

# *Always Totalize!*

## **Perché abbiamo ancora bisogno della totalità (e della dialettica)**

**Marco Gatto**

### **I.**

In uno scritto autobiografico del 1977, Cesare Cases ripercorreva le tappe filosofiche che lo avevano condotto alla *Perdita della totalità*, al tracollo della fiducia nei confronti di ricostruzioni sistematiche e di narrazioni universali: «crollata questa fede, sono crollate anche le mie presunzioni teoriche»,<sup>1</sup> egli confessava. E nello stesso tempo quest'ammissione rappresentava un rilancio, perché, al netto della sconfitta, restava ferma, persino negli scritti più brevi e occasionali, «un'inclinazione al compiuto, al conchiuso, un'inclinazione [...] di per sé antiavanguardistica, ma di un antiavanguardismo consapevole dell'impossibilità di fare la cosa chiusa»,<sup>2</sup> in larga parte proveniente, si potrebbe aggiungere, dalla lunga frequentazione di Cases con i pensatori novecenteschi dell'Intero, Lukács su tutti.<sup>3</sup> La pervasiva e capitalistica «*frammentazione della vita*», dialetticamente legata alla «nostalgia della totalità»,<sup>4</sup> secondo la lezione proveniente dall'autore di *Teoria del romanzo* (1920),<sup>5</sup> rendeva per Cases posticcia, all'altezza degli

---

<sup>1</sup> C. Cases, *La perdita della totalità* [1977], in *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Torino, Einaudi, 1985, p. 32.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>3</sup> L'attraversamento lukacsiano, anche nel nome della nozione di totalità, è documentato da C. Cases, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985.

<sup>4</sup> C. Cases, *La perdita della totalità* cit., p. 34.

<sup>5</sup> Si può dire che la nostalgia dell'Intero, con inevitabili tonalità metafisiche, abiti

anni Settanta del secolo scorso, qualsiasi tensione universalizzante, ma poneva forse in rilievo (ancora per poco) la possibilità di tenere avvinti la parte e il tutto, il particolare e il totale, prima che si scivolasse storicamente (e drammaticamente) nella dittatura ideologica del primo polo sul secondo. Cases, quasi da post-lukacsiano, si schierava con Adorno e con la «sua critica allo spirito hegeliano di sistema». <sup>6</sup> «Non è che il desiderio di totalità sia in sé malvagio – continuava il grande germanista –, ma è prematuro, poiché in realtà la totalità esiste», ed è quella del capitalismo e delle sue forme sociali, e pertanto «ogni tentativo di tipo hegeliano di irreggimentare il mondo in sistema finisce per consegnarlo all'esistente». <sup>7</sup> L'apertura di una breccia nella costrittiva totalità del capitalismo diventava, pertanto, l'obiettivo di una critica che non poteva rischiare di riprodurre, nelle sue movenze totalizzanti, i meccanismi egemonici dell'avversario. Forse messianicamente, Cases suggeriva che solo nel momento in cui «la cattiva totalità sarà infranta anche l'alternativa potrà acquisire il carattere di un universale che non prevaricherà più sul particolare». <sup>8</sup>

A più di quarant'anni da queste pagine, e dopo il lungo dibattito sul postmoderno che nel nostro paese prende le mosse all'inizio degli Ottanta, <sup>9</sup> siamo nelle condizioni di affermare che quell'alternativa possibile non si è data e che persino il frammentismo dialettico più corrosivo, capace di prefigurare un ordine valoriale diverso, appare assorbito da un'unica grande totalità, ancora una volta (o una volta per sempre) capitalistica. Il che non vuol dire che esso non possa occasionalmente dare dei frutti (pur da una prospettiva di pulviscolare minoranza), o che talora non possa manifestarsi come segnale di una possibile via di fuga. <sup>10</sup> Ma,

---

*Teoria del romanzo* sin dalle sue prime battute. L'incipit è rivelatore di una tensione verso ciò che si è perduto irrevocabilmente: «Tempi beati quelli in cui è il firmamento a tracciare la mappa delle vie accessibili e da battere, rischiarandole alla luce delle stelle». Si ricordi, del resto, che, in un celebre passo, il romanzo è definito come «l'epopea del mondo abbandonato dagli dei» (G. Lukács, *Teoria del romanzo* [1920], ed. it. a cura di G. Raciti, Milano, SE, 2004, pp. 23 e 80). Incisivo il commento di Cases, che evoca una ben nota immagine di Fichte: «è bensì vero che le categorie portanti della *Teoria del romanzo* sono hegeliane, però la lunga notte dell'epoca della completa peccaminosità è talmente in primo piano da far stagnare la filosofia della storia in un'atmosfera quasi atemporale» (*Su Lukács* cit., p. 112).

<sup>6</sup> C. Cases, *La perdita della totalità* cit., p. 39.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>9</sup> Per una ricostruzione dettagliata, cfr. M. Jansen, *Il dibattito sul postmoderno in Italia. In bilico tra dialettica e ambiguità*, Firenze, Cesati, 2002.

<sup>10</sup> Mi permetto di rinviare al mio *Critica, occasione e disciplina. Appunti sparsi sull'oggi*, in *Resistenze dialettiche. Saggi di teoria della critica e della cultura*, Roma,

barbagli di resistenza a parte (sempre da lodare e glorificare, sia chiaro), una delle operazioni culturali più utili in materia di autocoscienza e di autoverifica potrebbe essere intanto rappresentata da una lettura storica di quella “revoca della totalità” che sembra contrassegnare il cammino della sinistra e del marxismo occidentale (per usare la formula di Perry Anderson) proprio a partire dagli anni Settanta del Novecento.

Sul piano filosofico – lo ha ricordato recentemente Roberto Finelli – la rinuncia all’universale ha trovato, nel giro di quel decennio, una sponda effettiva nel «disagio» della dialettica – sentita come un ingombro e un retaggio della modernità – e nell’accoglimento, soprattutto da parte di chi era legato alle culture di contestazione del decennio prima, di un alfabeto filosofico proveniente da altre scuole, più sensibili alla suadente sfera del pensiero francese che alla tradizione totalizzante di matrice tedesca.<sup>11</sup> Sul piano politico, la disfatta del moderno e la conversione nichilistica di quest’ultimo in postmoderno coincidono con il congedo dall’idea di “tutto” (primariamente nella sua declinazione istituzionale e partitica) e con la radicalizzazione di istanze particolaristiche, siano esse incarnate da un gruppo o da una mera sommatoria di singolarità. Per restare nel primo ambito, quello culturale e filosofico, il decadimento di un’ottica totalizzante si accompagna alla crisi più generale della storicità e della tensione dialettica (con il suo alfabeto categoriale fatto di mediazione e reciprocità). A farsi strada, nel migliore dei casi, è un funzionalismo sistemico e articolatorio, che valorizza un approccio scienziista, in viva polemica con la dialettica tradizionale;<sup>12</sup> nel peggiore, una rinuncia a qualsivoglia ricostruzione organica, che sfocia nei casi eclatanti del neo-nichilismo o nella logica filosofica della disintegrazione programmata del senso, alimentata anzitutto dal pensiero post-strutturalista e dal suo versante decostruzionista.<sup>13</sup>

La crisi del marxismo e l’erosione dei suoi luoghi concettuali fondativi – nel caso che più ci riguarda, il nesso struttura-sovrastuttura – ha trovato la sua “posterità” in un materialismo culturale assai vario e aperto alle sollecitazioni di codici interpretativi provenienti da altre famiglie filosofiche. Ne è derivata una chiara disarticolazione te-

---

manifestolibri, 2018, in part. pp. 271-289.

<sup>11</sup> R. Finelli, *Il disagio della “totalità” e i marxismi italiani degli anni Settanta*, in *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, a cura di G. Vacca, Roma, Carocci, 2015, pp. 15-28.

<sup>12</sup> Cfr. F. Soldani, *Totalità contro sistema. Il marxismo e l’analisi della società oggi*, Milano, Guerini e Associati, 1992.

<sup>13</sup> Vd. P. Dews, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London & New York, Verso, 1987.

orica – epitome del prefisso *post* che accompagna le molteplici versioni della crisi –, le cui risultanti politiche possono essere riassunte nell'attenzione ora rivolta non più a una definita politica di classe, ma alla rappresentazione (spesso performativa) di singole identità sociali o di specifiche forme di lotta, talora assai locali.<sup>14</sup> Se la Scuola di Francoforte ha rappresentato, insieme a poche altre traiettorie individuali, l'ultimo sussulto del pensiero dialettico, inserendosi nella cornice tematica del marxismo occidentale, va detto che a partire dagli anni Settanta si registra una decisa accentuazione della spinta de-totalizzante e particolaristica e una pervasiva tendenza ad aderire passivamente ai processi di trasformazione della società, nel tentativo di collocare un possibile pensiero critico nello spazio dell'agire culturale.<sup>15</sup> È il passaggio dalla *funzione* al *ruolo*, ossia da una critica a vocazione universalistica a una critica ridotta al mansionario, di cui Franco Fortini ha dato, proprio agli albori di quel decennio, una basilare rappresentazione.<sup>16</sup> Il ruolo diventa un salvacondotto specialistico e produce una nuova autonomizzazione dell'ambito culturale (che potremmo anche chiamare, con un termine assai diffuso, "culturalismo"); l'attivismo intellettuale coincide con una prassi regolamentata. Il terreno della "cultura" si presenta come onnicomprensivo perché annulla qualsiasi distinzione valoriale. La sua totalizzazione, nel verso di una rinnovata autonomia che si legittima a partire dall'estensione del simbolico a tutti i livelli, si identifica (perché ne è un'articolazione basilare) con la totalizzazione capitalistica. Il pensiero critico ne risulta risucchiato.

