



## "Globalizzazione": una questione astratta, ma non troppo. di Roberto Finelli



Il saggio è stato pubblicato nel numero 3 dell'Annuario del Centro Studi "Franco Fortini" di Siena

### 1. Un possibile autofraintendimento.

Tutti coloro che partecipano del pensiero oggi dominante hanno un segno indistinguibile di riconoscimento: l'amore per i grandi cicli della filosofia della storia e la passione per la conclusività delle epoche.

Globalizzazione, post-fordismo e fine del lavoro dal lato dell'economia, postmoderno e fine delle ideologie, ermeneutica e pensiero debole, dal lato della filosofia: costituiscono la coppia concettuale, il cui uso apre le porte all'accettazione nella *koiné* del sapere riconosciuto. Il principio *a quo* è che sia concluso un tempo storico, una forma di civiltà, e che se ne sia aperta un'altra, certo ancora embrionale, ma già discontinua e nuova rispetto alla precedente. La corsa dei più verso questo nuovo "futuro del post" è di passo veloce e senza perplessità, come vuole di norma uno scavallamento epocale. Ma c'è chi si attarda sulla via di questa accelerazione temporale e si perde in dei pensieri che vanno nel verso paradossale e controcorrente, per dirla con quel grande teorico e clinico della psicoanalisi che fu W. Bion, di una "memoria del futuro"<sup>[1]</sup>. Le considerazioni che seguono rientrano in tale pensiero del ritardo e della regressione.

Una memoria del futuro attua in genere un rovesciamento della linea del tempo. Anche la nostra memoria inverte il tempo ma aggiunge a tale inversione quel tipo peculiare di rovesciamento che è l'*autofraintendimento*, cioè la coscienza rovesciata e distorta che un soggetto propone della sua più vera identità. E l'*autofraintendimento* in questione è quello messo in atto nientedimeno che da Karl Marx.

I grandi pensatori, che scoprono territori nuovi, hanno spesso, come si sa, una coscienza contraddittoria della loro originalità e si trovano a spiegare il nuovo secondo un linguaggio ancora inadeguato, che appartiene al vecchio. Il caso più celebre è probabilmente quello di Freud che ha sempre voluto ricondurre e legittimare la sua scoperta dell'inconscio con i parametri della scienza classica, deterministica e quantitativa, della natura, mentre la sua opera teorica e clinica apriva un'ambito dell'esperienza umana per nulla riducibile a canoni quantitativo-deterministici<sup>[2]</sup>. La stessa cosa, a mio avviso, è accaduta con Marx. Questi con il *Capitale* ha scoperto operare per la prima volta nella storia dell'umanità un soggetto sociale *non antropomorfo* costituito da una ricchezza astratta, di natura solo quantitativa, il cui fine è solo quello di accumulare la propria quantità, asservendo a tale scopo l'intero mondo dell'esistenza concreta e qualitativa. Ha scoperto cioè che l'essenza del capitale consiste in una connessione obbligata di passaggi e di figure, la cui intima necessità non dipende dalla scelta e dalla volontà degli esseri umani (quale che sia l'ambito produttivo e mercantile in cui il singolo capitalista sceglie di operare) ma appunto dal carattere astratto e impersonale della ricchezza in questione, la cui natura solo quantitativa non può che imporre all'intero processo, perché abbia un senso, l'obbligo della propria crescita; con l'assimilazione di tutto ciò che di tale processo entra a far parte della sua logica di crescita della *quantità* e di estenuazione della *qualità*.

Solo che il Marx della maturità ha sempre frainteso e occultato, in primo luogo a se stesso, la scoperta di questa paradossale *astrazione reale* attraverso il linguaggio umanistico e antropologico della sua opera giovanile. Si può dire infatti, al di là di rotture epistemologiche troppo pesantemente strutturalistiche e logicistiche alla Althusser, che vi siano essenzialmente due Marx: il

Marx dell'alienazione e della contraddizione e il Marx dell'astrazione reale. Il primo parte da quella che oggi si chiamerebbe una metafisica del soggetto, cioè dalla centralità di senso attribuita nell'ambito della natura e della storia all'uomo produttore, che con la sua prassi (lavoro) sarebbe potenziale e incondizionato dominatore della natura e della storia e che invece per divisioni intestine al genere umano (divisione in classi) aliena la sua produttività in relazioni sociali che lo espropriano e lo limitano. Questo è il Marx che teorizza come legge fondamentale della storia quella della contraddizione tra sviluppo delle forze produttive e rapporti sociali di produzione, ossia che vede come filo rosso di continuità tra le varie epoche storiche l'accumulazione delle tecniche e delle capacità produttive dell'essere umano, laddove i rapporti di proprietà e le forme giuridico-istituzionali che ne derivano sarebbero solo sovrastrutture, destinate alla decadenza e al superamento ogni volta che da forme favorevoli e liberatorie dello sviluppo produttivo se ne fanno invece ostacolo e impedimento. È il Marx cioè che muove dalla bontà dell'*homo faber*, presupposto come soggetto così incondizionatamente ricco e pieno di valore che il suo svuotamento e la sua repressione (alienazione) non potranno che essere temporanei, non essendo né tollerabile né concepibile una mortificazione permanente di un principio così fondamentale di generazione e di produzione di vita. E da questo Marx è derivato il marxismo che, rinunciando a un'analisi realmente critica della tecnologia e dei processi di lavoro, ha sempre valorizzato la dimensione operosa e prometeica del lavoratore: il marxismo della sostanziale accettazione del modello di produzione e consumo imposto dallo sviluppo capitalistico, così come della fede negli automatismi della storia e nel necessario risolversi in positivo, a partire dalla potenza di quel soggetto presupposto, dei conflitti e delle contraddizioni.

