

# Mitologie e deficit antropologici nel pensiero di Marx e dei marxismi

scritto da Roberto Finelli | 1 Agosto 2016



È la questione dell'individuazione, della messa in valore della soggettività, rispetto ad una più tradizionale questione sociale, che costituisce oggi, io credo, la linea più durevole e feconda dei movimenti di emancipazione dell'ultimo cinquantennio e la linea di apertura di un possibile futuro in cui le relazioni umane non debbano continuare ad essere mediate e consentite dalla sola mondializzazione delle merci e del capitale.

Sulla questione della soggettività, delle sue istanze più esistenziali ed emozionali che non sociali, molto ha avuto a dire e pensare la tradizione più illuminata e rigorosa del femminismo, del pensiero di genere e della differenza, malgrado la resistenza all'ascolto e al confronto praticata al riguardo da molti ambiti dell'emancipazione intellettuale e sociale. Ma, a mio avviso, è soprattutto alle scienze della psicoanalisi nel loro complesso, guardando con maggiore attenzione al freudismo e allo junghismo e con molto maggiore sospetto verso il lacanismo, che siamo debitori di acquisizioni nuove e ulteriori rispetto al tema della

costituzione della soggettività personale, in una linea di debito che anche qui spesso non è riconosciuta quanto invece combattuta e marginalizzata. Le scienze psicoanalitiche ci consegnano infatti un arricchimento e una complicazione del concetto di *libertà* come di quello di *società* che arricchiscono e nello stesso tempo complicano la già ricca tradizione moderna su questi temi. Libertà ora viene a significare, più che assenza o riduzione da vincoli esterni, *limitazione o affrancamento da vincoli interni*. Ossia possibilità o meno per ogni soggetto di dialogare con la propria corporeità emozionale al minor grado possibile di autoritarismo interiore. Possibilità per ogni soggetto di accogliere o meno l'indicazione di senso e di valore del proprio sentire col minor grado possibile di repressione e censura. Possibilità di riconoscersi nella complessità di un proprio mondo interiore generato da una strutturale contraddittorietà e ambivalenza affettiva, fatta di pulsioni che generano e costruiscono legami intrecciate con pulsioni che invidiano e distruggono relazioni e solidarietà.

Del resto *sentire* non è *conoscere*. Anche la filosofia ci dice infatti che sentire non è conoscere, perché sono due facoltà eterogenee ma compresenti a comporre *kantianamente* la specificità dell'essere umano tra le altre specie viventi, di essere *uno* e *bino* nello stesso tempo. Per cui la psicoanalisi sottolinea e radicalizza che 'libertà', nella nostra coscienza antropologica più avveduta, è termine di una profonda pregnanza che, oltre una relazione esterna con gli *altri da sé*, non può non includere anche una autorizzazione interiore a connettersi e a comunicare con quell'*altro di sé*, costituito dal senso dei nostri affetti rispetto alla nostra mente conoscitiva e logico-linguistica. Ed è appunto tale alterità interiore, verticale, kantiana tra *pathos* e *logos* che ci obbliga ormai a scoprire e a rilevare una *societas*, non solo all'esterno, ma all'interno di ogni essere umano, in quanto essere uno e bino e ad assegnare a tale *societas* interiore un grado variabile di libertà – fino alla sua patologica assenza

– conseguente al modo in cui quelle diverse parti del Sé dialogano o confliggono tra loro, esercitano collaborazione ed armonia o dominio autoritario di una sull'altra.

Ma da tutto ciò deve conseguire, a mio avviso, che la filosofia e l'antropologia politica, le pratiche dell'emancipazione e della trasformazione sociale, non possano ormai che confrontarsi con tale *ridefinizione categoriale ed antropologica dei concetti di società e di libertà*: con tale raddoppiamento della presenza e della funzione di due ambiti di socialità (rispettivamente uno esterno e l'altro interno) e con una complicazione e un arricchimento della definizione di libertà, che – oltre quella classicamente liberale di *libertà proprietaria* e privata dal pubblico, oltre quella classicamente comunista di *libertà egualitaria* e solidale dal bisogno – introduca nell'ambito della cultura etico-politico e giuridico-costituzionale una terza definizione di libertà quale *libertà esistenziale*, ossia quale diritto di ognuno di godere della facoltà di riconoscersi, di mettere in atto il riconoscimento del più proprio singolare, irripetibile ed incomparabile Sé.

Ora è evidente che, alla luce di tali considerazioni, la libertà comunista e l'antropologia comunista concepita originariamente da Karl Marx non possano non evidenziare un *deficit* teorico radicale rispetto a temi come quelli, appena accennati, dell'individuazione e del diritto di ognuno a star dentro di sé come a casa propria. La visione del mondo di Marx nasce *ab imis*, nei suoi fondamenti, come prospettiva etico-politica ed antropologica che privilegia un soggetto collettivo ed organico e che vede, all'opposto, l'individualità del singolo come il luogo della regressione privata e del disvalore. In questa visione Marx è stato preceduto dalla filosofia di L. Feuerbach e dalla critica che questi ha mosso alla dialettica antropologica e logica di Hegel a muovere dalla presupposizione di una umanità fondata sull'unità di "Genere", nella quale non c'è mai conflitto tra