Insomma, l'interesse esclusivo per i fenomeni sovrastrutturali, che di certo aveva caratterizzato il marxismo anti-meccanicistico del primo Novecento – con i casi emblematici di Lukács, Gramsci e Korsch –, si converte, nella seconda metà del secolo (anche con l'involontaria mediazione dei francofortesi) in vera e propria identità culturale.<sup>17</sup> Quest'ultima è stata variamente letta nei termini di una nuova separazione del pensiero tradizionalmente oppositivo dalla prassi o di un

<sup>14</sup> In tal senso, l'opera di E. Laclau e C. Mouffe mi sembra il sintomo più evidente di questo processo. Mi riferisco ovviamente a *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* [1985], trad. it. di F.M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, Il Melangolo, 2001, su cui tornerò a breve.

<sup>15</sup> Cfr. G. Therborn, *From Marxism to Post-Marxism?*, London & New York, Verso, 2008.

<sup>16</sup> F. Fortini, *Intellettuali, ruolo e funzione* [1971], in Id., *Questioni di frontiera. Scritti di politica e di letteratura. 1965-1977*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 68-73.

<sup>17</sup> Un documento segnaletico di questa tendenza è senza dubbio *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. C. Nelson and L. Grossberg, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1988.

ritiro dell'impegno nella prigione dorata dell'accademia.<sup>18</sup> Nell'ambito del materialismo, la conversione può essere descritta, come ho già proposto altrove,<sup>19</sup> quale passaggio dal "marxismo occidentale" al "marxismo culturale", formula in cui il decadere del riferimento geografico ed essenzialista dà credito all'apertura globale favorita dagli studi culturali (specialmente nella loro declinazione postcoloniale), ma segna, con l'acquisizione del nuovo aggettivo, una svolta deteriore, evidenziando una sorta di "oblio" della base materiale e, più complessivamente, del nesso struttura-sovrastuttura, la cui dissoluzione è legata alla crisi della dialettica totalizzante.

Lo studio di Martin Jay sulla storia del concetto di totalità – che, apparso nel 1984, resta l'*auctoritas* in materia – conferma, del resto, questa ricostruzione.<sup>20</sup> Dal marxismo anti-positivistico e anti-buchariniano ai protagonisti della Scuola di Francoforte (anzitutto Horkheimer, Marcuse e Adorno), passando per Bloch, non senza poi considerare i casi successivi di Henri Lefebvre e Goldmann; dalla *Critique de la raison dialectique* (1960) di Sartre alla sua speculare antitesi, rappresentata dalla filosofia strutturalistica di Althusser, giungendo fino alla proposta habermasiana e al conflitto con le teorie decostruzioniste –, il percorso tracciato da Jay descrive la parabola discendente del marxismo e delle sue ambizioni totalizzanti. Non a caso il punto di arrivo è rappresentato in Jay (che scrive all'inizio degli anni Ottanta, ricordiamolo) da quelle operazioni filosofiche che, provenendo dalla tradizione dialettica, ragionano in termini di consapevole crisi storica del proprio corredo categoriale, provando a offrire soluzioni alternative o proposte sincretiche (ad esempio nei casi di Stanley Aronowitz e Fredric Jameson).<sup>21</sup> Quel che emerge dall'analisi di Jay è, nello stesso tempo, un quadro diagnostico che suggerisce la necessità di guardare al concetto di totalità per comprendere le ragioni di un'egemonia – quella capitali-

<sup>18</sup> Il peso dell'accademizzazione del marxismo si fa consistente a partire dagli anni Ottanta. Come ha scritto sarcasticamente E.W. Said, «In molti dipartimenti accademici – tra cui quelli di letteratura, filosofia e storia, – la teoria viene insegnata in modo da far credere allo studente di poter diventare marxista, femminista, afrocentrista o decostruzionista più o meno con lo stesso impegno che occorre per scegliere le pietanze del menù» (Id., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente* [1993], trad. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, Roma, Gamberetti, 1998, p. 352).

<sup>19</sup> M. Gatto, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Macerata, Quodlibet, 2012.

<sup>20</sup> M. Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1984.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 513.

stica – capace di generarsi e mantenersi tale proprio in virtù della sua ambizione “totalistica”.<sup>22</sup> Procediamo pertanto col segnalare alcune discontinuità concettuali all’interno della tradizione marxista, sforzandoci di accordare loro un significato storico supplementare, di lungo periodo, per giungere successivamente a una possibile interrogazione del presente.

## II.

Come ha mostrato Jamila Mascat in un suo recente contributo, tra le tappe avventurose del concetto di totalità è possibile individuarne, nell’ambito della filosofia del secolo scorso, almeno tre di stringente importanza, corrispondenti ai nomi di Sartre, Lefebvre e Althusser.<sup>23</sup> Seppur brevemente, mi soffermerò in partenza su quest’ultimo (e sarà inevitabile prendere in considerazione a stretto giro il primo, in qualità di suo naturale avversario), perché la rilettura che Althusser propone del concetto di totalità ha non solo un valore “sintomale” (secondo la sua stessa terminologia), ma riassume una linea di tendenza o una visione filosofica che anticipa e sorregge quella destrutturazione dell’universale con cui abbiamo aperto queste riflessioni.

Nelle pagine di *Pour Marx* e di *Lire Le Capital*, entrambi del 1965, Althusser mette variamente in campo una critica radicale del concetto hegeliano di totalità e della logica che lo anima, quella della “totalità espressiva”. Com’è noto, il filosofo francese (con il suo gruppo di lavoro) contesta l’idea che le parti siano diretta manifestazione di un’essenza fondante e interiore, che siano cioè *partes totalis* (‘parti del tutto’). Proceede col leggere, in tale concezione della totalità come «presenza assoluta e omogenea»,<sup>24</sup> il crisma di un’accettabile trascendenza e, nello stesso tempo, di una *reductio ad unum* dell’eterogeneità e della differenza (concetti che, al contrario, ne usciranno potenziati). Tenta, dunque, di formulare una concezione totalistica a suo parere nettamente marxiana, cioè segnata da una “rottura epistemologica” che, decretando il passaggio dalla filosofia alla scienza, dividerebbe

<sup>22</sup> Preferisco utilizzare questo aggettivo in luogo di “totalitaria” o “totalitario”, per evitare un’ambiguità che il pensiero liberale cavalca costantemente, suggerendo ad esempio che la totalità sia un concetto costrittivo o persino un inaccettabile dogmatismo.

<sup>23</sup> J. Mascat, *Elogio della totalità. Cartografie del presente e astrazione reale*, in *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, a cura di M. Failla e F. Toto, Roma, Roma Tre Press, 2017, pp. 283-305.

<sup>24</sup> L. Althusser (*et alii*), *Leggere «Il Capitale»* [1965], a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 183.

il filosofo-scienziato sociale di Treviri dal filosofo-dialettico di Stoccarda. Nel farlo, Althusser, oltre a rileggere i testi di questa presunta transizione a una scienza totalmente depurata di hegelismo e a una nuova «teoria della storia»<sup>25</sup> coincidente con la scienza materialistica, segue tuttavia principi e geografie di pensiero irriducibilmente “altri” da quella cornice storico-filosofica, che rimandano piuttosto al lessico di Gaston Bachelard o alla dimensione speculativa dello strutturalismo coevo. L’idea, appunto di matrice bachelardiana, di una *coupure* capace di fondare un nuovo ordine scientifico di problemi è utilizzata da Althusser per descrivere il transito dal materialismo umanistico di marca feuerbachiana alla scienza del materialismo maturo e per sancire, in modo certamente iperbolico ma nello stesso tempo fattivo, che Marx «non è mai stato hegeliano».<sup>26</sup>

Rimando alle critiche che Finelli ha mosso a questa visione, partendo dalla considerazione che la scienza marxiana del *Capitale* non possa fare a meno della logica dialettica di Hegel.<sup>27</sup> Ma, per arrivare brevemente al nostro punto, mi limito ad aggiungere che il reperimento di questo scarto da Hegel è letto, non a caso, nei termini di «*differenze di struttura*»<sup>28</sup> tra le due dialettiche, ossia mediante un approssimarsi a latenze strutturali nascoste che si rendono visibili ed esperibili, al pari di sintomi, solo nelle loro risultanti effettive. Non sarà forse il caso

<sup>25</sup> L. Althusser, *Per Marx* [1965], a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, p. 34.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>27</sup> R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, in part. p. 160 n. 40, ma *passim*. Anche per Finelli, Marx, influenzato dal materialismo di Feuerbach, lavora a un affrancamento dal magistero hegeliano, salvo poi consegnarsi, nella maturità, a una dialettica tra astratto e concreto in cui il “peso” dell’astrazione è registrato attraverso i moduli del pensiero di Hegel. Per Finelli, d’altra parte, Marx – a differenza di quanto sostenga Althusser, che insiste su “processi senza soggetto” – eredita da Hegel (perché ne ha bisogno per pensare i nessi profondi del moderno) proprio la nozione di un soggetto astratto e non antropomorfo, appunto il capitale, che, al pari del *Geist*, è capace di farsi vettore di universalizzazione e di concretezza storico-materiale.