L'altro Marx è quello delle opere della maturità, il quale, attraverso il *Capitale*, rende principio e oggetto del suo indagare, non un soggetto umanistico e la sua vicenda di alienazione-riappropriazione, ma il costruirsi a totalità sociale di una ricchezza astratta come quella del capitale e della sua inesauribile accumulazione[3]. Il Marx cioè che rende tema prioritario del suo discorso il modo in cui nel tempo moderno una ricchezza astratta diventa il soggetto della riproduzione sociale complessiva, subordinando alla logica quantitativa e impersonale della sua crescita l'intero mondo dei valori d'uso e delle concrete soggettività umane. È il Marx che fa categoria centrale della sua analisi non il *lavoro* ma l'*uso della forza-lavoro* e si trova, attraverso il concetto di sussunzione reale e lo studio delle trasformazioni tecnologiche legate al concetto di plusvalore relativo, a porre le basi per una teoria della macchina non come cosa (di cui basterebbe cambiare l'uso per trovarsi in una nuova forma di società) bensì come sistema macchina-forza-lavoro che vede sempre indissolubilmente connesse tipologia dell'automatismo meccanico e tipologia dell'erogazione di lavoro vivo. Da questo Marx è derivato il marxismo che, rinunciando a una visione positivista e neutrale delle forze produttive, ha visto la produzione capitalistica svolgersi, durante le varie tappe della sua storia, secondo la varietà dei sistemi uomo-macchina e in cui ciò che è in gioco è sempre l'erogazione di lavoro astratto, cioè di lavoro ad alto grado di regolarità e di codificazione e come tale sostanza adeguata della ricchezza astratta del capitale. È il marxismo appunto di una sociologia critica che indaga i sistemi macchine-forza-lavoro non secondo la categoria antropomorfa di divisione del lavoro - cui molto indulge lo stesso Marx e che torna a proporre una concezione della tecnologia come progressivo svuotamento e appropriazione da parte delle macchine di capacità e funzioni del soggetto umano[4] - bensì secondo i vari salti nell'organizzazione del processo di lavoro cui il capitale è costretto, oltre che dalla concorrenza esterna con gli altri capitali, da quella concorrenza decisiva interna che è il confronto con la forza-lavoro, al fine di ottenere erogazione di lavoro vivo a bassissima individuazione soggettivo-concreta e a forte normatività astratta. Quest'ultimo Marx va estrapolato e sottratto dalla curvatura umanistica del primo. Soprattutto va dedotto dalla logica oggettiva dell'argomentazione messa in campo nei *Grundrisse* e nel *Capitale* e non, come si diceva, dalla consapevolezza soggettiva e riflessa che lo stesso Marx della maturità mostra possederne, secondo modalità assai prossime e continue alle tesi dell'umanesimo giovanile.

## 2. Un'astrazione piena di realtà

Tale nodo, dell'intreccio tra marxismo del soggetto e marxismo dell'astrazione, è chiaramente di ambito teorico-filosofico, rimanda a letture dei testi di Marx, interpretazioni, dibattiti, è una questione insomma di pertinenza dei chierici. Ma il fatto sorprendente è che negli ultimi anni, diciamo un trentennio, tale problema è passato dalla *teoria* alla *prassi*; che cioè lentamente ma progressivamente si sia trasformato in un termine della nostra realtà esistenziale, in una questione di cui decide, prima che il sapere del teorico, la qualità psicologica ed emotiva del nostro vivere, il senso della vita di tutti. E la nostra esperienza quotidiana ci viene dicendo che il Marx dell'astrazione reale, il Marx che mette a tema la legge dell'accumulazione capitalistica e della sua tendenziale onnipervasività quale principio costituzionale della società contemporanea, sta diventando sempre più *praticamente vero* - sempre più confermato dalla realtà delle cose - rispetto al Marx celebrativo della soggettività delle classi lavoratrici come fattore alla fin fine irriducibile e incoercibile della creatività storica. Infatti, con una riflessione limitata, ma solo in prima battuta, ai paesi di capitalismo avanzato, una sintesi economica e socio-antropologica della storia dell'ultimo trentennio potrebbe essere trovata nella formula dello *svuotamento del concreto da parte dell'astratto*. Nella tesi cioè che caratteristica dominante della vita collettiva e individuale delle società avanzate sia l'estensione orizzontale e verticale del valore di scambio rispetto al valore d'uso o, per dir meglio, del *mondo 1* rispetto al *mondo 2*, se intendiamo con *mondo 1* il mondo del valore e della sua logica quantitativa e con *mondo 2* il mondo qualitativo della coerenza o meno tra bisogni umani e valori d'uso adeguati al loro soddisfacimento. Senza tacere il riferimento obbligato, quanto al dualismo dei mondi qui introdotto e alle logiche eterogenee che li connotano, a quella *Scienza della logica* di Hegel, che Marx afferma di aver utilmente riletto per la stesura del *Capitale*. Giacché solo Hegel è stato capace di concepire come sia possibile l'organizzarsi di un mondo sul principio della quantità pura: su un tipo di realtà ossia che per definizione non coincide mai con sé ma "s'invia", per dirla con le parole di Hegel, costantemente "al di là di sé", alla ricerca di un limite, il quale di nuovo si toglie via, rimandandosi a un limite più lontano, e così via all'infinito. Solo Hegel cioè ha distinto ontologicamente attraverso la *Logica della quantità* un modo *impersonale-quantitativo* da un modo *soggettivo-qualitativo* di organizzarsi della realtà; il primo istituito su un soggetto la cui natura consiste solo nell'aumentarsi o nel diminuirsi, nel diventare costantemente un altro da sé e che è dunque la massima exteriorità rispetto a se stesso; il secondo costituito da ciò che attraverso il rapporto con l'alterità per Hegel è propriamente un soggetto, ossia ciò che nel rapporto con l'altro non si perde in un processo di cattiva infinità bensì si arricchisce mantenendosi e riproducendosi in se stesso.