i singoli, perché ciascuno integrerebbe armonicamente ciò che manca nell'altro. Così tutta la storia dei marxismi è rimasta intrappolata in una celebrazione che vede la linea teorica progressiva Hegel-Feuerbach-Marx, senza avvertire di quale povertà teorica e politica fosse il mito del Genere/Proletariato/Classe quale soggettività storica di spessore e di destino universale, perché appunto "privata" della proprietà privata e con ciò consegnata a un agire senza egoismi e senza individualismi. Del resto non è un caso che, nella necessità, troppo rapida e convulsa, di superare l'egemonia nella cultura tedesca contemporanea della filosofia hegeliana – e poi, va sottolineato, inopinatamente della filosofia in quanto tale – Marx, nella lettura critica che fa della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* trascuri completamente le pagine, che poi sarebbero divenute celeberrime, sulla dialettica del riconoscimento tra signore e servo. A testimonianza di quanto la riflessione sulla natura e struttura della soggettività individuale, rispetto a quella collettiva e sociale, sia stata, fin dall'inizio, assai stentata, per non dire inesistente, nell'opera giovanile di Marx. E come tale assenza di sensibilità e di attenzione nei confronti delle problematiche dell'esistenziale personale e individuale si sia prolungata, a dire il vero, per tutta l'opera di Marx, favorendo un lascito di valorizzazione organicistica e collettivistica di cui l'intera tradizione dei marxismi ha poi sciaguratamente e dogmaticamente sofferto. Giacché è qui, io credo – senza ovviamente voler tracciare linee di ferrea continuità nella catena delle idee – che si colloca, sul piano della riflessione filosofica antropologica, il *fondamento*, il *principio* del fallimento dei comunismi cosiddetti reali del sec. XX°, fatte salve tutte le altre condizioni e circostanze storiche che hanno giocato in tale vicenda epocale. Nell'aver coltivato cioè, in modo ossessivo e *monoculturale*, il solo valore dell'eguaglianza e del "collettivo", senza fecondarlo e integrarlo con quello della individuazione e dell'irriducibilità dell'esistenza d'ognuno a quella degli

altri. Nell'aver contrapposto, semplicisticamente, al valore dell'individualismo e del consumismo borghese, il valore della solidarietà e dell'abnegazione proletaria. Molto si è scritto, per altro, ed anche da menti assai acute, che l'antropologia di Marx non può essere ridotta all'antropologia organicistica di Feuerbach, come documentano in modo indubbio sia le pagine della *Deutsche Ideologie* che le celebri tesi su Feuerbach, di cui com'è ben noto la sesta afferma: "Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali"((K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Marx-Engels, *Opere complete*, tr. It., a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, V, p. 4.)).

Ora è certo indubitabile che in quei testi Marx dichiara esplicitamente il superamento del feuerbachismo in quanto ora con la nuova scienza conquistata del materialismo storico il "Genere umano" che Feuerbach presuppone come natura universale e collettiva immanente in ogni essere umano diventa il complesso dei nessi sociali, da studiare di volta in volta secondo la loro diversità di epoca in epoca. Ed è dunque evidente che con quei testi il discorso di Marx sull'individualità umana abbandoni un piano di essenza comunitaria, data per assunzione meramente presupposta e speculativa, come era avvenuto invece in tutti i suoi scritti giovanili precedenti, per cui ora si abbandona una socialità antropologica interiore, data per scontata, e si trapassa a un'antropologia tutta attraversata dalla concretezza dei rapporti sociali esterni e storicamente dati: si passa cioè dalla filosofia alla scienza materialistica della storia. Ma è appunto proprio tale risoluzione compiuta e definitiva di ogni individualità umana nella trama dei rapporti sociali che fa dell'essere umano un essere solo storico, privo di ogni dimensione biologica che pretenda invece per la singola individualità vivente una dedità genetica, insieme corporea e psichica, che ne fa una composizione unica e irripetibile

nella storia più ampia della vita. Come a voler dire insomma che il Marx del 1845-1846 proprio per superare ogni naturalità filosofica ed universale presupposta come originariamente data nell'essere umano, come predicava quel feuerbachismo in cui egli si era riconosciuto fin'allora, è giunto ad opporre radicalmente e definitivamente la *storia* alla *natura*: dipingendo un essere umano, assai poco connotato di animalità e complessità corporea, quanto invece tutto esposto e plasmato dalle relazioni economico-lavorative, in prima istanza, oltre che politiche e culturali, con gli altri esseri umani. La corporeità dell'essere umano, con l'enorme bagaglio emozionale ch'essa porta con sé, con la specificità del piccolo dell'uomo di una lentezza di maturazione psico-fisica diversa da tutte le altre specie animali, con i molti e contrastanti modi dell'accendersi del rapporto verticale e interiore tra emozioni e coscienza, con le possibili relazioni di riconoscimento e disconoscimento che quella verticalità porta con sé (insomma tutto quanto è poi divenuto oggetto e campo di scoperta della scienza psicoanalitica) rimane ignota – né poteva essere diversamente dato il grado di svolgimento della cultura del primo Ottocento – al materialismo marx-engelsiano. Per cui "materialismo storico" non poteva significare che porre l'accento sulla fabbrilità dell'essere umano, sulla dominanza assoluta delle pratiche di lavoro che lo attraversano nelle sue relazioni con la natura e con gli altri esseri umani, e non certamente sottolineare e mettere in gioco la complessità biologico-emozionale della sua bisognosità. Tanto che, nel difetto di tale considerazione dello spessore esistenziale e verticale dell'essere umano, lo storicismo di Marx torna paradossalmente a coincidere con l'umanismo di Feuerbach, nella valorizzazione di un'identità dell'individuo che è appunto solo per grandi gruppi e classi, socio-collettiva e orizzontale((Di questioni del genere discuto amabilmente da anni con l'amico Luca Basso, ottimo studioso di Leibniz e soprattutto di Marx. L. Basso che ha scritto ottimi libri sull'argomento (*Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Carocci; *Agire in comune. Antropologia e politica*