<sup>28</sup> Scrive Althusser: «se la dialettica marxista è “nel suo principio” stesso l’opposto della dialettica hegeliana, se essa è razionale e non mistica-mistificata-mistificatrice, questa differenza radicale deve manifestarsi nella sua stessa essenza, cioè nelle sue *determinazioni e strutture proprie*. Per parlar chiaro, ciò implica che *alcune strutture fondamentali della dialettica hegeliana*, quali la negazione, la negazione della negazione, l’identità dei contrari, il “superamento”, la trasformazione della qualità in quantità, la contraddizione, ecc., *possiedono in Marx (nella misura in cui sono da lui riprese, ciò che non è sempre il caso!) una struttura differente da quella che possiedono in Hegel*. Ciò implica anche la possibilità di mettere in evidenza, di descrivere, di determinare, e di pensare, *queste differenze di struttura*» (*Per Marx* cit., p. 85).

di affermare che, nel voler demistificare una metafisica dell'astratto, Althusser ricada fatalmente nella metafisica di una struttura sottana e invisibile, ma non ci si potrà sottrarre di fronte al fatto evidente che dall'idea di «un'unità semplice originaria», propria di Hegel, si passi al «*tutto-già-dato di un'unità complessa strutturata*»,<sup>29</sup> ossia, per tradurre in un lessico di parte, ci si sposti da un *presupposto* a un *posto*. Mascat riassume bene la visione althusseriana: contro il «modello hegeliano di totalità», Althusser «propone la geometria marxiana del 'tutto' pensato invece come un "edificio" costruito su diversi "piani" che consentirebbe di render conto dell'autonomia e dell'interazione non meramente epifenomenica tra gli elementi eterogenei che partecipano della composizione dell'insieme sociale». <sup>30</sup> Il passaggio all'idea di "tutto strutturato" concorre a vedere in una diversa prospettiva la relazione tra parte e totalità: vige, *sintomaticamente*, in Marx, a parere di Althusser, una causalità non più "espressiva", ma d'ordine "strutturale", per la quale «l'indipendenza di un elemento è sempre la forma della sua dipendenza»,<sup>31</sup> dal momento che la partecipazione al tutto appare ora regolata più dall'autonomia e dalla differenzialità che dal legame organico. Sicché, la totalità si presenta come articolazione di «livelli o istanze distinti e "relativamente autonomi", che coesistono in questa unità strutturale complessa, articolandosi gli uni sugli altri secondo i modi di determinazione specifici fissati, in ultima istanza, dal livello o istanza dell'economia»,<sup>32</sup> che svolge dunque la funzione di dominante terminale. Ne deriva «una radicale immanentizzazione e desoggettivazione della concezione totalistica», che produce ad esempio una dislocazione della vita temporale dei diversi livelli, accanto alla rinuncia «di qualsiasi istanza di trascendenza sintetica»,<sup>33</sup> che non può essere semplicemente assoluta da un "garante" strutturale del tutto-articolato, qual è, per Althusser, la (sur)determinazione in ultimo prodotta dal livello economico.

Insomma, in questo complesso disegno architettonico, in cui la struttura rischia di perdersi nell'articolazione delle sue parti, Althusser, per giustificare una svolta strutturale *ante litteram* di Marx, è costretto a ricorrere a salvacondotti concettuali o a elementi primari a-dialettici che, come nel caso della determinazione in ultima istanza o dell'imma-

<sup>29</sup> Ivi, p. 173.

<sup>30</sup> J. Mascat, *Elogio della totalità* cit., p. 289.

<sup>31</sup> L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens* [1975], in Id., *Freud e Lacan* [1975], trad. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 145.

<sup>32</sup> L. Althusser (*et alii*), *Leggere «Il Capitale»* cit., p. 185.

<sup>33</sup> J. Mascat, *Elogio della totalità* cit., pp. 290 e 291.



nenza della contraddizione a tutti i livelli,<sup>34</sup> agiscono alla stregua di una *causa assente*, ossia di un'assenza pre-ordinante posta sempre indietro che, mai attingibile, si mostra solo nei suoi effetti.<sup>35</sup> Essa, per dirla con le parole del filosofo, è «*la forma stessa dell'interno della struttura, come struttura, nei suoi effetti*».<sup>36</sup> E tale internità rivelerebbe «che la struttura sia immanente ai suoi effetti», cioè che «*tutta l'esistenza della struttura [...] non sia nulla al di fuori*» di essi.<sup>37</sup> Questo *misticismo dell'assenza*, che in verità è un motivo ricorrente dello strutturalismo francese, sostituisce la mediazione con l'articolazione e, immanentizzando il concetto di totalità, valorizza il momento dell'immediatezza, specie nel passaggio oscuro dalla causa assente al suo effetto. Il “tutto” obbedisce ora a una logica della partizione e della semi-autonomia dei livelli. Essa trova una sua giustificazione teorica in quella paradossale nuova essenza che è l'“ultima istanza”, in un disegno filosofico che esclude, proprio perché avvinta alla logica occulta della struttura, qualsivoglia soggettività consapevole e agente.

### III.

La *Critica della ragione dialettica* di Sartre – accanto alle *Questioni di metodo* che l'accompagnano – rappresenta, senza dubbio, il controcanto ideale all'ipotesi di Althusser.<sup>38</sup> Non solo perché l'idea della totalità è qui svolta per mezzo di un concetto che ne dinamizza la tensione costruttivo-universalizzante – quello di *totalizzazione* –, ma perché a essere recuperata è quella dimensione pratico-umana che l'autore di *Per Marx*, insistendo anzitutto su “processi senza soggetto” o sull'idea di un prioritario assoggettamento degli uomini a un Soggetto-Altro capace, a monte, di interpellare e costituire la soggettività (operazione articolatoria che rivelerebbe il carattere di formazione ideologica o di abbaglio speculativo dell'idea stessa di soggetto), esclude categoricamente.<sup>39</sup> E, d'altro canto, in polemica con Sartre, Althusser insiste sul fatto che la scienza marxista della società «non ha nulla a che fare con la “questione antropologica”» e con la domanda «“Che cos'è l'uo-

<sup>34</sup> Per un'analisi più dettagliata di questi nessi rimando ancora al mio *Marxismo culturale* cit., pp. 68-87.

<sup>35</sup> Cfr. sul punto M. Jay, *Marxism and Totality* cit., pp. 408-409.

<sup>36</sup> L. Althusser (*et alii*), *Leggere «Il Capitale»* cit., p. 258.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Per un confronto sistematico rimando a M. Gatto, *Scontro fra totalità. Althusser versus Sartre*, in Id., *Resistenze dialettiche* cit., pp. 56-68.

<sup>39</sup> Cfr. su questo punto R. Finelli, *Una soggettività immaginaria*, in L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, trad. it. di M.T. Ricci, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. XXVIIIss.

mo?”»,<sup>40</sup> visto che per un’analisi realmente struttural-marxista «*i veri “soggetti”*», al limite, «*sono [...] i rapporti di produzione*», di fatto «irriducibili a ogni intersoggettività antropologica».<sup>41</sup>

La questione umana è al centro delle riflessioni di Sartre sulla dialettica. Quest’ultima è concepita, per dirla con uno dei suoi massimi interpreti,<sup>42</sup> come metodo “metacommetariale”, capace di sussumere entro l’orizzonte onnicomprensivo della Storia tutti gli altri saperi e metodi. Poiché «la conoscenza dialettica è in realtà conoscenza della dialettica», essa presuppone un dinamismo in pari tempo metodologico (di autocomprensione dei concetti all’opera) e gnoseologico (di relazione con l’oggetto), e si fonda «su di un’affermazione basilare concernente sia la struttura del reale sia la nostra *praxis*».<sup>43</sup> Per dire, cioè, che la dialettica si presenta come unità del processo conoscitivo e del movimento verso l’oggetto da conoscere, in un gioco continuo di mediazioni (e non di possibili semi-autonomie) che passano attraverso stadi transitori di unificazione, per poi produrre nuove mediazioni e altre unificazioni. In tal senso, scrive Sartre, la «Ragione dialettica non è né ragione costitutrice né ragione costituita», bensì «è la Ragione che si costituisce nel mondo e grazie ad esso, dissolvendo in sé tutte le ragioni costituite per costituirne di nuove, che supera e dissolve a sua volta».<sup>44</sup> E tale processo vede l’uomo come attore: «la possibilità sempre *data* di *unificare* diventa la necessità permanente per l’uomo di totalizzare e di essere totalizzato, per il mondo di essere una totalizzazione via via più ampia e sempre in corso».<sup>45</sup> Il transito da Hegel a Marx non si attua presupponendo una rottura epistemologica, ma una mediazione – un trapasso dell’uno nell’altro – che permette di cogliere, per Sartre, l’irriducibilità dell’essere sociale nel Sapere, ma anche il loro legame dialettico. È su quest’ultimo che il lavoro filosofico dell’esistenzialismo marxista agisce: se è vera la lezione marxiana di una «*praxis*» che «oltrepassa il Sapere in virtù della sua reale efficacia», in che modo però «stabilire [...] che

<sup>40</sup> L. Althusser, *Osservazioni su una categoria: «Processo senza Soggetto né Fine(i)»* [1973], in Id., *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, trad. it. di F. Papa, Bari, De Donato, 1973, p. 133.

<sup>41</sup> L. Althusser (*et alii*), *Leggere «Il Capitale»* cit., pp. 231 e 251.

<sup>42</sup> F. Jameson, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo* [1971], trad. it. di R. Piovesan, M. Zorino, G. Mazzacurati, Napoli, Liguori, 1975, in part. pp. 229-337.