Marx ha colto, sia pure implicitamente e senza farne oggetto esplicito di riflessioni epistemologiche[5], che il *Capitale* è un soggetto di natura essenzialmente impersonale, la cui logica impone una metodologia obbligata e universale di comportamento, che non dipende dalle concrete scelte produttive dei singoli capitalisti e tanto meno dalla priorità dei bisogni di vita dei singoli esseri umani. La storia contemporanea è l'esplicitazione *in re* di questo assunto, in quanto dimostrazione che un soggetto non antropomorfo e inintenzionale s'è collocato sempre più nel cuore del mondo della vita dei soggetti antropomorfi e intenzionali.

Ma se questo è vero, quali sono le conseguenze che ne derivano? Quali sono gli effetti di vita di un soggetto della storia e della società, che paradossalmente è costituito da una mera quantità: una quantità talmente astratta dal mondo delle qualità che le uniche differenze qualitative che hanno senso per essa sono quelle appunto quantitative, della sua crescita o della sua diminuzione?

La tesi che un'astrazione possa generare, costruire e organizzare realtà poteva nascere solo all'interno del nesso tormentato ma proficuo che stringe Marx ad Hegel. Altrimenti che un alcunché di *astratto* sia contemporaneamente *reale* è qualcosa di inconcepibile, in particolare per la cultura anglosassone e il suo orizzonte irriducibilmente empiristico, fino alla sua odierna versione analitico-linguistica. E questo perché un'astrazione reale, cioè oggettiva e non solo mentale-soggettiva qual'è ad es. l'astrazione-generalizzazione logica, non è qualcosa di *empirico*, di *esperibile*: non è oggetto dei sensi. Un astratto non è il concreto, e come tale non è percepibile: non è termine del vedere, del sentire, del toccare e così via. L'operare reale di un soggetto astratto, questo è il punto decisivo della questione, può essere esperito solo indirettamente, solo attraverso gli effetti di trasformazione che

induce nel mondo del concreto, sia dal lato delle cose che da quello degli esseri umani. La scoperta dell'astrazione reale come soggetto della storia economica e sociale degli esseri umani presenta dunque sorprendenti analogie con la scoperta freudiana dell'inconscio. Entrambi non si palesano direttamente ma solo indirettamente, attraverso una determinata sintomatologia.

Spostamento (*Verschiebung*) e condensazione (*Verdichtung*), com'è noto, sono per Freud i due processi più tipici di funzionamento dell'inconscio secondo la modalità più arcaica e primaria di pensare della mente. Essi costituiscono due cardini dell'intera metapsicologia freudiana, e di essi si può avere esperienza solo attraverso le rappresentazioni mentali che accedono alla coscienza e i sintomi psiconevrotici che accedono all'evidenza della somatizzazione. Il funzionamento più tipico dell'inconscio economico-sociale basato sulla produzione di capitale nella sua connessione con il mondo empirico-sensibile provo a definirlo, secondo quanto già prima anticipato, come lo *svuotamento* del concreto da parte dell'astratto. Dove per svuotamento intendo l'operare di due funzioni contemporaneamente: l'invasione, l'occupazione e la manipolazione del mondo del qualitativo da parte della logica economica dell'astratto e in pari tempo la messa in atto dell'occultamento e della dissimulazione di tutto ciò.

Lo svuotamento, operando una distruzione di contenuto qualitativo, conduce a una superficializzazione del mondo sensibile. E in tale estenuarsi del mondo dall'interiore all'esteriore giunge ad effetto un generale fenomeno di deformazione sensoriale e di ideologizzazione dell'esperire.

I due effetti dello svuotamento sono quanto mai preziosi per comprendere quanto sta accadendo con le nuove tecnologie e la nuova organizzazione dei processi di lavoro. Fine della grande fabbrica fordista e della produzione rigida mediante catena di montaggio, disseminazione sul territorio e autonomia flessibile dei diversi segmenti produttivi e soprattutto diffusione delle macchine informatiche con la messa in campo di un nuovo tipo di lavoro, da alcuni definito *cognitivo*, stanno diffondendo tra molti l'idea dell'introduzione di elementi liberatori nel mondo della produzione capitalistica. La tecnologia informatica, si dice, estingue tendenzialmente il lavoro manuale, con la sua rigida codificazione e ripetitività, e implica, per la natura dei suoi linguaggi e il suo modo di accumulare informazioni, un lavoro fondato sulla possibilità combinatoria della mente anziché sui movimenti del corpo e la loro continuità standardizzata. Con questo trascorrere nei processi di lavoro dal corpo alla mente finisce il moderno e inizia il postmoderno, si conclude un'antropologia della dipendenza connotata dalla fatica e dal confronto con il mondo materiale e s'inaugura un'antropologia creativa basata sull'uso dell'intelligenza e della conoscenza e sul confronto con un mondo di dati virtuali.

Ma chi indulge a questi teoremi sul carattere personalizzante e individualizzante del nuovo lavoro, sulla ripresa d'importanza del lavoro concreto e della capacità d'operare scelte sulle connessioni e le interdipendenze di segmenti, di unità produttive e di variazioni merceologiche che i nuovi sistemi produttivi del *just in time* mettono in campo, torna a rimuovere una teoria delle macchine quale sistema macchine-forza-lavoro e a cadere nel potente effetto feticistico che la macchina dell'informazione trascina con sé.