*nell'ultimo Marx*, ombre corte) è il più strenuo sostenitore oggi, nel campo degli studi marxisti, della presenza di una teoria dell'individualità in Marx. Ovvero una tesi radicalmente opposta a quella che io, di contro, da molti anni sostengo. Che ci siano nei testi marxiani, soprattutto a partire dall'*Deutsche Ideologie* e abbandonata la dipendenza dall'uomo comunitario di Feuerbach, degli accenni testuali alla realizzazione nel comunismo degli «individui come individui», contrariamente alla realizzazione solo collettiva di classe che ha luogo nel capitalismo e nelle società precapitalistiche, che nel *Manifesto del Partito Comunista* possa affermare che la libertà di ciascuno è la condizione della realizzazione della libertà di tutti, che Marx abbia fatto studi etno-antropologici, come testimoniano gli appunti etno-antropologici dei quaderni B 146 e B 150 redatti tra il 1881 e il 1882, non confuta, a mio avviso, l'obiezione fondamentale da muovere a Marx e ai marxismi che risolvono l'essenza dell'essere umano nell'insieme dei rapporti sociali come afferma la VI tesi su Feuerbach ("Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali"). Questa tesi disegna un'antropologia solo orizzontale, di relazione quanto mai storicamente e socialmente varia, con gli altri esseri umani. Non mette a tema, non considera per nulla l'interiorità dell'essere umano, la sua peculiare dimensione verticale, non riducibile a relazioni orizzontali, ma sostanziata da quella relazione mente-corpo, in cui il corpo e il suo tessuto emozionale costituiscono un'alterità interna (o altro-*di-me*) profondamente diversa dall'alterità che si colloca sul piano orizzontale (o altro-*da-me*). Gli accenni marxiani allo sviluppo della libera individualità di ciascuno mi sembrano legittimi appelli, ma solo retorici, perché non basati su una teoria dell'individualità dei corpi.)).

La lettura delle classi subalterne fatta da Antonio Gramsci s'è, felicemente, mossa all'opposto di tale deficit

antropologico fondante il pensiero di Marx. All'opposto cioè di tutti i marxismi, passati e futuri, fondati sul mito di una positività e bontà originaria del proletariato e della classe, quali individui resi solidali dalla comune povertà legata all'espropriazione storica dai mezzi di produzione e dalla partecipazione collettiva, in quanto forza produttiva comune, ai processi di lavoro.

Gramsci ha incluso nelle relazioni di classe una dipendenza non solo economica ma anche ideologica e culturale delle classi subalterne. E conseguentemente è giunto a formulare una *filosofia della prassi* assai diversa da quella di Marx, dove prassi sta non per processo di lavoro bensì per processo di formazione di una soggettività collettiva: dove cioè, assai ben prima della teorizzazione della Arendt, *praxis* è termine che si distingue da *poiesis*.

Gramsci ha inteso quanto l'espropriazione economica delle classi subalterne non si rovesci per principio e secondo una dimensione d'immediatezza in un fattore positivo e di generazione di una soggettività capace di trasformazione e d'innovazione. Ha cioè teorizzato, *in modo anticipato rispetto ad ogni possibile operaiismo*, che non v'è transito immediato tra condizione economico-produttiva di classe e condizione d'iniziativa ed egemonia politica. Fino a giungere a concepire una teoria della politica, potremmo dire forzando i termini del suo discorso, *come terapia*, come elaborazione di un inconscio che alberga ed opera nelle classi subalterne, per definizione scisse tra il loro modo d'esistenza reale e la loro coscienza di rappresentarselo e di definirlo ((Per questa interpretazione dell'opera gramsciana mi permetto di rinviare ai miei saggi, *Gramsci tra Croce e Gentile*, «Critica marxista», n. 5, 1989, pp. 79-92; *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della prassi*, in A. Burgio (a cura), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 329-341; *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo*,



in P. P. Poggio (a cura), *L'ALTRONOVECENTO. Comunismo eretico e pensiero critico*, Jaca Book, Milano 2010, vol. I, pp. 321-334. Ma cfr. anche D. Ferreri, *Inattualità di Gramsci*, in Aa. Vv.: *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1990, pp. 197-213. Per una interpretazione assai diversa, se non opposta, alla mia, che giunge a proporre una lettura *postmoderna* della prassi gramsciana, sciolta nelle trame infinite della contingenza e di una relazionalità sociale costantemente rinnovantesi e in divenire, cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Derive e approdi, Roma 2009.)). Ma anche i suoi *Quaderni del carcere* non sono giunti a mettere a fuoco la pervasività e la tendenza a farsi totalità sociale della produzione di capitale, né la riduzione ad apparenza che una società di merci fa della libera individualità, svuotandola quanto ad autonomia e interiorità e riducendola, invece, a contenitore di funzioni di mera recezione.