<sup>43</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. Libro primo: Teoria degli insiemi pratici* [1960], preceduto da *Questioni di metodo*, trad. it. di P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 1963, p. 147.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

uno stesso movimento animi questi processi disparati? In particolare – continua Sartre –, il pensiero è nello stesso tempo essere e conoscenza dell'essere. È la *praxis* di un individuo o di un gruppo in determinate condizioni, a un momento definito della Storia». <sup>46</sup> Pertanto, il pensiero, appunto come unione di conoscenza e *praxis*, «subisce la dialettica come sua legge, allo stesso titolo dell'insieme e della fase particolare del processo storico»; nello stesso tempo, esso «è anche conoscenza della dialettica come Ragione, cioè come legge dell'essere». <sup>47</sup> Ma come aggirare, si chiede Sartre, il rischio che questo legame agisca da *pre-supposto* e non sia invece realmente *posto* nel dinamismo trasformativo della Storia? Come rispondere alla critica di chi giudica la totalità al pari di uno schematismo idealistico anteriore?

Su questo terreno si gioca la partita di un rinnovato pensiero dialettico, che incontra la battaglia filosofica di uno “storicismo assoluto” (quello di Gramsci, ad esempio) o di una storicizzazione integrale delle categorie. <sup>48</sup> È una sfida che «sembra insormontabile», <sup>49</sup> confessa Sartre. Ma il cui oblio produce, nei «marxisti odierni», l'adozione di un punto di vista più comodo: «rifiutare al pensiero ogni attività dialettica, dissolverlo nella dialettica universale e sopprimere l'uomo disintegrando nell'universo». <sup>50</sup> La posizione di Sartre, al contrario, è quella, potremmo dire, di un materialismo realista che non rinuncia alla lezione dell'idealismo e che enfatizza il momento pratico-concreto, “situazionale”: «se qualcosa come una ragione dialettica esiste, essa si rivela e si fonda nella e per la *praxis* umana a uomini situati in una certa società, a un certo momento dello sviluppo». <sup>51</sup> Le battute che seguono incarnano con incisività questa visione. «Una dialettica materialista – chiosa Sartre – ha senso solo se stabilisce all'interno della storia umana la primarietà delle condizioni materiali che la *praxis* degli uomini situati scopre e subisce. Insomma, se esiste qualcosa come un materialismo dialettico esso dovrà essere un materialismo *storico*, cioè un materialismo del didentro: è tutt'uno farlo e subirlo, viverlo e conoscerlo». <sup>52</sup>

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Uno dei documenti filosofici più alti di questo dilemma è rappresentato, a mio parere, dal saggio che il giovane R. Solmi dedica a *Ernesto de Martino e il problema delle categorie* [1952], in *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 51-61.

<sup>49</sup> J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica* cit., p. 153.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Quest'affermazione, che ruota attorno alla relazione tra *fare* e *subire*, dovrebbe determinare le condizioni d'esistenza della dialettica (e della totalità), ribadendo non solo una produttiva tautologia – «La sola possibilità che una dialettica esista è anch'essa dialettica» –, ma anche una delle tesi di partenza della *Critique*, per cui «la sola unità possibile, fra la dialettica come legge dello sviluppo storico e la dialettica come conoscenza in movimento di questo sviluppo, dev'essere l'unità di un processo dialettico», nel verso di un «essere» che «è negazione del conoscere» e di un «conoscere» che «trae il suo essere dalla negazione dell'essere». <sup>53</sup> Se in Althusser prende corpo una *dialettica del mero subire*, dal momento che il soggetto vive nel solo interpello di una struttura-altra (per cui esso è sempre *assoggettato* a una sorta di *Dieu caché*), in Sartre si fa strada l'idea di un soggetto che, nell'essere totalizzato, costantemente si adopera per totalizzare (e ciò lascia intravedere un doppio statuto del concetto di ideologia, sia come *presupposto* che si subisce, sia come posto che si elabora).

Nelle più celebri battute di questo libro – forse l'ultimo, titanico tentativo novecentesco di rifondare il pensiero dialettico – Sartre approda a una rappresentazione concettuale (e, direi, concretamente umanistica) assai suggestiva: «l'uomo subisce la dialettica in quanto la fa e [...] la fa in quanto la subisce». <sup>54</sup> Sicché, è possibile enunciare, a questo punto, il vero nodo di tutta la *Critique*, che finalmente lascia emergere l'importanza centrale del concetto di totalità: «la dialettica», per Sartre, «è la legge di totalizzazione che fa sì che ci siano collettivi, società, una storia, vale a dire realtà che s'impongano agli individui; ma nello stesso tempo deve venire tessuta da milioni di atti individuali». <sup>55</sup> Pertanto, essa dev'essere concepita simultaneamente come «*risultante* senza essere media passiva» e «*forza totalizzante* senza essere fatalità trascendente». <sup>56</sup> Per dire, insomma, che

il movimento dialettico non è una potente forza unitaria che si rivela come la volontà divina dietro alla Storia: è anzitutto una *risultante*; non è la dialettica a imporre agli uomini storici di vivere la loro storia attraverso terribili contraddizioni, ma sono gli uomini, così come sono, dominati dalla penuria e dalla necessità, ad affrontarsi in circostanze che la Storia o l'economia possono enumerare, ma che solo la razionalità dialettica può rendere intelligibili. Prima d'essere un *motore*, la contraddizione è un risultato e la dialettica sul piano ontologico appare come

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

il solo tipo di rapporto che individui situati e costituiti in un dato modo possano stabilire tra di loro, proprio in nome della loro costituzione. La dialettica, se esiste, non può essere che la totalizzazione delle totalizzazioni concrete, operate da una molteplicità di singolarità totalizzanti.<sup>57</sup>

Il processo di totalizzazione prevede un soggetto che totalizza. Una totalità senza soggetto sarebbe impensabile; e anzi colpirebbe il fondamento stesso della dialettica. L'umanesimo radicale di Sartre, spostando sul terreno della *praxis* – un luogo tutto interno alla “situazione” – l'attività di totalizzazione, apre quest'ultima all'incontro/scontro con altre infinite totalizzazioni, con la conseguente generazione di un piano storico che, come sintesi dinamica di totalizzazioni in corso, ovviamente le surclassa. Ciò suggerisce che qualsiasi immagine statica o presupposta della totalità sia restrittiva, inerte (un aggettivo decisivo per il filosofo francese) e mistificante.<sup>58</sup> La totalità, se è tale, è l'esito sempre cangiante delle totalizzazioni concrete; è essa stessa – come la dialettica che la genera e che la totalità contribuisce a generare – la totalizzazione delle totalizzazioni.

#### IV.

Ora, io credo che, in netta prevalenza su quella di Sartre, ancora legata ai moduli filosofici hegeliani, la concezione althusseriana del “tutto strutturato” abbia incontrato in modo assai fecondo le istanze decostruttive e detotalizzanti della postmodernità capitalista, anzitutto nella loro tendenza a lasciar proliferare transitoriamente differenze e nuove autonomie, e a decostruire, in tal senso, qualsivoglia logica sintetica, unitaria o permanente. Perché la visione di Althusser, appunto dispensatrice di una particolarizzazione restrittiva della totalità, offre ai suoi continuatori e interpreti postmoderni la possibilità teoretica di *liberare* le istanze o i livelli da mediazioni sentite come strangolatorie e di produrre ideologicamente uno *spazio di partizionamento* in cui siano convalidate le illusorie fuoriuscite dalle determinazioni materialistiche, le sedicenti eccedenze da un contesto sentito come uniforme o le blande pretese di una singolarità che si voglia priva di aggancio all'universale o al collettivo. Viene cioè a configurarsi una disarticolazione della totalità in cui la semi-autonomia delle parti assume i caratteri, pressoché inversi, di un'assolutezza che mira all'indeterminato. Assolutezza che, in una congiuntura capace di estendere il capitale a tutti gli ambiti del sociale, presenta caratteri nomadici e provvisori,

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>58</sup> Su questo punto, cfr. M. Jay, *Marxism and Totality* cit., p. 351.

proprio perché elide costantemente il suo rapporto con ogni determinazione. Potrebbe essere, questa, si direbbe, una conferma della diagnosi althusseriana di un'architettura invisibile proprio perché in grado di accordare ai suoi livelli inusitati spazi di autonomia, se non fosse che, nel tempo postmoderno, il processo di particolarizzazione tende a manomettere la pensabilità di un ordine strutturale, dal momento che relega le determinazioni (e dunque anche la determinazione in ultima istanza, ammesso la si postuli) – comunque bisognose, persino nella più radicale immanenza, di una qualche mediazione articolatoria – alla mera insignificanza e inutilità. Sono, le parti o i livelli, ora, essi stessi struttura che si autodefinisce e che non contempla esiti diversi dalla roccaforte della costituita assolutezza (per quanto fluida e transeunte).<sup>59</sup> Scomparsa la totalità, restano, potremmo dire, totalità ristrette o micro-totalità, sorte su una programmatica rinuncia a un universale che non coincida con la loro natura parziale (sentita, pertanto, come autonomistica legittimazione della loro validità, e dunque come illusoria totalità autosufficiente): il proliferare di tali totalità ristrette lascia intendere il loro carattere estremamente transitorio (o aleatorio).