L'informazione in un processo di lavoro capitalisticamente organizzato non è mai solo *descrittiva* ma è sempre anche *prescrittiva*; implica cioè un codice di senso predeterminato che obbliga la forza-lavoro in questione a muoversi secondo un contesto di possibilità già definite e strutturate. La caratteristica fondamentale delle nuove tecnologie è quella di collocare una serie enorme d'informazioni al di fuori del cervello umano. Questa mente artificiale vale come ampliamento di memoria, a disposizione di un soggetto elaboratore e creativo, solo nel caso di attività private e ad alto contenuto di professionalità. Nel caso di processi lavorativi finalizzati alla produzione-circolazione di merci funziona come mente esterna che sistema e accumula le informazioni secondo un codice che implica contemporaneamente schede o disposizioni predeterminate di lavoro, ossia modalità flessibili ma predeterminate d'intervento e di risposta da parte della mente del lavoratore non manuale. Certo non è più il corpo e la segmentazione tayloristica dei suoi movimenti ad essere in questione ma l'anima, la capacità di scelta, la coscienza del nuovo lavoratore mentale, la sua intelligenza sia come comprensione globale-intuitiva che come attitudine logico-discorsiva. Ma

proprio tutto ciò che finora veniva definito come la caratteristica più personale e non omologabile del soggetto umano entra ora in un campo di fungibilità interagente ma subalterna con la macchina dell'informazione. La quale per suo verso, accumulando quantità d'informazioni alfa-numeriche sulla base del linguaggio binario, riproduce il mondo reale secondo la riduzione e la semplificazione di una *Gestalt*, di una forma che è prevalentemente quantitativo-linguistica: e che dunque pretende la cooperazione di una soggettività istituita più sulla valorizzazione astratto-calcolante del proprio essere che non sulla messa in gioco di tutte le altre componenti del proprio sé.

L'economia dell'informazione non va dunque letta secondo la classica dottrina marxiana del lavoro alienato, quale progressiva separazione di esecuzione e ideazione e quale dequalificazione di un lavoro perciò sempre più ridotto ad esecuzione di un progetto e di un comando altrui. La valorizzazione dei nuovi macchinari informatici richiede la valorizzazione proprio dell'opposto: della soggettività, della sua autonomia, di una sua maggiore qualificazione e ricchezza di conoscenze. Richiede quella flessibilità e mobilità del lavoratore, quella ricomposizione delle mansioni che nell'automatismo ininterrotto della fabbrica fordista e nel disciplinamento oggettivo della forza-lavoro che ne conseguiva era proprio il nemico costantemente da battere e da escludere. Valorizzazione della soggettività che peraltro ha potuto prendere anche la strada del toyotismo e della qualità totale, del lavoro cioè che giunge a prendere come oggetto se stesso, i suoi metodi, la sua organizzazione le sue insufficienze, per sortire da questa coscienza di sé e costante autoriflessività una maggiore intensità della propria prestazione. Ma dove appunto ciò che viene messo in gioco è un soggetto solo apparentemente autonomo e concreto, volontario e creativo, perché la sua pretesa individualità è invece l'esito di un processo di omologazione a competenze e forme del sapere già fortemente astratte e codificate o di innovazione-riflessione creativa su un ambito di lavoro già fortemente stereotipato.

L'effetto feticistico di fondo della nuova organizzazione capitalistica del lavoro è dunque che un lavoro essenzialmente astratto assume le parvenze di un lavoro individualizzato e concreto, che la natura sostanzialmente autoritaria e determinata del processo di lavoro prenda la forma di un'autorganizzazione, presuntivamente ricca di variazioni e sperimentabilità.

In una condizione non patologica e scissa dell'essere umano - qual è certo non quella vissuta dalla forza-lavoro messa in opera dal capitale - il senso del vivere e dell'agire è dato fondamentalmente da una relazione, in cui il *corporeo-emozionale*, compresente ma irriducibile al *mentale*, rappresenta la fonte mai esauribile dell'attività interpretativa ed elaborativa della mente: in una costituzione *verticale* del senso che s'integra con quella *orizzontale* derivante dal nesso del medesimo individuo con le altre soggettività[6]. Nel nuovo tipo di lavoro invece il sistema macchina informatica-forza-lavoro richiede una separazione radicale, opposta a quella del lavoro taylorista-fordista, della mente dal corpo: separazione che consegna la mente umana a una semantica decorporeizzata e anaffettiva. Del resto la sintassi del linguaggio informatico, costruita sulla logica binaria dell'alternanza tra il sì e il no, riproduce ed elabora il mondo della vita secondo una forma astratta, perché priva di contrasti e contraddizioni. *L'esclusione cioè del sì dal no*, che sta a basi della sintassi informatica, impedisce d'esprimere l'ambivalenza che strutturalmente connota l'esperienza emotiva e proprio per questo può essere principio di un mondo informatizzato il cui orizzonte è quello della certezza analitica, anziché quello dialettico e multiverso dell'esperienza concreta. L'astrazione del nuovo lavoro mentale è perciò quella di una mente la cui attenzione e cura, *astratta dal senso e dal fondamento della corporeità*, è tutta assorbita da un universo di immagini e simboli alfa-numeriche, attraverso la cui apparente neutralità ed oggettività si dispone il senso e il comando di un'organizzazione del processo produttivo volto, come sempre, alla valorizzazione.

L'astrazione reale del capitale svuota perciò di senso concreto la soggettività nel momento stesso che ne fa supposto principio di senso: e dunque lo svuotamento è, proprio nel suo stesso modo di realizzarsi, occultamento e dissimulazione di sé. Sulla scena rimangono così solo due attori: un nuovo lavoratore, la cui mente è predisposta a interiorizzare il comando eliminando ogni traccia esterna di costrizione, e una nuova macchina la cui natura linguistica ne farebbe per definizione un'alterità dialogica e collaborativa. Del resto per creare le condizioni di possibilità di questa scenografia non s'è esitato, soprattutto in Italia, prima con la collaborazione poi con la presa in

carico diretta da parte della "sinistra", all'opera di una progressiva e sistematica distruzione della scuola pubblica e di ogni orizzonte storicistico-umanistico della sua attività formativa. La nuova forza-lavoro *mentale* ha bisogno infatti di una formazione culturale di basso livello culturale storico-letterario-filosofico e di una maggiore esposizione pragmatico-linguistico-calcolante, come appunto vuole il modello educativo d'ispirazione anglo-americana.