Ma a muovere dalla ridefinizione e complicazione dei concetti di libertà e società, di cui s'è appena detto, le scienze psicoanalitiche ci insegnano, nel progresso di questa nuova e fondamentale acquisizione antropologica, che il dialogo tra mente e corpo – quella *descensio ad inferos* – non è per nulla facile che si accenda in una mente debole e gracile, esposta a un'esperienza limitata con il proprio mondo-ambiente: ovvero, aggiungerei noi, in una *mente subalterna*, con una generalizzazione di senso che ci fa uscire ovviamente dal confine di uno spazio specificamente psiconalatico. Per dire cioè che è assai difficile che quella liberalità rispetto al proprio mondo interiore possa accendersi in una mente fin dall'origine consegnata all'angustia del proprio esperire e, di conseguenza, all'accoglimento delle identificazioni e interiorizzazioni più superficialmente gruppali e collettive.

Quello che voglio intendere è che, se individualizzazione significa riconoscimento come capacità di riconoscersi, – di *sentire il proprio sentire*, attingendo di lì il senso e la

costruzione del più proprio progetto di vita – il riconoscersi rimanda, a sua volta, alla necessità del riconoscimento come *essere riconosciuto*. E ciò significa che insieme alla *Critica della Ragion pura* come compresenza eterogenea ed armonica di più facoltà abbiamo necessità di far ricorso alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e alla sua teorizzazione dell'identità di un Io, di una autocoscienza che viene a prodursi solo attraverso l'essere riconosciuta da un'altra autocoscienza. Abbiamo bisogno cioè, oltre alla sintesi trascendentale di Kant, della sintesi dialettica di Hegel per riuscire a comprendere che un "Io penso" si può costituire solo attraverso "un altro Io penso" e che dunque un'individualizzazione, sull'asse verticale, della soggettività può avvenire solo attraverso una socializzazione che, sul piano orizzontale di costituzione di quella stessa soggettività, la aiuti a riconoscersi e a proporsi come individualità unica e irripetibile.

Nella psicoanalisi freudiana di terza generazione W. Bion ha teorizzato la necessità di una *mente al quadrato* perché possa nascere una mente capace dell'ascolto e dell'intesa con le proprie emozioni. Così, collocando l'*intersoggettività* nel cuore della *infrasoggettività*, egli ci ha detto che una mente ad un livello ancora gracile di formazione può essere invasa facilmente e sedotta dalla propria emotività a meno che un'altra mente più formata e matura della sua accolga dentro di sé le sue emozioni, le riconosca e le restituisca moderate e tollerabili alla prima mente. Visto appunto che il fine della formazione di una soggettività è quello di generare una individualità che non abbia, per così dire, *paura di rimanere sola con se stessa* (A mio avviso è l'esclusione della verticalità intrapsichica e della socialità interiore propria dell'essere umano che impedisce di accogliere e di utilizzare ogni teorizzazione del cosiddetto "transindividuale", su cui ha scritto e tematizzato negli ultimi anni soprattutto E. Balibar (cfr. E. Balibar – V. Morfino, *IL TRANSINDIVIDUALE, Soggetti, Relazioni, Mutazione*, Mimesis, Milano-Udine

2014). *Transindividuale, general intellect, intelletto comune, individuo sociale, moltitudine, linguaggio come funzione comunitaria della specie*, a me sembra che siano tutte coniugazioni ed esaltazioni di un'antropologia univoca e monca che non si impegna nel voler dar conto dell'individualità e dell'unicità dell'essere umano. V'è una dimensione dell' *interiorità* di ciascuno – a muovere dal materialismo biologico del corpo pulsionale ed emozionale – che non può essere sciolta e risolta nella relazionalità storico-sociale e tanto meno nel linguaggio. Ma dire ciò significa proporre un materialismo che è al di là del materialismo storico e che ha a che fare con un doppio e distinto concetto di alterità: *l'altro fuori di me* (o socialità esterna) e *l'altro dentro di me* (o socialità interna). A meno di non rivolgersi alla rilettura, compiuta da G. Simondon, in chiave schellinghiana dell'Uno di Parmenide-Melisso inteso come ricchezza inesauribile del "Poter-Essere" e derivarne, non si sa in quale modo e con quale legittimità e coerenza di passaggi, la molteplicità delle individualità particolari.)).

Io credo che una nuova formulazione della politica, nel senso elevato del termine o, se si vuole, nel significato più classico e originario del termine, come *politèia*, come partecipazione del cittadino, debba paradossalmente partire proprio da questo incrocio tra asse verticale e asse orizzontale di costituzione della soggettività. E riuscire a proporsi come complesso, esteso all'intera articolazione sociale, di *pratiche e istituzioni del riconoscimento*. Dove cioè possano aver luogo forme comunitarie di vita in cui socializzazione e individuazione possano incontrarsi e crescere insieme, anziché escludersi ed opporsi reciprocamente, come è accaduto in genere finora. Per avanzare, appunto, una *politica del riconoscimento* contro una *politica della rappresentanza*, che ormai ha visto estenuati e svuotati di senso i suoi valori e significati, visto che la *rappresentanza* si è trasformata in *rappresentazione*: messa in scena cioè, illudente e

ingannevole, di un consenso democratico, di una legittimazione dei più, ad una gestione sempre più autoritaria ed oligarchica del potere politico-amministrativo.