Sul piano politico, la disarticolazione della totalità ha incontrato la furia antidialettica di una buona parte del postmarxismo. Il “manuale” di questa pulsione teorica antihegeliana, travestita di un ambiguo gramscismo terminologico, si deve agli sforzi di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, recentemente considerati, peraltro, come gli ispiratori del cosiddetto populismo di sinistra. In *Egemonia e strategia socialista*, pubblicato nel 1985, entrambi appaiono convinti della necessità di aderire alla frammentazione del «paradigma ortodosso» (così lo chiamano), perché attraverso tale avvenuta disorganicità si darebbe l'emersione provvidenziale «di una nuova logica dell'egemonia, articolatoria e ricompositiva». <sup>60</sup> La sua porta girevole è rappresentata da una critica serrata all'economicismo (concepito in larga parte quale

<sup>59</sup> Come scrive ancora Finelli, «L'althusserismo, coniugando l'ispirazione di fondo di tutto lo strutturalismo, radicalizza dunque in Italia il convincimento di coloro che ormai pensano che la dialettica sia sinonimo solo di mediazione e sintesi: sia insomma solo strumento di conservazione e di legittimazione dell'esistente: sia insomma solo strumento di conservazione e di legittimazione dell'esistente, sia sul piano filosofico che su quello politico. Cosicché l'althusserismo, con una lettura incredibilmente miope e semplificatrice della filosofia di Hegel, diventa la testa di ponte dell'accoglimento di un pensiero francese della *differenza*, o come si dirà più tardi della *différance*», nel quale ogni concezione di fondamenti primi della realtà, come di una possibile tassonomia *gerarchica* dei suoi diversi ambiti, viene criticata e data per superata» (Id., *Il disagio della "totalità" e i marxismi italiani* cit., p. 23).

<sup>60</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista* cit., p. 137.

essenzialismo teorico) e dal tentativo «di dimostrare che lo stesso spazio dell'economia si struttura come uno spazio politico, e che, in esso, come ad ogni altro "livello" della società, le pratiche [...] egemoniche sono pienamente operative».<sup>61</sup> Il riduzionismo di classe non dà conto di una varietà di lotte per l'egemonia che va, al contrario, enfatizzata. Alla verticalità del rapporto tra struttura e sovrastruttura e alla pratica di mediazione con cui il pensiero dialettico pensa il nesso tra differenza e unità, Laclau e Mouffe, attraverso una lettura poco avvertita di Gramsci, oppongono l'idea di una lotta egemonica politico-sociale che, «in quanto lotta dell'articolazione e della contingenza», arriva, senza mediazioni con l'economico o la posizione di classe, a «determinare l'identità stessa dei soggetti economici».<sup>62</sup> È, insomma, la versione postmarxista e pseudogramsciana di quella particolarizzazione prima descritta, la quale è possibile solo a patto di sposare le leggi di una disarticolazione più profonda e di accordare alla dimensione sovrastrutturale della lotta politica un'autonomia di senso e un protagonismo carismatico che ha caratteri di esclusività. Pertanto, l'ambizione (per certi versi, condivisibile) di certificare che non si diano «"soggetti privilegiati" della lotta anticapitalista» o «punti privilegiati per innescare una pratica politica socialista», si converte – proprio perché figlia di una logica anti-totalistica – nel suo contrario, e cioè nella possibilità che *tutti* i soggetti sociali o *nessun* soggetto sociale sia in grado di tradurre la propria lotta in senso generale (ovvero, superando la propria particolarità). Non solo: seguendo questa strada, si apre una tendenza alla *soggettivizzazione della politica* che trova, nel nostro presente, manifestazioni assai evidenti, la cui validità locale è presto costretta a convertirsi in aderenza a una logica della partizione e della frammentazione molto più generale e assorbente.

Per quanto Laclau e Mouffe enuncino i rischi della de-totalizzazione, ad esempio riflettendo sui difetti di una logica della separazione, mi pare che l'impulso decentralizzante prevalga e generi posizioni anti-totalistiche sempre più radicali. La rinuncia alla fissità e alla stabilità – sentite entrambe come cascami di un'ideologia essenzialistica – ha come conseguenza lo sprofondamento entro una molteplicità senza limiti e senza arresti, per effetto del quale non si ritiene possibile «fissare il senso degli "elementi" in qualsiasi letteralità definitiva».<sup>63</sup> D'altra parte, per i due teorici, eliminato il quadro anteriore della totalità

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 159.

(concepita, secondo una lettura assai parziale di Hegel, come fissità), esistono solo *posti*, la cui emersione si colloca nel quadro di una proliferazione molteplice e la cui «articolazione diventa una pratica discorsiva che non ha un piano di costituzione precedente, o esterno, rispetto alla dispersione degli elementi articolati». <sup>64</sup>

Potremmo fermarci qui e ribadire d'essere di fronte, dietro la *facies* di filosofia radicale aperta alle istanze rivoluzionarie più varie, a una sorta di esplicita teoria del disorientamento politico. <sup>65</sup> Ma il punto è che nella loro adesione ai processi di de-totalizzazione del postmoderno Laclau e Mouffe, del tutto interni allo spirito del tempo, colgono una risultante egemonica del tardo capitalismo, che chiamerei *omologazione al molteplice*. Vale a dire la tendenza a esaltare la superfezione di identità politiche e culturali particolari che spesso si risolve in un uso capitalistico (e, per questo, omologante) delle stesse. Uso capitalistico che proviene dalla scissione teorica, che simili narrazioni presuppongono, del nesso struttura-sovrastuttura, in virtù della quale il momento postmoderno renderebbe evidente un revanscismo del secondo polo, quello simbolico, culturale o giuridico, sul primo, quello economico e materiale (la cui semplice evocazione farebbe parlare di riduzionismo o meccanicismo volgare). Siamo dunque tornati sul piano della teoria culturale o di quella che potremmo chiamare *Theory*. La cui identità ibrida di “discorso” vive, in fondo, della svolta culturalista di cui stiamo parlando. Le partizioni disciplinari, in larga parte sorte dall'identificazione di oggetti culturali sempre nuovi, sono l'esito di una norma generale di dislocamento e decentralizzazione della “cultura”. La dimensione autonoma conquistata da quest'ultima rispecchia la coesistenza di due processi, mutuamente scambievoli: da un lato, l'egemonizzarsi di una pratica separatoria (che “rompe”, ad esempio, il quadro unitario dell'umanesimo tradizionale); dall'altro, l'estensione a

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>65</sup> La critica di Carlo Formenti al culturalismo di Laclau e Mouffe – che in larga parte coincide con la critica all'adesività capitalistica dei movimenti e delle narrazioni post-operaiste – mi sembra assai convincente, specie quando tocca le corde di una necessaria difesa del pensiero di Gramsci da riletture parziali e viziate: «siamo in presenza di un discorso totalmente inserito nel campo epistemologico [della] svolta linguistica delle scienze sociali. [...] Il nodo del dissidio non è tuttavia filosofico, riguarda piuttosto gli effetti di questo approccio sulla pratica politica: mentre la lettura gramsciana “ortodossa” di categorie come blocco sociale, egemonia, antagonismo di classe imprime una torsione in senso antisistemico ai movimenti populistici, la lettura “eretica” di Laclau e Mouffe li orienta in senso decisamente riformista» (C. Formenti, *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberalismo*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 209-210).



tutti i livelli, e quindi il suo svuotamento, del sovrastrutturale, del simbolico, del performativo, del “culturale”.<sup>66</sup>

Ebbene, questo esercizio autonomistico può essere letto, con Sartre (ma giocoforza andando *oltre* Sartre), come una totalizzazione che segue la legge della separazione, che mira cioè a porre la propria identità come irriducibile e a conquistarsi spazi isolati di riconoscimento. Non si tratta, tuttavia, di un processo interamente umano-progettuale (e in tal caso abbandoniamo Sartre), e quindi consapevole, in qualche misura depositario di una *agency*, ma di un processo impersonale, soggettivamente astratto. Nello stesso tempo, il suo carattere non-antropomorfo non autorizza, come vorrebbe l’althusserismo, ad annullare la nozione di soggetto. Si tratta, pertanto, di una “totalizzazione di totalizzazioni” che ha un soggetto non-antropomorfo e produttore di realtà (e di cultura) – realtà (e cultura) che è riempita dalle soggettivazioni umane e sociali –, rispondente al nome marxiano di *Das Kapital*. Il “tropo” della «separazione» (come lo ha chiamato Fredric Jameson),<sup>67</sup> che si egemonizza nella postmodernità come fattore diffuso, trova una sua determinazione generale e universale nel processo capitalistico di accumulazione, che, colonizzando anche e soprattutto l’immaginario e le sue pratiche, penetra entro tutte le maglie del reale, *facendosi totalizzazione di istanze autonomistiche atte a preservare la signoria della sua stessa totalizzazione*. Per ribadire, con Finelli, che l’astrazione capitalistica, secondo la lettura profondamente hegeliana del Marx maturo, è vettore astratto e impersonale di universalizzazione e di socializzazione, ossia produttore di concretezza reale e personale; e per dire con forza che la riuscita di questa egemonia è legata alla “gestione” delle istanze di frammentazione delle parti, che risultano favorite nell’«*impropria infinitizzazione di un finito*» – del *loro* finito o di quella che ho chiamato *autonomia*, ossia mantenute su un piano orizzontale non conflittuale, molteplice e pacificato –, artefatta o cattiva universalizzazione in cui consiste «per Hegel la natura [...] della falsificazione culturale e della falsa coscienza». <sup>68</sup> In questo senso, il capitale, in quanto astrazione reale, il cui lavoro consiste nel riempire di astratto il concreto, allestendo spazi di movimento interamente spossati dalla logica di estrazione del valore, è una totalizzazione in corso

<sup>66</sup> Cfr. G. Lipovetsky, J. Serroy, *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], trad. it. di L. Cortese, Milano, O barra O, 2010. Argomentazioni preziose si trovano in M. Perniola, *L’arte espansa*, Torino, Einaudi, 2015.

<sup>67</sup> F. Jameson, *Una modernità singolare. Saggio sull’ontologia del presente* [2003], trad. it. di B. Gastadello e E. Marongiu, Milano, Sansoni, 2004, p. 90ss.