### 3. *Un eccesso di visibilità.*

All'intensificazione della produzione di capitale, a una sempre maggiore produzione di astrazione reale, si accompagna dunque, per quanto ho provato a dire, un effetto di *invisibilità*: più propriamente un gioco di rovesciamento degli opposti, una dialettica di essenza ed apparenza, per la quale l'astrazione reale, proprio nel suo farsi sempre più presente e reale, non compare paradossalmente quale soggetto del processo economico, di cui appaiono invece come protagonisti macchine, lavori e saperi umani nella loro veste più liberatrice e meno vincolata alla fatica di quanto mai sia accaduto nella storia dell'umanità. E' una dissimulazione dell'astratto nel concreto che avviene attraverso una *sovradeterminazione* del concreto, attraverso l'assunzione cioè da parte del concreto di una dinamica, di un valore, di un attivismo che non nasce dal concreto ma che pure coincide con il suo apparire e il suo fare. E' il feticismo del concreto in *quanto invisibilità della mediazione*, delle relazioni che lo istituiscono, lo atteggiano e lo fanno muovere secondo modi determinati. E tale processo di svuotamento dell'interiore e d'intensificazione di visibilità dell'esteriore è, come s'è detto, tutto riconducibile alla natura dell'astrazione e alla sua intrinseca extrasensorialità e invisibilità.

Del resto lo svuotamento del concreto da parte dell'astratto e l'effetto simulacro[7] che ne consegue appartiene non solo alla sfera della produzione ma, sempre più, anche a quella del consumo. L'uscita da un'antropologia della sopravvivenza precaria, la moltiplicazione quantitativa delle merci e un'accessibilità ad esse sempre più diffusa s'accompagna ad un loro progressivo inaridimento qualitativo. Diventano insapori e senza contenuto: come i polli dalla carne di gomma, come le varie specie dei pesci unificate prima che dalla tavola di Linneo dal cibo chimico con cui vengono alimentati o come la frutta e la verdura, sottratte all'alternarsi delle stagioni e assegnata al tempo senza tempo della coltivazione in serra; come tutte le merci insomma destinate a un consumo di massa, il cui uso è, senza sapore e intensità di senso, solo ripetitivo, fungibile essenzialmente, non a garantire soddisfacimento e identità all'umanità che consuma ma alla ricchezza capitalistica che in esse s'incorpora e s'accumula. La sfera del consumo, di quell'ambito che una volta veniva definito ancora come il privato, sperimenta sempre di più la caduta dell'affetto, del gusto, dell'emozione sensibile, per cedere il luogo alla noia, all'insignificanza e all'indifferenza quantitativa, come il consumo di quelle *fictions* o *soap-opera* che rappresentano la quasi totalità delle trasmissioni televisive e che, nel loro disprezzo sempre più marcato di ogni principio di realtà e di ogni connessione verosimile di causa ed effetto ma pur nella loro brillantezza di superficie e nella loro apparente produzione di senso, testimoniano assai bene dell'apparenza senza contenuto del mondo delle merci. Perché le merci del consumo di massa, beni di quantità senza qualità, devono pur mantenere un colore, un'apparenza di superficie per colpire e sedurre quell'organo ideologico e ingannevole per eccellenza che è il nostro occhio, in quanto consumatori obbligati di massa. La frivola coloritura della forma delle merci s'accompagna dunque a un soggetto umano svuotato sempre più d'affettività e d'emozione e ciò quanto più i consumi di massa sembrano realizzare finalmente i principi egualitari e progressisti della democrazia.

Né a caso nelle periferie delle città, dove vive ormai la maggioranza della popolazione "di massa", il *centro storico* è stato sostituito dal *centro commerciale*, dove si passa la domenica e il tempo libero, dove si portano famiglie e figli, dove s'incontrano amici, in una comune identità di spettatori-consumatori, attratti dallo spettacolo delle merci e dai teatri della loro esposizione anziché dai luoghi del consumo estetico, relazionale e storico-civile della comunità.

Anche la sfera del consumo, con l'anaffettività e l'assenza di gusto che ormai la caratterizza, è dunque testimonianza della diffusione dell'astratto, del suo lavoro di svuotamento e insieme di

occultamento e dissimulazione. La *catastrofe*, più che dell'ambiente, *del valor d'uso* in quanto tale, con la scomparsa di ogni residuo di soggettività e di individualità differenziata che porta con sé, matura e si radicalizza infatti proprio attraverso una civiltà della celebrazione euforica del soggetto consumatore, della funzione determinante e variegata dei suoi gusti, della sua libertà di scelta, cui un mercato, non più rigido e massificato ma flessibile e personalizzato, deve adeguarsi se vuole essere produttivo e redditizio.

#### 4. *Un mondo fatto di linguaggio.*

Al fondo del postmoderno e delle sue pretese discontinuità epocali c'è dunque la continuità del moderno, anzi la sua più piena realizzazione, almeno per chi riconosca l'essenza del moderno nel darsi, progressivamente più autonomo e libero, dell'economia capitalistica. Ma porre come principio della società e delle mille esistenze individuali che la compongono un soggetto sempre più impersonale e latente significa anche provarsi a spiegare, a mio avviso, l'autorappresentazione, ossia l'immagine culturale e ideale, che la società "postmoderna" ha costruito di se stessa. La *catastrofe del valor d'uso*, lo svuotamento del concreto da parte dell'astratto e l'esteriorizzazione del mondo che ne deriva aiutano a comprendere infatti perché il pensiero "debole" costituisca oggi il senso comune della filosofia e perché tradizioni di pensiero storicamente assai diverse tra di loro si stiano sempre più riconoscendo nella tesi comune che principio generale della realtà - quello che in linguaggio filosofico spesso è stato definito come l'Essere- sia da intendere null'altro che come linguaggio[8]. Perché insomma "analitici" e "continentali", la filosofia cioè di matrice anglosassone e la filosofia di matrice tedesco-europea, denuncino ogni filosofia forte, con la sua pretesa di raggiungere supposti ordinamenti oggettivi della verità, come un pensiero intrinsecamente autoritario e si ritrovino in una concezione essenzialmente ermeneutica del conoscere, secondo cui la realtà è costituita da una rete d'atti linguistici la cui interpretazione, a sua volta linguistica, rimanda a un'indagine del senso sempre aperta e inesauribile.

