale. È questa ultima modalità di accelerazione quella che noi riteniamo essenziale.

3. E quel che è peggio, come già Deleuze e Guattari rilevarono, è che fin dal principio quello che la velocità capitalista deterritorializza con una mano, riterritorializza con l'altra. Il progresso viene costretto all'interno del quadro del plusvalore, dell'esercizio di riserva del lavoro e di un capitale liberamente fluttuante. La modernità è ridotta a misure statistiche di crescita economica e l'innovazione sociale è incrostata dai ricordi kitsch del nostro passato comunitario e collettivo. La deregolamentazione thatcheriana-reaganiana siede comodamente a fianco dei valori religiosi e familiari del 'ritorno alle origini' vittoriano.

4. Una tensione più profonda si trova all'interno del neoliberismo anche nella sua rappresentazione come veicolo della modernità, come sinonimo letterale della modernizzazione, mentre promette un futuro che è costitutivamente incapace di fornire. In

effetti, lo sviluppo del neoliberismo, piuttosto che attivare la creatività degli individui, ha mostrato una tendenza verso l'eliminazione della invenzione cognitiva a favore di una linea di produzione affettiva fatta di interazioni codificate, accoppiata a filiere di distribuzione globali ed a una zona di produzione neo-fordista nell'estremo oriente. Un irrisorio cognitariato composto dall'élite dei lavoratori intellettuali si riduce ogni anno di più, mentre una crescente automazione algoritmica si fa strada attraverso le sfere del lavoro affettivo e intellettuale. Il neoliberismo, nonostante si sia presentato come sviluppo storico necessario, in realtà è stato un mezzo meramente contingente per scongiurare la crisi di valore emersa negli anni '70. Inevitabilmente si è trattato di una sublimazione della crisi piuttosto che un suo definitivo superamento.

5. E' Marx, insieme a Land, a rimanere il pensatore accelerationista paradigmatico. Contrariamente ad una critica già molto nota e all'atteggiamento di alcuni marxisti contemporanei, dobbiamo ricordare che lo stesso Marx utilizzò i dati empirici a lui disponibili e gli strumenti teorici più avanzati nel tentativo di comprendere appieno e trasformare il suo mondo. Non fu un pensatore che resisteva alla modernità, ma piuttosto un pensatore che cercava di analizzarla e intervenire all'interno di essa, capendo che nonostante tutto lo sfruttamento e la corruzione, il capitalismo rimaneva il sistema economico più avanzato del tempo. I suoi vantaggi non dovevano essere invertiti, ma accelerati oltre le restrizioni della forma valore capitalista.

6. Infatti, come anche Lenin scrisse nel testo del 1918 sull'infantilismo di sinistra:

"Il socialismo è inconcepibile senza l'enorme macchina capitalista basata sui più recenti progressi della scienza moderna. Non è concepibile senza un'organizzazione statale che prevede di sottoporre decine di milioni di persone alla più rigorosa osservanza di un'unica norma di produzione e di distribuzione. Noi marxisti, questo lo abbiamo sempre detto, e non vale neanche la pena di perdere nemmeno due secondi a parlare con gente che non

lo ha capito (anarchici e una buona metà dei rivoluzionari della sinistra socialista)”.  
7. Come Marx era ben consapevole, il capitalismo non può essere identificato come l'agente della vera accelerazione. Ma allo stesso modo valutare la politica di sinistra come antitetica all'accelerazione tecnosociale è, almeno in parte, una grave travisamento. Se davvero la sinistra vuole avere un futuro, deve essere quello in cui essa stessa abbracci al massimo la sua repressa tendenza accelerazionista.

### 03. MANIFESTO: Sul futuro

1. Crediamo che la distinzione più importante della sinistra di oggi si trovi tra coloro che si attengono ad una politica del senso comune [folk politics] basata su localismo, azione diretta ed inesauribile orizzontalismo e coloro che delineano ciò che deve dovrebbe chiamarsi una politica accelerazionista, a proprio agio con una modernità fatta di astrazione, complessità, globalità e tecnologia. I primi si ritengono soddisfatti con la creazione di piccoli spazi temporanei di relazioni sociali non capitalistiche, evitando i problemi reali connessi a nemici che sono intrinsecamente non locali, astratti, e profondamente radicati nelle infrastrutture di tutti i giorni. Il fallimento di tale politica è si trova fin dal principio costruito al suo interno. Al contrario, una politica accelerazionista cerca di preservare le conquiste del tardo capitalismo, e allo stesso tempo di andare oltre ciò che il suo sistema di valore, le sue strutture di governance e le sue patologie di massa permettono.