<sup>68</sup> R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano, Jaca Book, 2014, p. 86.

(non-antropomorfa in quanto astratta, ma produttrice di antropomorfizzazioni capitalistiche e servili alla sua signoria). La cui peculiarità ulteriore consiste nell'essere una *totalità non ancora totalizzata*, che però ambisce a porsi, nella superficie del suo manifestarsi, come *totalità già totalizzata*, ossia togliendo il suo carattere di totalizzazione in corso.

## V.

Altrove ho insistito sulla necessità di una contro-totalizzazione dialettica in risposta al dominio dell'astratto che invade il pensiero critico fin nel profondo dei suoi nessi categoriali. Intendendo con ciò che una delle risultanti egemoniche della totalizzazione capitalista post-moderna è rappresentata dall'isterilimento della ragione critico-oppositiva e dalla sua conversione in uno spazio culturale autonomo e addomesticato.<sup>69</sup> Questa manovra di erosione, che in fondo nasce e si sviluppa internamente alla storia del capitalismo fin dai suoi albori, trova tuttavia nella postmodernità un suo esito egemonico specifico e perdurante: il terreno su cui si gioca la presenza di una critica depotenziata, che sussiste nel "ruolo" amministrato dell'antagonismo solo a patto di isolarsi in predisposti mercati del risentimento, è quello superficiale, astratto e iper-capitalistico della "cultura", vale a dire di uno spazio in cui parole, idee, concetti o simboli lavorano indirettamente all'edificazione di un mondo esteriorizzato e leggero, apparentemente privo di determinazioni concrete, e dunque lontano – anche quando li evoca sotto forma di contributo all'analisi – dai conflitti.

Costruendo, insomma, una "totalità ristretta" – *la nostra totalità per noi*, per richiamare alla mente un motto di Mark Fisher assai pertinente<sup>70</sup> –, l'ambito culturale (in cui il pensiero critico si colloca), forte dell'autonomia assegnata dal processo di particolarizzazione, lavora pertanto a una *totalizzazione del dentro o del proprio* che gli permetta, certo, un grado massimo di autoreferenzialità, ma anche di elidere il suo stringente rapporto con l'astrazione reale, che ne rappresenta

<sup>69</sup> M. Gatto, *Marxismo dell'astrazione e critica della cultura*, in *Marx e la critica del presente*. Atti del Convegno di Roma, 27-29 novembre 2018, a cura di M. Gatto, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021, pp. 223-240.

<sup>70</sup> In riferimento a prodotti culturali interni alla logica che stiamo descrivendo, Mark Fisher scrive: «Un film come Wall-E esemplifica quella che Robert Pfaller ha chiamato "interpassività": il film inscena il nostro capitalismo per noi stessi, dandoci al contempo la possibilità di continuare a consumare impunemente. Il ruolo dell'ideologia capitalista non è quello di ribadire le proprie priorità allo stesso modo della propaganda, ma di celare il fatto che le operazioni del Capitale non dipendono da alcuna convinzione soggettivamente imposta» (Id., *Realismo capitalista* [2009], trad. it. di V. Mattioli, Roma, Nero, 2018, p. 44).

la ragione materialistica d'esistenza. Ciò per dire che il restringimento della totalità – una totalizzazione dell'interno che esclude la possibilità del "fuori", di una rottura, di una lacerazione – è il risultato di una pulsione anti-dialettica che ha l'obiettivo di scardinare la necessità di istituire nessi, di innescare autoverifiche, di interrogarsi sulle causazioni. La totalità che emerge – per dirla con Karel Kosík, che, agli inizi degli anni Sessanta, ragionava sulla riduzione della dialettica a mero strumento analitico o a passiva esigenza metodologica – è «esposta al pericolo di essere intesa unilateralmente o di trasformarsi addirittura nel suo opposto, cioè di cessare di essere un concetto *dialettico*».<sup>71</sup> Viene quindi a costituirsi un orizzonte culturale in cui la sopravvivenza della dialettica nello spazio filosofico deve fare i conti con la più generale direzione anti-dialettica della totalità ristretta in cui le sue acquisizioni giocoforza si collocano. Quest'ultime, sulle quali agisce un'offensiva tesa a depoliticizzarle o a marginalizzarle nel campo dello specialismo, sono costrette a coesistere con versioni teoriche – certamente più diffuse e *à la page* – schiettamente ostili alla tradizione dialettica e al concetto di totalità, le quali, nella loro furia antagonista, finiscono sovente per mostrarsi adattive e aderenti al sistema che vorrebbero denunciare. Deriva da questo meccanismo di manutenzione – che, come abbiamo visto, favorisce la coesistenza dei "discorsi" in una cornice priva di possibili contraddizioni – il giudizio inevitabile su testi o diagnosi che, pur riuscendo a fotografare la realtà capitalistica, non riescono a formulare concetti o categorie in grado di rompere il guscio mistico della totalità ristretta, in molti casi adagiandosi su di essa o rischiando di riprodurre, per mezzo di analisi confermatrice, il dominio.

È necessario specificare che la totalità ristretta designa un livello semi-autonomo o autonomo solo a patto di mistificare questa sua stessa semi-autonomia o autonomia. Essa è un *contenimento* della totalizzazione indispensabile interrogarsi sul carattere specifico di questo legame dialettico (che si ambisce a nascondere) tra la macro-totalizzazione capitalistica e la totalità ristretta dell'ambito culturale, che della prima è *figura*. Evoco non a caso un termine connesso alla sfera della rappresentazione. Perché la totalità ristretta trova la sua norma egemonica nel processo di esteriorizzazione dei nessi concreti e materiali, ora collocati all'interno di una dimensione superficiale ed epidermica che riscrive il reale attraverso manovre di pervasiva estetizzazione e smaterializzazione. Al contenuto di realtà è cioè accordata una nuova

<sup>71</sup> K. Kosík, *Dialettica del concreto. Studio sulla problematica dell'uomo e del mondo* [1963], trad. it. di G. Pacini, Milano, Mimesis, 2014, p. 33.

vita, svuotata e compiutamente astratta, la cui libera affermazione si svolge su un piano evanescente, *nel quale appare impossibile qualsivoglia dialettica del concreto*.

Come ha mostrato Finelli, siamo di fronte a una logica capitalistica che funziona in senso duplice, nel verso di uno svuotamento del concreto da parte dell'astratto e nel verso di un suo recupero nella sfera sovradeterminata dell'apparenza e della superficie. Una logica che produce, in tal modo, soggettività astratte vieppiù *formate* dal processo capitalistico e quindi tese a pensarsi anzitutto come *rappresentazioni* virtuali e senza spessore, in luogo di corpi, soggetti sociali, persone storiche. Per effetto del rinvigorimento di processi di accumulazione fondati sulla smaterializzazione del valore, la totalizzazione capitalistica postmoderna potenzia la capacità – già riconosciuta da Marx – del capitalismo di produrre attori sociali del tutto ancillari e servili al suo dominio. Essa va identificata con un «principio fantasmatico di realtà che, proprio perché materiale e astratto», opera «attraverso la *dissimulazione* di una parvenza di superficie», penetra, nascondendosi, nei nessi più profondi della «costruzione sociale» e produce un piano di realtà non più segnato da «opposizioni e contraddizioni», ma, «secondo un nesso di *essenza e apparenza*», da un'estensione del dominio senza conflitto, per la quale «un'interiorità sociale fatta di accumulazione e concentrazione di ricchezza appare invece come il libero gioco, sul mercato, di azioni e libere scelte individuali». <sup>72</sup> Inconscio sociale della nostra epoca, il capitale *totalizza e colonizza* gli ambiti di realtà, anzitutto svuotandoli di concretezza, per poi lasciarli vivere entro una placida superficie priva di frizioni, che li candida a restringersi e a pensarsi come autonomi: l'estetizzazione/esteriorizzazione rende possibile questa dialettica di svuotamento e sovradeterminazione superficiale. Per la quale l'illusoria *fuoriuscita* dalla realtà materiale verso la dimensione dell'estetica coincide *dialetticamente* (per quanto il nesso sia reso evanescente e fatto scomparire) con un'inversa *totalizzazione del dentro*: sicché a un massimo di estetizzazione corrisponde un minimo di concretezza e a un massimo di autonomia un minimo di autoconsapevolezza materiale.