Si può rispondere affermando che alla base del pensiero debole, e della sua rivendicazione, paradossalmente invece assai forte e monistica, della tesi che nulla vi sia d'extralinguistico, c'è il togliimento di ogni percezione e concezione della profondità: d'ogni distanza tra essenza ed apparenza (come voleva Hegel e con lui Marx), tra inconscio e conscio (come voleva Freud), tra significato e significante (come voleva Saussure). Ma è appunto la dimensione della profondità che abbiamo visto costituire ciò che strutturalmente la ricchezza astratta del capitale sottrae al mondo pervaso dalla sua produzione e dalla sua circolazione. A partire da un certo uso della *distanza* - e non del dualismo che rimanda invece alla metafisica e alla religione - si sono prodotte quelle profonde innovazioni teoriche che, con la dialettica, la psicoanalisi e la linguistica, hanno generato il lato più innovativo e avanzato della cultura moderna. Questi tre ambiti della cultura moderna in tanto si sono costituiti in quanto sono stati capaci di illuminare sfere fondamentali dell'esperienza umana, individuale e sociale, attraverso la stratificazione e la compresenza in essa di piani e logiche eterogenee dell'agire, del pensare e del significare. Vale a dire che il pensiero moderno più originale e maggiormente produttivo di conoscenza non è stato un pensiero forte, di soggetti e principi univoci, come pretende di dire il pensiero postmoderno. E' stato bensì un pensiero che, proprio perché ha rifiutato principi e fondamenti semplici, è stato capace di stringere l'eterogeneo, il multiverso che in genere produce e struttura l'esperienza umana: ma senza che si perdesse caoticamente nell'eterogeneo, anzi trovando le ragioni della sua forza proprio nell'intelligenza di trovare le regole di sintesi, di mediazione e di scambio che consentono la compresenza di due o più ambiti funzionali diversi. Non è forse un caso che la rivoluzione conoscitiva introdotta da Kant ha preso le mosse dal concetto di *sintesi*, come luogo della compostibilità degli eterogenei. Certo si può obiettare che considerazioni di tale natura sul fondamento del pensiero postmoderno siano di natura riduzionistica, del genere struttura-sosvrastruttura, laddove analisi più raffinate ed autonome dovrebbero svolgersi nell'ambito della storia delle idee. E questo è certamente vero. Basti pensare a ciò che ha significato nell'ambito del pensiero del '900 la pretesa di Lévi-Strauss di rifondare l'intero statuto delle scienze umane, riorganizzandolo attraverso la generalizzazione

dell'impianto strutturalistico della linguistica, o al carattere larvato ma insidiosamente teologico-religioso dell'operazione compiuta da J.Lacan sulla psicoanalisi con la celebrazione del linguaggio inteso come rivelazione dell'Altro e da Heidegger con la sua polemica antiumanistica e antisistenzialistica, che colloca nel dire originario del linguaggio la coalescenza di chiamata ed ascolto, di Essere ed Esserci.

Ma l'analogia che qui si è proposta tra lo scomparire dell'astrazione dietro la superficie del concreto e la visione della realtà come un universo simbolico e dematerializzato di segni ha un altro scopo, ben diverso da quello di un ritorno ad arcaiche strumentazioni concettuali come l'interpretazione della cultura secondo il rapporto di struttura e sovrastruttura. Lo scopo è invece quello di riproporre quella categoria della *totalità*, che nella comunità scientifica e delle specializzazioni disciplinari, è caduta in proscrizione insieme con il pensiero dialettico ben prima della caduta del muro di Berlino. Di trarre cioè tutte le conseguenze che s'impongono dal concepire la valorizzazione della ricchezza astratta del *Capitale* come universalità che tende a realizzarsi progressivamente secondo la sua natura di universale e perciò a manipolare e ad omologare alla sua logica l'intera realtà, sia naturale che storico-sociale. Secondo questa sua istanza intrinseca di universalizzarsi come orizzonte complessivo di senso della socializzazione, l'astrazione reale deve infatti riuscire ad animare di sé i tre livelli del *riprodursi materiale* di una società, del *riprodursi della sua suddivisione e contrapposizione in classi* a muovere dal rapporto sociale fondamentale di capitale e forza-lavoro, e infine del *riprodursi ideologico del suo immaginario* proprio in quanto cancellazione e negazione di una realtà istituita su differenze e rapporti di classe.

Ciò che sta accadendo è appunto questo: un processo di ideologizzazione oggettiva, affidato, prima che all'industria culturale di massa (che naturalmente fa di per sé il suo mestiere), al procedere stesso dell'economia, la quale producendo ricchezza astratta attraverso la messa in opera di beni, tecnologie e intelligenze concrete, occulta se stessa dietro la superficie di un ambito che, privo di ogni riferimento alla valorizzazione, appare caratterizzato sempre più da modi dell'agire e dello scambio essenzialmente comunicativi, e liberi perciò da quei rapporti di disegualianza e di sfruttamento che sembrano appartenere solo a una cultura della materialità. Il linguaggio, si sa, è immateriale e consegna dunque per definizione la prassi umana a una dimensione simbolica che la sottrae alla pesantezza della materia e la immette in una intellettualità accessibile e generalizzabile a tutti.