2. Tutti noi vogliamo lavorare meno. Sarebbe interessante sapere perché il più importante economista del mondo del dopoguerra credeva che un capitalismo illuminato si sarebbe inevitabilmente evoluto con una radicale riduzione delle ore di lavoro. In Prospettive economiche per i nostri nipoti (scritto nel 1930), Keynes predisse un futuro capitalista in cui le persone avrebbero ottenuto un orario di lavoro ridotto a tre ore al giorno. Quello che è invece successo è una graduale eliminazione della separazione tra lavoro e vita, con il lavoro che arriva

a permeare ogni aspetto della fabbrica sociale emergente.

3. Il capitalismo ha iniziato a reprimere le forze produttive della tecnologia, o almeno, a dirigerle verso fini inutilmente limitati. Le guerre dei brevetti e la monopolizzazione delle idee sono fenomeni contemporanei che indicano sia il bisogno del capitale di superare la concorrenza, ma soprattutto l'approccio sempre più retrogrado del capitale alla tecnologia. Le conquiste propriamente accelerative del neoliberalismo non hanno comportato meno lavoro e meno stress. E piuttosto che in un mondo di viaggi spaziali, choc futuristici e potenziale tecnologico rivoluzionario, viviamo in un tempo in cui l'unica cosa che si sviluppa sono gadget per consumatori leggermente migliorati. Riproduzioni implacabili dello stesso prodotto di base sostengono la domanda marginale al consumo a scapito dell'accelerazione umana.

4. Non vogliamo tornare al fordismo. Non ci può essere un ritorno al fordismo. L'età d'oro capitalista si basava sul paradigma di produzione dell'ordinato ambiente di fabbrica, dove il lavoratore (maschio) riceveva sicurezza e uno standard di vita minimo in cambio di noia mortificante e repressione sociale. Tale sistema si appoggiava ad una gerarchia internazionale fatta di colonie, imperi, e periferie sottosviluppate; una gerarchia nazionale di razzismo e sessismo; e una rigida gerarchia familiare di sottomissione femminile. Per tutta la nostalgia che molti possano provare, questo regime è tanto indesiderabile quanto il suo ritorno praticamente impossibile.

5. Gli accelerazionisti intendono liberare le forze produttive latenti. In questo progetto, la piattaforma materiale del neoliberalismo non ha bisogno di essere distrutta. Ha bisogno di essere riconvertita verso obiettivi comuni. L'infrastruttura esistente non è una fase del capitalismo da distruggere, ma un trampolino di lancio verso il post-capitalismo.

6. Data la riduzione della tecnoscienza a schiava degli obiettivi capitalistici (specialmente a partire

dalla fine degli anni '70), sicuramente non sappiamo ancora cosa un corpo tecnosociale moderno può. Chi tra di noi intravede quali potenzialità inutilizzate si nascondono nelle tecnologie già create? La nostra scommessa è che le vere potenzialità trasformative di molta della nostra ricerca tecnologica e scientifica rimangano inutilizzate e riempite di funzionalità attualmente ridondanti (o preadattamenti), le quali, se spostate oltre il miope socius capitalista, possono risultare decisive.

7. Vogliamo accelerare il processo dell'evoluzione tecnologica. Ma ciò di cui argomentiamo non è tecno-utopismo. Mai credere che la tecnologia sia sufficiente a salvarci. Necessaria sì, ma mai sufficiente senza azione socio-politica. La tecnologia e il sociale sono intimamente legati l'uno all'altra, e il mutamento dell'uno potenzia e rinforza il mutamento dell'altra. Laddove i tecno-utopisti sostengono che l'accelerazione automaticamente eliminerà il conflitto sociale, la nostra posizione è che la tecnologia debba essere accelerata proprio perché necessaria per vincere i conflitti sociali stessi.