Da tale punto di vista – dello scarto cioè tra paradigma del riconoscimento e paradigma della rappresentanza – io credo si possa considerare ormai esauriti, almeno quanto a implicazione di un futuro possibile, l'istituto e la funzione del partito politico. Perché, se è certamente oggi assai difficile pensare a istituzioni e modalità nuove della rappresentanza politica, è per altro indubitabile, a mio avviso, che, venuta meno ogni possibilità ideale, culturale, sociale ed economica di trasformazione della società del capitale, i partiti politici sono divenuti solo segmenti concorrenziali di una politica concepita come *governance*: cioè come imposizione giuridico-legislativa, la più possibile rapida ed efficace, di un liberismo e di un automatismo economico che hanno ormai a diffondersi, senza più limite alcuno, in tutti i campi, sociali e individuali, del vivere contemporaneo. Del resto il partito politico del '900, se è stato, soprattutto nelle formazioni a ispirazioni comunista, un vettore fondamentale di alfabetizzazione e di organizzazione culturale-politica, lo è stato sempre nel verso autoritario della dominanza di un ceto intellettuale-burocratico nei confronti di una base di massa: nel senso di una pratica del riconoscimento unilaterale che dal vertice procedeva verso il basso senza un movimento reciproco di direzione opposta e di pari rilevanza.

Con la funzione storica del partito ciò che viene meno è anche la rappresentazione paternalistica che appunto da padre a figlio ha connotato la rappresentazione del nesso tra partito e classe, per la quale la classe è sempre stata vista come la positività dell'*homo faber*, dei gruppi sociali produttori, capaci, per la dignità del loro fare, di bontà antropologica ed etica, ma con la necessità di essere guidati nell'emancipazione dalla loro minorità sociale. Oggi il tempo storico della egemonia a tutto tondo dell'economia e della

società del Capitale impone non una filosofia della forza e dell'esaltazione di presunte soggettività comuni e collettive (coniugate eventualmente come nuovo lavoratori della mente e delle tecnologie informatiche o, ma è lo stesso, come moltitudine pronta all'esodo o alle virtù raffinate dell'ozio e del non-fare). Impone piuttosto una *filosofia della povertà*, ovvero una filosofia della debolezza antropologica in cui oggi intristano masse di uomini e donne attraversate dall'astrazione del Capitale, che come accumulazione di ricchezza solo quantitativa e astratta penetra, informa e governa le loro vite. Abbiamo bisogno cioè di una filosofia del riconoscimento della miseria di vita in cui vive, non tanto l'essere umano escluso dal mondo del lavoro (per il quale è ovvio parlare di emarginazione e di miseria), quanto invece proprio l'essere umano che partecipa del mondo del lavoro: subordinato a pratiche di lavoro informatico, codificate e anaffettive, ma celebrate come conclusione della vecchia fatica fisica e inaugurazione di un lavoro liberato solo mentale e intellettuale. Come vuole invece la retorica del "comune", di un'ipotetica intellettualità collettiva e messa in rete, della presunta potenza già comunista dell'*homo faber*, che affetta e danneggia la visione dell'antropologia comunista, da quando Marx l'ha celebrata in quella sua visione schematica e semplificata della storia, definita "materialismo storico", e basata sull'*arcaica dialettica della contraddizione* tra un polo della storia, sempre positivo (appunto lo sviluppo delle *forze produttive*, dell'*homo faber*, nella dignità collettiva e comunitaria del suo fare) e un altro polo, sempre negativo, della storia, costituito dalla natura privata ed egoistica dei *rapporti di proprietà e di produzione*.

Lasciar cadere un *marxismo della forza*, un marxismo istituito sulla contraddizione, sulla valorizzazione presupposta dell'*homo faber* e della classe, è stato del resto – dispiace citarsi ma questa volta è indispensabile – il fine costante e strutturale della mia attività di ricerca da cinquant'anni a

questa parte. E ad essa rimando((Cfr. Traduzione e commento a K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983; *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Bulzoni, Roma 1987; *Un parricidio mancato, Hegel e il giovane Marx*, Boringhieri, Torino 2004; *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1803*, Pensa, Lecce 2010; *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.)), a chi volesse meglio intendere quanto a mio avviso leggere il tempo della modernità come il tempo dominato, non dalla classe, ma dal Capitale significhi, da un punto di vista filosofico e teoretico, lasciar cadere la struttura inutilizzabile, sul piano della realtà storica, delle leggi della presunta logica della contraddizione e comprendere, con l'aiuto (ahimè, va detto, per la difficoltà della sua comprensione) della *Logica hegeliana dell'Essenza*, cioè della logica del nesso di *Essenza e Apparenza*, quanto la struttura della modernità sia organizzata secondo l'accumulazione di una *soggettività astratta*, come quella del Capitale. E' una soggettività storica impersonale che svuota dall'interno le nostre vite ma che in pari tempo, proprio per questo svuotamento dall'interno del concreto ad opera dell'astratto, lascia loro un'apparenza, una pellicola di superficie, che ci autorizza e ci illude nel parlare di libertà, di soggettività e di democrazia. Ora, appunto, accogliere la fecondità di una filosofia della povertà e della miseria, di contro a una filosofia della storia fondata sulla forza dell'homo faber, significa a mio avviso svuotare il marxismo della violenza del paradigma della contraddizione e riconiugarlo secondo il paradigma dell'astrazione/svuotamento.