## VI.

È stato Jameson, nei suoi scritti sulla postmodernità capitalistica e sulla necessità di un'estetica geopolitica, e nelle più recenti riletture

<sup>72</sup> R. Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018, pp. 178 e 179.

della tradizione dialettica,<sup>73</sup> a mettere in campo un rilancio, nell'analisi culturale, della categoria di totalità. Nel notissimo *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, partendo da una riflessione sull'arte contemporanea (architettura in testa) e raccogliendo le suggestioni della più aggiornata teoria culturale, Jameson prende atto dell'egemonizzarsi di un nuovo sensorio, in larga parte fondato sul disorientamento e sull'estensione della cultura del simulacro (diventata una sorta di seconda natura) a tutti i pori della realtà.<sup>74</sup> Il progetto olistico è qui recuperato per mezzo di un'attualizzazione materialistica del nesso struttura-sovrastuttura che chiama in causa il concetto, probabilmente derivato da Raymond Williams, di "dominante culturale", ossia di una «nuova norma culturale sistemica», coincidente con la simultanea «nuova cultura dell'immagine o del simulacro», che non solo descrive l'emersione di «una sorta di populismo estetico», ma designa, nella mistura di *Struktur e Überbau*, «uno stadio del capitalismo più puro di qualsiasi altro momento precedente» (il riferimento teorico è, in tal caso, Ernest Mandel).<sup>75</sup> Pertanto, sottolinea Jameson, «ogni posizione sul postmodernismo nella cultura – che si tratti di apologia o di stigmatizzazione – è a un tempo e *necessariamente* una presa di posizione politica implicita o esplicita sulla natura dell'odierno capitalismo multinazionale».<sup>76</sup>

La diagnosi che il teorico americano propone della dominante culturale postmodernista – una diagnosi non solo sovrastrutturale e non solo economico-strutturale, perché appunto orientata a indicare la *mimesi* del capitale nella cultura – riconsegna i caratteri ideologici ed egemonici di un trapasso epocale: la crisi della storicità, la superficializzazione del reale, la scomparsa del referente, l'abolizione della distanza critica, l'effetto disorientante dell'architettura e dell'urbanistica e, soprattutto, l'estensione a tutti i livelli dell'orizzontalità spaziale (che mina la cara, vecchia temporalità del moderno). Il nodo, per Jameson, è riassunto dalla funzione de-totalizzante della nuova dominante sistemica, che proprio sulla spazialità sembra fondare le sue ragioni

<sup>73</sup> Mi riferisco in particolare a due libri importanti, su cui si è poco discusso in Italia (ma su cui si dovrà tornare): F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, London & New York, Verso, 2009; e Id., *Allegory and Ideology*, London & New York, Verso, 2019. Rimando, per un primo ragguaglio, a M. Gatto, *Fredric Jameson*, Roma, Ediesse/Futura, in corso di stampa.

<sup>74</sup> F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalismo* [1991], trad. it. di M. Manganelli, Roma, Fazi, 2007, p. 6.

<sup>75</sup> *Ivi*, pp. 24, 22 e 21.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 21.

basilari, con esiti antropologici e politici prima di quel momento impensabili:

quest'ultima mutazione dello spazio – dell'iperspazio postmoderno – è riuscita [...] a trascendere le capacità di orientarsi del singolo corpo umano, di organizzare percettivamente l'ambiente circostante e, cognitivamente, di tracciare una mappa della propria posizione in un mondo esterno cartografabile.<sup>77</sup>

Al disorientamento del soggetto – ora intrappolato in una «rete comunicazionale», ora preso nelle maglie di una realtà divenuta simulacro, ora costretto a muoversi su un piano orizzontale privo di supporti – corrisponde l'incapacità, estesa all'intero consorzio sociale, di allestire cartografie dell'esistente, di rintracciare nessi, di svolgere collegamenti. E ciò si deve, in larga parte, a un'«esplosione», alla «dissoluzione» della precedente sfera culturale – autonoma in un senso ben diverso dall'autonomia ora conquistata in virtù della sua ciclopica dilatazione –, per la quale la postmodernità vede

un'immensa espansione della cultura nell'intero ambito sociale, al punto che si può dire che tutto nella nostra vita sociale – dal valore economico al potere statale fino alle pratiche e alla stessa struttura della psiche – sia diventato “culturale” in un senso originale finora mai teorizzato.<sup>78</sup>

Come reagire o “che fare” di fronte a quella che chiamerei *totalitaria dissoluzione della totalità*? L'opzione di Jameson, che ha avuto e continua ad avere una discreta fortuna teorica,<sup>79</sup> vede nell'allestimento di una mappa cognitiva della totalità l'unica risorsa politica in grado di sostenere il soggetto alla ricerca di una sua posizione più o meno stabile in «questo nuovo spazio globale, straordinariamente demoralizzante e oltremodo deprimente», che, dietro la *facies* ectoplasmica di «fantasia culturale [...], possiede una realtà autenticamente storica (e socioeconomica) in quanto terza grande fase originale di espansione del capitalismo nel mondo».<sup>80</sup> Si tratta di una risposta d'ordine pedagogico che, come sempre in Jameson,<sup>81</sup> mantiene dialetticamente unite l'ac-

<sup>77</sup> Ivi, p. 60.

<sup>78</sup> Ivi, p. 64.

<sup>79</sup> Cfr., ad esempio, A. Toscano, J. Kinkle, *Cartographies of the Absolute*, Winchester & Washington, Zero Books, 2015.

<sup>80</sup> F. Jameson, *Postmodernismo* cit., pp. 64 e 65.

<sup>81</sup> Vd. F. Jameson, *Ideologia e utopia nella cultura di massa* [1979], in *Firme del visibile. Hitchcock, Kubrick, Antonioni* [1992], Roma, Donzelli, 2003, pp. 11-42.

cettazione del “momento di verità” del postmoderno (la sua rivoluzionaria trasformazione dell’esistente) e l’elaborazione di una fuoriuscita utopica, grazie alla quale formulare ipotesi contrastive e demistificanti. In questa misura, «l’estetica della *cartografia cognitiva*»<sup>82</sup> consegna all’arte e al pensiero – cioè alla loro natura di riscritture allegoriche dell’esistente<sup>83</sup> – la funzione di riabilitare l’interrogazione dello spazio e quindi di offrirne una rappresentazione, proprio nel momento in cui il postmoderno sembra negarla. Rappresentare l’esistente diventa, pertanto, l’occasione di mostrare la concretezza reale e politica di un’evanescenza, di “mappare” una totalità che, ridotta a superficie, sembra inafferrabile. È il solo modo, per Jameson, di «ricominciare a intendere la nostra posizione in quanto soggetti individuali e collettivi e a riconquistare una capacità di agire e lottare, che al presente è neutralizzata dalla nostra confusione spaziale e sociale».<sup>84</sup>

Senza dubbio, *Postmodernismo* è una grande mappa delle ideologie tardocapitalistiche. Il suo compito è anzitutto quello di sollevare «un dilemma nuovo e storicamente originale, il quale comporta il nostro inserimento di soggetti individuali in un insieme a più dimensioni di realtà fortemente discontinue»:<sup>85</sup> in breve, il dilemma di un disorientamento costantemente decentralizzante che segna la dissoluzione dell’antropologia egoico-borghese. Pertanto, l’insistenza di Jameson

<sup>82</sup> F. Jameson, *Postmodernismo* cit., p. 66.

<sup>83</sup> Natura, se così la si può chiamare, che lascia intendere tutto lo “sforzo” di una rappresentazione/riscrittura per nulla scontata. In senso benjaminiano, l’interrogazione critica parte sempre da uno scarto. In un’intervista, Jameson ha dichiarato: «[L’allegoria] ci ricorda che anche se teniamo fede alla situazione, quest’ultima non è qualcosa di reale, pronta a essere trasformata semplicemente in una rappresentazione; anche se crediamo nella narrazione, la percezione di una pura relazionalità non è così immediata. Dire che il mondo ha una struttura narrativa non significa che lo si possa raccontare semplicemente come fosse una storia o che esistano tecniche di rappresentazione tali da garantire che le realtà si traducano in narrazioni. Insistere sulla contraddizione non significa che qualcuno l’abbia vista o che possa essere semplice offrirne un’immagine (qualunque cosa essa sia). Sicché, l’insistenza sull’allegoria è un’insistenza sulla difficoltà, o persino sull’impossibilità, di rappresentare queste realtà così profonde ed essenzialmente relazionali» (F. Jameson, in *Jameson on Jameson. Conversations on Cultural Marxism*, ed. I. Buchanan, Durham & London, Duke University Press, 2007, p. 195). È interessante istituire un confronto con la valorizzazione dell’allegoria promossa da Romano Luperini negli anni Novanta, per la quale cfr. i suoi *L’allegoria del moderno. Saggi sull’allegorismo come forma artistica del moderno e come metodo di conoscenza*, Roma, Editori Riuniti, 1990 e *Il dialogo e il conflitto. Per un’ermeneutica materialistica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

<sup>84</sup> F. Jameson, *Postmodernismo* cit., p. 69.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 410.

sul problema della rappresentazione coglie il momento di verità del postmoderno nello stesso momento in cui ambisce a superarlo: la mappa cognitiva, del resto, riabilita una funzione culturale oppositiva proprio quando la dilatazione culturale coincide con la colonizzazione capitalistica dello spazio. Perché, nello sforzo di rappresentare ciò che sfugge, ossia la totalità capitalistica nella sua concretezza, essa produce totalizzazioni in grado di rispondere a un bisogno di orientamento, che, se contrassegnato materialisticamente, può contribuire all'elaborazione della coscienza di classe. Se il problema è quello di *rappresentare il capitale*, come recita il titolo del commentario di Jameson al Primo Libro del capolavoro marxiano,<sup>86</sup> i processi di riscrittura, siano essi estetici o filosofici, possono ancora giocare un ruolo politico nella scelta di sottrarsi al totalitario dato di fatto di un'impossibilità della rappresentazione (dovuta al disorientamento amministrato di cui si diceva) e nella volontà di allestire controproposte narrative o ideologiche. Siamo forse sul terreno di un'arte ancora possibilmente anticapitalista (anticapitalista, diremmo, come potevano esserlo i grandi romanzi borghesi studiati da Lukács). Ma, si badi, sarebbe un errore di prospettiva considerare solo e soltanto questo volontarismo consapevole della propria residualità e della propria opzione politica, per quanto velleitaria. Il punto, per Jameson, è mostrare che gli artefatti culturali della cultura di massa, ma più in generale tutta l'arte della postmodernità, incorporano il momento veritativo di un'epoca, sono per forza di cose adesivi, partecipano di una realtà che è rivoluzionaria nella misura in cui si afferma egemonicamente; ma, nello stesso tempo, il loro modo di costruire una rappresentazione, finanche subordinandosi alle leggi di riscrittura deboli e superficiali del postmodernismo, rivela l'esistenza di *ciò che potrebbe darsi altrimenti o nonostante*.