Piano del dire-comunicare e piano del vedere, logica del significante e della sua rete infinita di segni e logica dell'immagine-simulacro, s'intrecciano così nel generare un *pensiero e un'antropologia della superficie*, che vive più secondo l'esperienza dello spazio e della sua giustapposizione che non secondo quella del tempo e della sua profondità, diacronica e sincronica. S'isterilisce di conseguenza la funzione della memoria e con essa perde valore e spessore la prospettiva della storia. Viene meno lo stesso principio di causalità, come connessione di senso tra una causa e il suo effetto determinato; e la storia, come ha ben compreso F. Jameson, può valere solo come un magazzino, un deposito di eventi, personaggi, stili, da cui estrarre materiale per ricostruire a proprio piacimento il volto del passato e manipolare, attraverso tale *maquillage*, il presente. Nasce così il revisionismo storico e la cultura dell'indifferenza, che giunge ad es. a rendere indistinguibili in una comune condanna stalinismo e nazi-fascismo, senza considerazione alcuna delle loro specificità e incomparabilità. Lo abbiamo detto, del resto: l'astrazione opera come principio effettivo di socializzazione solo in maniera latente. In superficie deposita solo effetti opposti, distorti, di annullamento dei legami, delle relazioni, delle dipendenze e delle gerarchie. E dove la realtà perde ogni sistematicità di nessi, si frantuma in una giustapposizione di figure dove si fa valere nell'occupazione della scena quella di volta in volta più appariscente e più capace con la seduzione della forma di compensare il suo vuoto di contenuto. E' quanto aveva presagito, pur nel suo estremismo espressionistico e situazionistico e senza sentore alcuno dell'operare di un'astrazione reale, G. Debord con la sua *Société du Spectacle*[9]. Distruzione del *senso del senso* che conduce, come si diceva, con inesorabile conseguenza ai trionfi della *fiction* e delle *soap-opera* (con le quali la direzione democratica della televisione pubblica sta coscientemente lavando le menti degli italiani), dove alla ragionevolezza di un senso e di una causalità almeno verosimili si



sostituisce la superficialità della ricostruzione ad effetto, il sostanziale irrealismo del contenuto e la mancanza di risonanza nell'affetto.

La totalizzazione di cui ci siamo occupati in questa memoria del futuro può aiutare infine a capire il lato ideologico del concetto di globalizzazione come categoria mitica del capitalismo contemporaneo, che si sintetizza nella tesi dell'esistenza di un mercato ormai unico, generato dalla scomparsa dell'URSS da un lato e dalla diffusione delle nuove tecnologie della comunicazione dall'altro, dove le imprese potrebbero produrre e vendere, in condizioni pressoché di concorrenza perfetta, in ogni possibile luogo, con un prezzo sostanzialmente immutato, la stessa merce. Su questo mito di un'economia senza frontiere, che supererebbe il tempo e la funzione degli stati nazionali, che toglierebbe progressivamente le differenze e le diseguaglianze economiche e geopolitiche tra le varie parti della Terra, in conseguenza della forza diffusiva ed eguagliatrice della merce, non mancano certamente analisi critiche[10]. La realtà che si nasconde dietro il concetto stereotipo di globalizzazione e dietro la sua forte valenza ecumenica e pacificatrice è infatti quella non di un persistere ma di ulteriore approfondirsi delle asimmetrie economiche, culturali, delle condizioni generali di vita tra classi, paesi, razze e continenti del nostro pianeta. Il monopolio e la concentrazione della ricerca scientifica e tecnologica rimane salda in poche mani (soprattutto negli USA) mentre la maggiore internazionalizzazione delle imprese è dovuta più a fusioni ed acquisizioni di attività esistenti che non a una moltiplicazione di nuovi centri produttivi, cioè ad un aumento di investimenti all'estero e dunque a una maggiore internazionalizzazione e velocità di trasferimento del solo capitale finanziario, che non modificano la concentrazione dei mercati e delle vendite essenzialmente nei paesi d'origine delle imprese multinazionali. La globalizzazione reale concerne dunque l'internazionalizzazione e la maggiore capacità di manovra del capitale finanziario e speculativo, una maggiore attività di concentrazione in termini proprietari delle imprese, la riduzione della capacità contrattuale della forza-lavoro e la contrazione del *welfare state*, ovunque queste esistessero, l'aumento delle diseguaglianze tra sviluppo e sottosviluppo: e certo non l'inizio di una più equilibrata distribuzione delle risorse e della localizzazione produttiva tra le varie zone del pianeta. Eppure tale processo, legato essenzialmente alla libertà del movimento dei capitali e allo spostamento all'interno di ciascun paese dei rapporti di forza tra capitale e lavoro a favore del capitale, appare alla superficie e al rappresentare del senso comune come un nuovo modello di sviluppo economico, una *new economy* appunto, non più fondata sul confronto tra capitale e lavoro, ma sulla velocità di accumulo e di circolazione delle informazioni; come una nuova economia che, affidata non più alla pesantezza del lavoro ma alla fluidità dell'intelligenza, è in grado, soprattutto attraverso quel luogo di ricchezza per eccellenza virtuale che è la borsa, di estendersi e penetrare in ogni parte del globo, senza alcuna resistenza materiale.

##### 5. *Al di là di un'antropologia della penuria.*

Spero di esser riuscito a spiegare sufficientemente perché le considerazioni che fin qui sono state fatte rientrano in quel particolarissimo genere letterario che ho definito "memoria del futuro". Perché, contro ogni ipotesi di passaggio storico epocale, contro ogni celebrazione del "post" e dell'accesso liberatorio e lieve al tempo nuovo che viene, il futuro che stiamo vivendo lo possiamo interpretare e conoscere solo attraverso la memoria del passato. Ma non nel senso di un determinismo lineare secondo cui il passato non può che influenzare il futuro. Ma nel senso più specifico e circolare per cui, con un effetto "après-coup", solo il futuro esplicita il vero volto del passato, conduce cioè a pienezza di realtà quanto il passato aveva compreso, ma in modo solo minoritario e latente. Del resto stiamo trattando fin dall'inizio di queste note di un soggetto impersonale e sfuggente, che mostra alcune (ma si badi solo *alcune*) analogie con l'inconscio psicoanalitico; e, come è noto, nella metapsicologia di Freud è assai importante quel concetto di *Nachträglichkeit*, di *posteriorità* o *retroattività*, secondo cui esperienze successive riattualizzano esperienze ed emozioni pregresse, reinterpretandole e risignificandole alla luce dell'emotività del presente e facendole vivere perciò di una nuova e più intensa efficacia psichica. Anzi più che importante, è fondamentale la funzione della *Nachträglichkeit* nella psicoanalisi, sia teorica che