Ma come pensare forme e istituzioni del riconoscimento, come concepire azioni e pratiche che, mentre producono beni e servizi di cui tutti debbono partecipare, producano, contemporaneamente figure e forme di individualità in un cammino di individualizzazione?

Io credo abbandonando il terreno e il percorso dell'antropologia psicoanalitica che fin qui ci ha accompagnato e in pari tempo conservandolo: tentando di concepire forme nuove della società economica e civile in cui quell'ideale di cura personale si possa generalizzare coniugandosi fecondamente con i valori della tradizione democratica e socialista della cittadinanza quale luogo dell'universalità e dell'eguaglianza. Abbandonando cioè l'ambito della relazione a due proprio del rapporto e della terapia psicoanalitica per proporre il tema del *gruppo*, della *comunità di lavoro*, quale luogo possibile di un incontro tra la produzione e il riconoscimento di un *bene (di un prodotto, di un servizio) comune* e il riconoscimento, nell'orizzonte di tale bene comune, del *bene privato*, ovvero dei tempi emozionali ed esistenziali, delle motivazioni e delle passioni, del più proprio e incomparabile progetto di vita, proprio di ognuno. Visto che la pretesa di rilanciare oggi un progetto sociale e politico di emancipazione che *valorizzi i soli beni comuni* senza una sufficiente messa in valore di ciò che invece non è comune, di ciò che individualizza e differenzia, significa ripercorrere, a mio avviso, qualcosa di antico e sorpassato, appartenente a un'antropologia culturale della sinistra che non vuole riconoscere, e con ciò uscire, dalle sconfitte *epocali* del '900.

La proposta del gruppo o della comunità di lavoro, che qui avanza, vuole evitare l'esposizione del singolo a una socializzazione troppo universalizzante o astrattamente generica e nello stesso tempo impedire la dimensione simbiotica e gerarchizzante di un rapporto troppo ravvicinato a due. La proposta del gruppo vuole essere infatti la proposta di una comunità di *riconoscimento orizzontale* che impedisca la genesi di gerarchie verticali di relazione e di subordinazione proprio per accendere e consentire la *verticalizzazione individualizzante* d'ognuno.

Ecco perché , di nuovo, la proposta gramsciana del partito – come comunità di unificazione tra chi “‘sente’ ma non comprende né sa” e chi “sa, ma non comprende e specialmente non sente”((A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, I, pp. 451-452.))- appare ormai improponibile e storicamente superata. Perché è venuta meno, in primo luogo, la figura dell’intellettuale come preteso funzionario dell’universale capace di portare luce e sintesi al popolo subalterno, immerso nelle prassi lavorative e conseguentemente privo di ogni strumentazione concettuale e culturale. Con la rivoluzione informatica e con il passaggio epocale della forza-lavoro da erogatrice di lavoro manuale a erogatrice di lavoro mentale che lavora, anziché su oggetti materiali, su contenuti alfa-numeric, la figura dell’usufruttore dell’intelletto ormai viene generalizzata. Ma solo per costituire una sorta di intellettualità collettiva, per definizione incapace di egemonia e di capacità di emancipazione, perché, a ben vedere, è forza lavoro mentale formata e disciplinata ad attitudini essenzialmente linguistico-comunicative-calcolanti e prive di una relazione di senso con il proprio corpo emozionale.

Se il fordismo ha significato, parlando schematicamente, messa a lavoro di un *corpo senza mente*, la nuova tipologia dell’accumulazione flessibile di capitale e la tecnologia informatica significano la messa a lavoro di una *mente senza corpo*, ossia di una mente che prende i suoi significati dai programmi e dalle schede di lavoro precodificate nella mente artificiale deposta al suo esterno anziché dal corpo emozionale posto al suo interno. Per dire cioè che la tecnologia informatica in un contesto di accumulazione capitalistica produce, almeno a mio parere, una soggettività fondamentalmente astratta e autoingannata in se medesima per quanto concerne la messa in valore delle sue attitudini più personali e creative.

L’egemonia dell’antropologia capitalista sull’antropologia



comunista si è sempre realizzata, del resto, attraverso una messa in valore e un'attenzione molto maggiore al tema del soggettivo e dell'individuale rispetto al collettivo e al pubblico-statuale. Non importa che tale messa in valore sia stata di fondo nella storia della società borghese e capitalistica solo apparente e che si sia venuta riducendo sempre di più nel nostro mondo contemporaneo ad una *silhouette* riempita dal volere e dall'agire di altri. Perché proprio in ciò consiste il cuore del processo egemonico: nel dare valore, cioè, e nel mettere in scena autonomia e libertà d'azione come attributi e facoltà di un soggetto individuale *proprio nel medesimo tempo* in cui, alle spalle, tutto ciò gli viene sottratto e negato. Nel dar vita, ossia, a un *nesso dialettico di opposti*, che, invece della dissoluzione della soggettività pretesa da strutturalismo e poststrutturalismo francesi, richiede ancora, come dicevo, la vecchia lezione del nesso hegeliano di apparenza ed essenza, di *Schein* e *Wesen*, riletti alla luce marxiana di una dialettica tra un mondo concreto di cose ed esseri umani ed un mondo di ricchezza astratta e quantitativo-accumulativa.