8. Crediamo che qualsiasi post-capitalismo richieda una pianificazione post-capitalista. La fiducia nell'idea per cui, dopo la rivoluzione, la gente costituirà spontaneamente un nuovo sistema socioeconomico che non sarà un semplice ritorno al capitalismo, nel migliore dei casi è dettata da ingenuità e nel peggiore è dettata da ignoranza. Per superare questo problema, dobbiamo sviluppare sia una mappa cognitiva del sistema esistente, sia una immagine speculativa del futuro sistema economico.

9. Per fare questo, la sinistra deve approfittare di ogni progresso tecnologico e scientifico reso possibile dalla società capitalista. Dichiariamo che la quantificazione in sé non è un male da eliminare, ma uno strumento da utilizzare nel modo più efficace possibile. La modellizzazione economica è, in poche parole, una necessità per rendere intelligibile un mondo complesso. La crisi finanziaria del 2008 rivela i rischi provenienti dall'aver accettato ciecamente e sulla fiducia alcuni modelli matematici, ma questo è un problema di autorità illegittima, non un problema

della matematica stessa. Gli strumenti che si ritrovano nell'analisi dei social network, nei modelli agent-based, nell'analisi dei big data e nei modelli economici di non-equilibrio, sono necessari mediatori cognitivi per capire sistemi complessi come l'economia moderna. La sinistra accelerazionista deve educarsi e diventare erudita in questi campi tecnici.

10. Qualsiasi trasformazione della società deve coinvolgere sperimentazione economica e sociale. Il progetto cileno Cybersyn è emblematico di un simile atteggiamento sperimentale, fondendo tecnologie cibernetiche avanzate con sofisticati modelli economici e una piattaforma democratica materializzata nella sua stessa infrastruttura tecnologica. Esperimenti simili furono condotti negli anni '50 e '60 anche nell'economia sovietica: la cibernetica e la programmazione lineare furono impiegate nel tentativo di superare i nuovi problemi affrontati della prima economia comunista. Che entrambi gli esperimenti non abbiano avuto successo si può ricondurre ai vincoli politici e tecnologici in cui questi pionieri cibernetiche operavano.

11. La sinistra deve sviluppare egemonia sociotecnologica: sia nella sfera delle idee, che nella sfera delle piattaforme materiali. Le piattaforme sono l'infrastruttura della società globale. Esse stabiliscono i parametri di base di ciò che è possibile: sia sul piano comportamentale che su quello ideologico. In questo senso, incarnano i trascendentali materiali della società: sono ciò che rende possibile un determinato insieme di azioni, relazioni e poteri. Nonostante gran parte dell'attuale piattaforma globale è orientata a favorire rapporti sociali capitalistici, questa necessità non è inevitabile. Le piattaforme materiali della produzione, della finanza, della logistica e del consumo possono e devono essere riprogrammate e riformattate verso fini post-capitalistici.

12. Non crediamo che l'azione diretta sia sufficiente per raggiungere alcuno di questi obiettivi. Le abituali tattiche di manifestazione, come marciare e

mostrare slogan, e la creazione di zone temporaneamente autonome, rischiano di diventare sostituiti di comodo a successi effettivi. "Almeno abbiamo fatto qualcosa" è il grido di battaglia di coloro che privilegiano l'autostima piuttosto che una efficace azione. L'unico criterio che definisce una buona tattica è se con essa si ottiene o meno successo. Dobbiamo finirla con il feticismo di modi d'azione troppo particolari. La politica deve essere trattata come un insieme di sistemi dinamici attraversati dal conflitto, da adattamenti e contro-adattamenti, da strategiche corse agli armamenti. Questo significa che ogni forma di azione politica individuale perde la sua efficacia nel tempo, perché la controparte si adatta ad essa. Nessuna forma di azione politica è storicamente inviolabile. In realtà, col tempo, diventa sempre più necessario abbandonare tattiche di lotta tradizionali, perché le forze e le entità che si desidera sconfiggere imparano a difendersi e a contrattaccare in modo efficace. È nell'incapacità della sinistra contemporanea di operare in questo senso che si trova in parte il cuore del malessere contemporaneo.