Ebbene, per l'estetica della cartografia cognitiva, ma, direi, per una concezione materialistica della cultura, le opere d'arte sono *allegorie della totalità*. Esse sono rovina e costruzione, ideologia passiva (o falsa coscienza) e ideologia attiva (o elaborazione contro-egemonica), aderenza e utopia liberatrice. In virtù di un processo di rispecchiamento assai complesso (e la parola, in tutto e per tutto lukacsiana, riassume un suo potenziale, a prescindere dalle letture manualistiche e conservatrici che le sono accordate), i prodotti culturali di un tempo storicamente segnato dall'egemonia della superficie possono essere analizzati e valutati alla luce della dialettica tra momento di adesione e momento

<sup>86</sup> F. Jameson, *Representing "Capital": A Reading of Volume One*, London & New York, Verso, 2011.



di liberazione. Il carattere dominante conseguito dal primo sul secondo non è che un indice di quella che un tempo si sarebbe chiamata mercantizzazione dell'arte, ma che nel presente iper-capitalistico non può che suggerire il ruolo propulsivo che la cultura ha nel sostenere il dominio capitalistico. Lo studio della rappresentazione e dell'edificazione di uno spazio estetico, se colto nei termini allegorici, diventa, per Jameson, una strategia politico-culturale ben definita, che permette di valutare le possibilità di una totalizzazione alternativa, partendo però dalla definizione dei modi in cui la macro-totalità capitalistica signoreggia sulle istanze specifiche di rappresentazione, avvalendosi, come dicevamo, della sua capacità di nascondimento e di dissimulazione. Occorre sempre vedere, in qualsivoglia prodotto dell'estetica contemporanea, il rispecchiamento di questa vicenda "totalistica".

## VII.

«Storicizzare sempre!» (*"Always Historicize!"*) era il motto con cui si apriva un altro caposaldo della proposta teorica di Jameson, *L'inconscio politico*.<sup>87</sup> «Totalizzare sempre!» (*"Always Totalize!"*) rappresenta, oggi, la sua necessaria integrazione (o riscrittura). Non si tratta semplicemente di vedere la totalità dove sembra non darsi, ma di insistere sul fatto che la totalizzazione capitalistica, *maxime* quando appare come totalità compiuta, lavora incessantemente alla costruzione e costituzione ideologica della propria egemonia. Dimostrare la parzialità e il carattere politicamente artefatto del dominio è un'operazione che passa da un necessario accostamento mimetico a tali manovre egemoniche. La cui rappresentazione cammina attraverso una loro resa narrativa, una penetrazione analitica dei nessi che ne permettono sostanza e coerenza. Sul piano dell'estetizzazione diffusa, ciò significa lavorare a una mimesi – o, diciamo pure, a un realismo (e potremmo persino aggiungervi l'aggettivo *verticale*) – che sia cosciente del rischio di un suo assorbimento nello spazio orizzontale dell'immanenza postmoderna.

A questo punto dovrebbe aprirsi una discussione sull'inconscio politico dell'arte, ossia su quella dimensione che permette alla cultura di essere letta, ancora adesso, come una risposta sul piano dell'immaginario a una stringente contraddizione materiale (per riprendere una formula di Lévi-Strauss, più volte ribadita da Jameson). Ma un simile discorso, che il teorico americano ha affrontato con dovizia di particolari, seppure in una congiuntura in cui occorreva elargire un'attenzio-

<sup>87</sup> F. Jameson, *L'inconscio politico. Il testo narrativo come atto socialmente simbolico* [1981], trad. it. di L. Sosio, Milano, Garzanti, 1990, p. 9.

ne eccessiva a metodi (come la decostruzione) fin troppo lontani dal marxismo, dovrebbe per forza di cose avvalersi dell'ipotesi per cui il capitalismo sia diventato, a conti fatti, l'inconscio sociale del nostro tempo.<sup>88</sup> Le ricadute sul piano dell'arte diventerebbero, a questo punto, molto più problematiche. E un'estetica politica dell'oggi – una versione più che aggiornata della politicizzazione dell'estetica voluta da Benjamin – potrebbe giocare la sua partita, a patto vesta i panni di una perenne autoverifica del suo statuto, proprio a partire da uno studio preciso della dialettica tra adesività e mimesi che i prodotti artistici articolano nei loro nessi profondi e inespressi.

Rinviando il discorso, qui ci limitiamo a riprendere una preziosa indicazione di Franco Fortini. Rimonta al 1971:

Oggi «il punto di vista della totalità» è esattamente il contrario di quello che, nella prima metà del nostro secolo, è stato il grandioso monismo di Lenin e che la seconda metà illumina di un colore sinistro. È la capacità di sentire e di riconoscere, non come una immaginazione ma come una realtà sociologica, che la «città futura» esiste già, in parte visibile e in parte invisibile; ma che questa «controsocietà» è, in realtà, anch'essa una società e che non si esce da queste coordinate e che non si realizzerà mai la città di Dio o del Bene o del Comunismo. M'è occorso di leggere di una città «altra» o «contro» che si dovrebbe costituire poco a poco, in ogni sede, contro la città dei padroni. Non nego affatto il valore politico della costituzione, in ogni luogo dove si lavori e viva, di gruppi e di modi di essere-insieme che si oppongano a quelli imposti dalla società dominante; ma, appunto, non ne nego il valore *politico*: si tratta di strumenti di lotta tipici per una società moderna e ne parlò pochi anni fa, ingiustamente dimenticato, Dutschke. Altrimenti si ricade nell'ingenuo errore della setta, dell'agrodolce piacere di essere «fra noi». *No, i due versanti della società convivono, quello amico e quello nemico; e conflittano senza distinguersi del tutto né identificarsi del tutto*, anzi la società non è altro che questa compresenza, ogni cittadinanza è una doppia cittadinanza e ogni lealtà vive solo a prezzo di un tradimento possibile. D'altronde qualunque coscienza, anche quella di classe, sa produrre i propri anestetici.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Operazione critico-filosofica, questa, che deve non a caso scontare e arginare tutta una serie di pericolose identificazioni. Il fatto che il capitalismo possa essere letto come l'inconscio sociale della nostra epoca convive con la certezza che non vi sia mai stata un'epoca, com'è invece la nostra, in cui il "discorso" sull'inconscio sia penetrato a tutti i livelli di comunicazione sociale, sancendone ovviamente l'addomesticamento (spesso in chiave spettacolaristica, come conferma il successo mediatico di taluni psicoanalisti). Cfr. sul tema *L'inconscio sociale*, numero monografico di «Altraparola», 3, 2020, <https://www.altraparolarivista.it/2020/04/28/altraparola-n-3-linconscio-sociale/> (ultimo accesso: 11/12/2021).

<sup>89</sup> F. Fortini, «Più velenoso di quanto pensiate» [1971], in Id., *Questioni di frontie-*

Cinquant'anni dopo, appare molto più difficile – ma Fortini ne avvertiva già i motivi – segnalare esempi di “controsocietà” che non abbiano seguito e conosciuto i vezzi della consolatoria e voluttuosa autoreferenzialità. Gruppi, consorterie, sette monologanti, nuovi e piccoli capi carismatici descrivono, al contrario, le forme organizzative del consenso generalizzato: che le si trovi nella cultura o nella politica, è soltanto la conferma di una norma egemonica. Non si può non guardare con preoccupazione – specie di fronte ai più recenti avvenimenti che hanno visto protagoniste masse o sciami la cui identità politica appare transitoria, perché indefinibile è il populismo anarchico dei nostri tempi<sup>90</sup> – al moltiplicarsi di una frammentazione sociale che trova i suoi provvisori collanti negli anestetici (*iuxta* Fortini) di narrazioni xenofobe, escludiviste, essenzialistiche. Quella società, evidenziano le pagine di *Questioni di frontiera*, è anche la nostra: è lo stigma dell'abbandono di un alfabeto ed è il marchio dell'oblio a cui abbiamo consegnato parole come “mediazione”, “dialettica”, “totalità”. Ricordiamoci che il populismo di sinistra può essere anche questo e che la sua parabola anarcoide (quindi liberal-capitalista) non è ancora finita. Ricordiamoci, insomma, che essere “controsocietà” può, nel presente, mutarsi in una forma di identitarismo morale e impolitico al servizio degli avversari.

L'invito di Fortini è allora più che attuale: è quello di non cedere all'indistinzione e di non seguire gli slarghi facilitati dell'identificazione. Il dilemma dell'autoconsapevolezza e dell'autoverifica dei presupposti – insomma, l'autoriflessione sul proprio posto nella totalità sociale, che impone l'uso dialettico del “punto di vista della particolarità” e del “punto di vista della totalità” – resta urgente. Se è vero che non ci sono più referenti, è allo stesso modo vero che ogni discorso critico incapace di porsi come autocritica finisce per parlare al referente astratto del tardo capitalismo, al presunto “individuo globalizzato” che abita l'Occidente. E ciò significa parlare a vuoto. È necessario un correttivo dialettico – arduo, complesso, difficile, perché implica di essere anzitutto nemici di sé – per non correre il rischio, sempre in agguato, di glorificare la propria solitudine, di essere «materialisti con gli altri e idealisti con noi stessi».<sup>91</sup>

ra. *Scritti di politica e di letteratura. 1965-1977*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 24-25.

<sup>90</sup> Il riferimento è all'aggressione subita dalla sede nazionale della CGIL lo scorso 9 ottobre 2021.

<sup>91</sup> F. Fortini, *Intellettuali, ruolo e funzione* cit., p. 70.