Le libertà del mercato economico e le libertà della democrazia politica sono luoghi indispensabili cui la società dello sfruttamento di classe non può rinunciare, pena la rinuncia alla sua legittimazione e alla sua riproduzione. Ma appunto io credo non nel verso della *metastruttura* e di una sfera della contrattualità in qualche modo esterna ed autonoma rispetto al capitale di cui ci parla da molti anni Jacques Bidet ((J. Bidet ha da sempre proposto (ma cfr. soprattutto «Il Capitale». *Spiegazione e ricostruzione*, tr. It. a cura di E. Piromalli. manifestolibri, Roma 2004) un'interpretazione della storia della modernità come caratterizzata, accanto all'indubitabile centralità della *struttura* capitalistica e del mercato, da una sostanziale autonomia della sfera giuridico-politica, definita come *metastruttura*, che comprende tutti luoghi dell'organizzazione della vita sociale, in cui obiettivi e modalità dell'organizzazione sono fissati e

ripartiti, in qualche modo, di comune accordo. La metastruttura cioè implicherebbe la costituzione di un universo di valori ed obblighi, di fini e di ripartizioni di compiti, che rimanderebbe a un carattere *in ultima istanza* discorsivo, socialmente condiviso e, nella sua democraticità discorsiva, autonomo da una presupposta divisione ed opposizione di classe. Mi sembra che nella cornice di tale opzione ideale si sia mossa anche la riflessione su Marx di S. Petrucciani almeno a partire dal testo del 1995, *Marx al tramonto del secolo*, (manifestolibri). Chi scrive invece ha sempre pensato, in concordanza su questo tema con alcuni autori francofortesi, che la modernità non vada letta secondo i due ambiti distinti e in qualche modo autonomi dell'economico e del politico – come pure vuole la storiografia e la sociologia più diffusa del moderno – quanto invece secondo la *disposizione intrinsecamente totalitaria del capitale* a costituirsi, per la sua natura di astrazione in processo, come unico soggetto dominante della modernità: che certo non azzerava lo statale-politico ma lo rende, soprattutto in termini simbolico-culturali e dunque ovviamente anche relazionali-giuridici, funzionale alla sua riproduzione.)), bensì nel verso di uno specchio indispensabile alla società borghese per riconoscersi e occultarsi nello stesso tempo.

A mio parere il fondamento dell'autonomia individuale in una società a totalizzazione mercantile e capitalistica non può che essere materialistico, agito cioè dalle necessità del capitale, ma tale da apparire come generato invece da una codificazione giuridica di diritto economico e di diritto politico fondata sul valore originario della persona. Per dire insomma che la messa in valore del capitale non può che compiersi attraverso la messa in valore della persona e della sua riduzione nello stesso tempo ad autonomia amministrata((Cfr. A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individuazione*, in «postfilosofie», anno1, n. 1, 2005, pp. 27-44.)).

Del resto già il soggetto consumatore, inaugurato agli inizi del '900 dagli alti salari di H. Ford in compenso del lavoro a catena, significava una valorizzazione di iniziativa personale di consumo apparentemente libera e dotata, sempre in sede di apparenza, di un forte potere, per dirla nel linguaggio della filosofia analitica oggi dominante, di "agency".

Ecco perché, per concludere, una ripresa del discorso emancipativo, che si faccia più agile tesaurizzando le indicazioni più feconde dei movimenti e dei conflitti della seconda metà del Novecento, deve tornare a pensare e ad agire sul nesso, ormai cruciale, di individuazione e socializzazione, per provare a concepire una pratica della soggettività più egemonica ed emozionalmente assai più ricca, di quella fantasmatica ma pur sempre dominante della soggettività capitalistica. Insomma per provare a trasformare la sede dell'apparenza nella sede di una possibile verità, muovendo dall'assunto che il mito della libertà soggettiva appena si confronta con la realtà della società totalitaria in cui sempre più viviamo si frantuma e va in polvere, a motivo dei meccanismi ormai sempre più invasivi di negazione e cancellazione dell'interiorità, della differenza.

Oggi l'unico spazio possibile per una ripresa dell'utopia sta nella capacità d'inserirsi tra il sistema della totalizzazione capitalistica della vita, che ci pervade da ogni dove, e l'ombra di individualità e di autonomia che tale totalità non può che necessariamente evocare: provandosi a rompersi il cervello e il cuore nel pensare come sia possibile tradurre quel fantasma in un principio di realtà.

In tale senso si potrebbe pensare che, di contro all'attuale produzione di un'intellettualità diffusa e povera d'interiorità, tutta obbligata dall'informazione-comunicazione che proviene dall'esterno, non si possa che proporre l'utopia di *comunità e istituzioni del riconoscimento*. Provandosi a concepire, *ad esempio*, il possibile uso di una terapia comunitaria del riconoscimento, strutturata secondo

socializzazione individualizzante, in quella filiera dell'istruzione pubblica, nei suoi vari gradi, che nell'ultimo trentennio è stato, accanto al mondo del lavoro, il luogo sociale per eccellenza da svuotare di profondità di contenuto, e dove lo studente da cittadino in formazione è divenuto *utente* di un sistema di debiti e crediti ed è stato sempre più inserito in un sistema automatizzato di valutazione basato sulla prestazione individuale.