clinica, perché la riattualizzazione di emozioni e stereotipi relazionali antichi alla luce della relazione del presente costituita dalla coppia analista-paziente rappresenta, con la pratica del transfert-controtransfert che mette in moto, la chiave di volta della terapia psiconalitica. Ed è appunto il metodo che con qualche analogia abbiamo cercato di applicare al nostro oggetto d'indagine.

La memoria del futuro prova dunque a dire che la verità del vecchio Marx - ma del Marx, non teorico dell'uomo produttore e del suo prometeismo, bensì teorico dell'astratto e della sua forza d'universalizzazione - si sta facendo sempre più realtà oggettiva e principio del nostro essere sociale. Anzi che solo oggi sta diventando vera, nella pienezza della sua diffusione e penetrazione in tutti gli ambiti della nostra vita individuale e collettiva, pubblica e privata. Che insomma quella teoria del lavoro astratto e dell'accumulazione di ricchezza ad esso connessa che molti critici da più parti hanno rinfacciato a Marx come ipotesi meramente soggettiva, come astrazione e generalizzazione meramente mentale, si sta confermando, nella realtà diffusa e generalizzata della prassi di vita di tutti, come astrazione invece del tutto reale e non mentale, perché appunto prodotta e riprodotta dal comportamento effettivo d'ognuno. Il *presupposto* di Marx torna, anzi inizia, ad essere vero, alla luce della memoria del futuro, perché *posto* dalla prassi quotidiana di vita di milioni di esseri umani.

Questa visione dell'essere sociale istituita sulle movenze di un'astrazione reale propone intenzionalmente una teoria totalitaristica del capitale: ossia una visione del capitale, a partire dal suo essere essenzialmente quantitativo, come fattore produttivo tendenzialmente universalizzante e volto perciò alla manipolazione-assimilazione secondo la sua logica dell'intero contesto antropologico-naturale che si fa contenitore della sua produzione. Alla forza impersonale di un tale soggetto della socializzazione può provare ad opporre un diverso progetto di economia e di vita solo un soggetto la cui esigenza di concretezza e d'individuazione sia più potente dell'operare in esso della seduzione di forme d'identità solo astrattamente gruppali-collettive. Anche qui a muovere da certi semplicismi e dogmatismi antropologici del giovane Marx, la tradizione etico-politica della sinistra è generalmente rimasta subalterna al dominio dell'astrazione, proponendo soggettività il cui valore positivo di unità e comunanza era esposto a un altro grado di inarticolazione e indifferenziazione simbiotica. La classe, il proletariato, il comunismo sono stati valori e luoghi, ideali e reali, concepiti in base al solo principio dell'eguaglianza astratta, ossia di un'eguaglianza non vivificata e fatta concreta dalle differenze, e dunque tale da rispecchiare e riflettere in sé proprio quella medesima astrazione che voleva combattere ed eliminare. Un'antropologia astrattamente materialistica muove dal primato del corpo e dei bisogni materiali nella vita dell'essere umano, e di conseguenza dal lavoro necessario a soddisfarli. Rifiuta di attraversare e mediare il bisogno materiale con quel bisogno immateriale di riconoscimento della più propria e *ineguagliabile* identità d'ognuno da parte di un altro essere umano, che disegna il confine del nuovo continente dell'esperienza umana portato alla luce dalla psicoanalisi e solo in parte anticipato dall'antropologia messa a tema dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. E' quanto ha fatto Marx nella sua fretta di compiere il parricidio di Hegel, affidandosi all'umanesimo assai meno ricco e articolato di Feuerbach e consegnando alla tradizione del comunismo un'antropologia semplificata ed astratta, un'antropologia della povertà basata sul soddisfacimento, in primo luogo, della bisognosità fisica dell'essere umano. Con la conseguenza che ne hanno poi ricavato i teorici e i burocrati del comunismo reale, che cioè condizione prioritaria ed irrinunciabile del comunismo dovesse essere l'eguaglianza materiale: non conta se fornita attraverso una disciplina e istituzioni autoritarie, come il Partito-Stato, visto che la realizzazione di quell'obiettivo avrebbe comunque innescato lo sviluppo e la maturazione della nuova società.

Per tale antropologia della penuria, legata alle paure primordiali dell'umanità, era ovvio che lo sviluppo delle forze produttive (in altre parole l'accettazione dell'organizzazione capitalistica del lavoro) e la rigidissima eguaglianza e il conformismo nella distribuzione dei beni prodotti fossero principi imprescindibili del concetto stesso di comunismo. Ora tutto ciò è venuto meno, con l'idea medesima di comunismo e la liceità persino di usare questo termine. Ripensarlo significa concepire una nuova antropologia che muova dagli utenti dell'astratto, dalla nuova forza-lavoro in primo

luogo, e dai consumatori consumati dall'astrazione e dall'imbarbarimento delle loro condizioni di vita: ma che insieme con l'eguaglianza sappia articolare la differenza, quale diritto di ciascuno a veder riconosciuta, rispettata e sviluppata la propria più irripetibile singolarità. E significa dunque provare a proporre una visione, anch'essa innovativa, di ricchezza e di sviluppo delle forze produttive da concepire quale valorizzazione potenziale e infinita di tutte le differenze e individuazioni implicite nel genere umano.

- [torna alla home page](#)
- [trona al menù temi](#)