13. Il privilegio eccessivo dato alla "democrazia come processo" deve essere lasciato alle spalle. Il feticismo per l'apertura, l'orizzontalità e l'inclusione di molta della sinistra 'radicale' contemporanea ha posto le basi della sua inefficacia. Anche la segretezza, la verticalità e l'esclusione tutte hanno un loro posto in un'azione politica efficace (anche se, ovviamente, non in maniera esclusiva).

14. La democrazia non può essere definita semplicemente dai suoi mezzi — ovvero tramite la pratica delle votazioni, del dibattito o delle assemblee generali. La vera democrazia deve essere definita dal suo obiettivo: emancipazione collettiva e autogoverno. Questo è un progetto che deve allineare la politica con l'eredità dell'Illuminismo, nella misura in cui solo dalla nostra capacità di capire meglio noi stessi e il nostro mondo (sociale, tecnologico, economico, psicologico) potremo arrivare a governare noi stessi. Dobbiamo stabilire una autorità verticale legittima e collettivamente controllata insieme a modelli sociali

orizzontali e distribuiti, per evitare di diventare schiavi di un centralismo totalitario e tirannico o, allo stesso modo, di un capriccioso ordine che emerge sfuggendo al nostro controllo. Il comando del Piano deve coniugarsi con l'ordine improvvisato dalla Rete.

15. Non offriamo alcuna organizzazione specifica come mezzo ideale per incarnare questi vettori. Quello di cui si ha bisogno, e di cui si è sempre avuto bisogno, è una ecologia delle organizzazioni, un pluralismo di forze che entrino in risonanza e che producano feedback reciproci confrontando i propri punti di forza. Il settarismo è la condanna a morte della sinistra tanto quanto il centralismo, e in questo senso continuiamo a dare il benvenuto alla sperimentazione di tattiche diverse (anche di quelle con cui siamo in disaccordo).

16. Abbiamo tre obiettivi concreti a medio termine. In primo luogo, dobbiamo costruire una infrastruttura intellettuale. Imitando la Mont Pelerin Society della rivoluzione neoliberale, il suo compito sarà quello di creare una nuova ideologia, nuovi modelli economici e sociali, ed una visione di ciò che è giusto per sostituire e superare gli ideali emaciati che governano il nostro mondo attuale. Stiamo parlando di una infrastruttura: ovvero costruire non solo idee, ma anche istituzioni e percorsi concreti che permettano di inculcare, incarnare e diffondere tali idee.

17. Abbiamo bisogno di promuovere una riforma dei mezzi di comunicazione su larga scala. Nonostante l'apparente democratizzazione che offrono internet e le reti sociali, i mezzi di comunicazione tradizionali rimangono cruciali per selezionare e definire narrazioni, assieme al possesso delle risorse economiche necessarie per continuare a promuovere il giornalismo investigativo. Portare questi organi il più vicino possibile al controllo popolare è cruciale per disarticolare lo stato attuale delle cose.

18. Infine, abbiamo bisogno di ricostituire varie forme di potere di classe. Tale ricostituzione deve andare oltre l'idea che un proletariato globale organicamente generato già esista. Si deve cercare

invece di saldare assieme una serie di identità proletarie parziali, spesso incarnate nelle forme post-fordiste del lavoro precario.

19. Alcuni gruppi e individui sono già al lavoro su questi obiettivi, ma ognuno in sé non è sufficiente. Ciò che è necessario è che i tre obiettivi producano feedback a vicenda, ciascuno modificando la congiunzione attuale in modo tale che gli altri siano sempre più efficaci — un ciclo positivo di feedback della trasformazione infrastrutturale, ideologica, sociale ed economica che generi una nuova egemonia complessa, una nuova piattaforma tecnosociale post-capitalista. La storia dimostra che è sempre stato un ampio assemblaggio di tattiche e organizzazioni a determinare un cambiamento del sistema; queste lezioni vanno apprese.