In tale ambito, ad esempio, la messa in valore di un "gruppo classe" che formasse una comunità di accoglienza delle differenze al suo interno e facesse valere la sua forza di gruppo contro il mondo degli adulti e contro le gerarchie verticali cui quel mondo omologa a sé una gioventù in formazione potrebbe essere la prima di una serie di mosse di pura utopia contro *la produzione capitalistica di soggettività*.

Qualsiasi ipotesi di trasformazione sociale oggi, dunque, non può che pensare di coniugare insieme socializzazione e individuazione. Ossia pensare a un qualsivoglia modo di produrre bene, servizi, cultura in cui il fine di non entrare in contraddizione con i bisogni e gli interessi dell'intero genere umano sia raggiunto con una contemporanea produzione di soggettività, che provi a realizzare se stessa *con il grado più basso possibile di repressione della propria interiorità*. E dire interiorità, si torna a dire, significa riferirsi a una dimensione che non è tutta risolvibile nella storia e nei rapporti sociali: significa riferirsi a una storia biologica che appartiene specificamente a ogni individuo in quanto tale e che lo identifica come unicità incomparabile. E' appunto tale dimensione e valorizzazione dell'individuale che oggi deve essere rimessa in gioco in una coniugazione coerente e non repressiva con quella della socialità e degli interessi più generali.

La proposta del gruppo o della comunità di riconoscimento, in qualsiasi ambito possibile, attraverso l'assunzione di

obiettivi comuni ma perseguiti da ciascuno secondo la progettualità del più proprio e personale progetto di vita, vorrebbe evitare l'esposizione del singolo a una socializzazione troppo universalizzante o astrattamente generica – vuole evitare cioè la riduzione dell'individuo a concetto – e impedire nello stesso tempo la dimensione simbiotica e gerarchizzante di un rapporto troppo ravvicinato a due. Vorrebbe evitare cioè la retorica del comunismo, come trionfo della solidarietà sul desiderio individuale, e, insieme, la retorica del cristianesimo, come pretesa dell'amore di risolvere i problemi sociali. Vorrebbe essere la proposta di una comunità di *riconoscimento orizzontale* che, in tanto impedisce la genesi di gerarchie verticali di relazione e di subordinazione, proprio in quanto riesce ad accendere e consentire la *verticalizzazione individualizzante* d'ognuno.

Ma questi scarsissimi accenni di un tempo avvenire non possono che essere, essi stessi, fantasmatici e di ben povera autorevolezza. Eppure il tempo storico che stiamo vivendo, a mio avviso, per ora non consente altro.

La forza di svuotamento del concreto da parte dell'astratto capitalistico, con le rappresentazioni e le compensazioni fallaci e ingannevoli di superficie che genera, sarà egemone ancora per molti anni, certo per decenni. C'è ancora mezza Asia e quasi l'intera Africa da conquistare al mondo delle merci e alla violenza progressista del capitale. E, come diceva il vecchio Marx, una formazione economico-sociale non tramonta fin quando non ha esaurito spazi e risorse da sfruttare e utilizzare. A ciò si aggiunga che nel nostro paese il disprezzo e la paura, che il marxismo comunista tradizionale ha mostrato fin dall'inizio negli anni '60 e '70 verso culture, certo anche confuse ed estremistiche, dell'individuazione, ha condotto a un definitivo sterimento di una tradizione comunista monoculturale, caratterizzata da un'antropologia del solo egualitarismo ed ha consentito, nello stesso tempo, al suo gruppo dirigente di passare dallo

stalinismo democratico alla coltivazione più esasperata e feroce del liberismo: con un entusiasmo di neofiti che, attraverso riforme distruttive del mondo del lavoro e della scuola-Università, hanno condotto all'attuale miseria antropologica, culturale e civile.

Dunque il tempo del prossimo futuro non potrà che essere il tempo barbarico del Capitale, con la scissione dell'umanità in una superborghesia sovranazionale, unificata quanto a stili di vita e livelli raffinati di consumo, e la stragrande maggioranza degli esseri umani condannati a consumi dequalificati di massa e alla dilatazione sempre più invasiva del tempo di lavoro.

In questa weberiana gabbia d'acciaio, in questo rinnovato medioevo del superficializzarsi del mondo e dell'isterilirsi delle interiorità, rimarranno possibili, come luoghi dell'autenticità e dell'alternativa esemplare, solo i "conventi" laici, quali occasioni possibili del *cum-venio*, del *convenire* e *convivere* insieme. Dove comunità locali e parziali di un'umanità avvenire potranno, forse, provare a coniugare, con l'aiuto di una rinnovata filosofia e di più approfondite scienze umane, nuove possibilità della relazione umana e dell'individuazione umana.

Cioè a praticare un *comunismo dionisiaco*, che, sappia ben tenere in una mano, non l'antropologia, ma la scienza del *Capitale* di Karl Marx, e nell'altra tutto ciò che nella mente di quell'uomo di genio, ma pieno di ambivalenze e di contraddizioni, come avviene per ciascun di noi, non poteva aver luogo.