20. Per raggiungere ognuno di questi obiettivi, a livello più pratico riteniamo che la sinistra accelerazionista debba pensare più seriamente ai flussi di risorse e denaro necessari alla costruzione di una nuova ed efficace infrastruttura politica. Al di là della formula del *people power* e dei corpi nelle strade, abbiamo bisogno di finanziamenti, sia da parte di governi che istituzioni, *think tank*, sindacati o singoli benefattori. Riteniamo che la localizzazione e l'indirizzamento di tali flussi di finanziamento sia essenziale per iniziare a ricostruire una efficace ecologia delle organizzazioni della sinistra accelerazionista.

21. Dichiariamo che solo una politica prometeica che detenga la massima maestria sulla società e il suo ambiente sia in grado tanto di affrontare i problemi globali quanto di ottenere una vittoria sul capitale. Questa maestria deve essere distinta da quella amata dai pensatori dell'Illuminismo originario. L'universo meccanico di Laplace, così facilmente controllato date informazioni sufficienti, è scomparso dall'agenda della conoscenza scientifica seria. Ma non diciamo questo per allinearci con lo stanco residuo della postmodernità, denunciando l'idea di maestria [*mastery*] come proto-fascista o l'autorità come innatamente illegittima. Proponiamo invece che i problemi che affliggono il nostro pianeta e la

nostra specie ci obblighino a rinnovare l'idea di maestria in una veste nuova e complessa; laddove non possiamo prevedere il risultato esatto delle nostre azioni, possiamo comunque probabilisticamente determinare degli intervalli di risultati probabili. Ciò che deve essere abbinato a tali analisi dei sistemi complessi è una nuova forma di azione: estemporanea e in grado di eseguire un disegno attraverso le contingenze che scopre solo nel corso della sua attuazione, in una politica di abilità geosociale e astuta razionalità. Una forma di sperimentazione abduktiva che cerchi i migliori mezzi per agire in un mondo complesso.

22. Abbiamo bisogno di rilanciare la tesi che tradizionalmente si enuncia a proposito del post-capitalismo: non solo il capitalismo è un sistema ingiusto e perverso, ma è anche un sistema che trattiene il progresso. Il nostro sviluppo tecnologico è stato soppresso dal capitalismo tanto quanto è stato da esso scatenato. L'accelerazionismo è la convinzione di fondo che queste capacità possano e debbano essere liberate andando oltre i limiti imposti dalla società capitalista. Il movimento verso un superamento delle nostre attuali costrizioni deve includere più di una semplice lotta per una società globale più razionale. Crediamo sia necessario includere anche il recupero dei sogni che catturarono molti a partire dalla metà del diciannovesimo secolo fino agli albori dell'era neoliberista, ovvero l'espansione dell'*Homo Sapiens* oltre i limiti della terra e delle nostre forme corporee immediate. Queste visioni sono oggi percepite come reliquie di una innocente era. Eppure diagnosticano la sconcertante mancanza di fantasia nel nostro tempo, e offrono la promessa di un futuro che è affettivamente rinvigorente oltre che intellettualmente stimolante. Dopo tutto, solo una società post-capitalista resa possibile da una politica accelerazionista sarà in grado di soddisfare le aspettative generate dai programmi spaziali della metà del ventesimo secolo e andare al di là di un mondo fatto di upgrade tecnici infinitesimali verso un cambiamento onnicomprensivo. Verso un'epoca di auto-mestria [*self-mastery*] collettiva, e verso un futuro propriamente alieno che essa implica e rende

possibile. Verso un completamento del progetto di autocritica e automaestria dell'Illuminismo, piuttosto che verso la sua eliminazione.

23. La scelta che abbiamo di fronte è severa: o un post-capitalismo globalizzato o una lenta frammentazione verso il primitivismo, la crisi permanente e il collasso ecologico planetario. 24. Il futuro ha bisogno di essere costruito. È stato demolito dal capitalismo neoliberista e ridotto ad una promessa al ribasso di maggiori disuguaglianze, conflitto e caos. Questa crisi dell'idea di futuro è sintomatica della situazione storica regressiva della nostra epoca, e non, come i cinici di tutto lo spettro politico vorrebbero farci credere, un segno di maturità scettica. Ciò che l'accelerazionismo propone è un futuro più moderno — una modernità alternativa che il neoliberismo è intrinsecamente incapace di generare. Il futuro deve essere infranto e riaperto ancora una volta, sganciando i nostri orizzonti verso le universali possibilità del Fuori.