

Francesco Aqueci

**LO SPAZIO PER UN PIEDE.
QUESTIONI DI ONTOLOGIA SOCIALE**

Sono passati decenni da quando la rivista americana *Forbes* si proclamava orgogliosamente “strumento capitalistico”¹. Ma ora che la crisi morde, e nel cuore stesso del capitalismo gli ideali socialisti tornano ad avere una qualche audience², i guru della comunicazione consigliano di evitare l'uso di quel termine: meglio “libertà economica” o “libero mercato”³.

Sarebbe quindi una doverosa operazione scientifica, tanto più in ontologia sociale, un approccio filosofico alla società sviluppatosi in quest'ultimo decennio, qualificare come capitalistica l'odierna realtà sociale. Ma si preferisce invece parlare genericamente di ontologia della realtà sociale.

Prendiamo il costruttivismo sociale di John R. Searle, massimo esponente di questo campo di studi, che in una delle sue prime opere sull'argomento, si rifà

¹ E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Milano, Rizzoli, 2011, p. 416 e p. 464, nota 3.

² I. Gjergji, *Mai dire capitalismo!*, <http://www.ilfattoquotidiano.it/2012/01/01/dire-capitalismo/180853/>. Secondo i dati di una ricerca del Pew Research Center, pubblicati alla fine di dicembre del 2011, il 49% dei giovani americani, tra i 18 e i 29 anni, è “fan” del socialismo, mentre soltanto il 43% si dichiara contrario.

³ I. Gjergji, *Mai dire capitalismo!*, cit., dove vengono riportate le 10 raccomandazioni che Frank Luntz, esperto della comunicazione politica del partito repubblicano, sta dando ai membri del partito per la nuova strategia comunicativa in vista delle elezioni presidenziali.

all'esempio di una linea di pietre che marca un confine per illustrare cosa sia un oggetto sociale⁴.

Per Searle, lo *stare per* qualcosa (la pietra che *sta per* il confine) è ciò che trasforma la pietra in un oggetto sociale⁵, poiché la pietra è interpretata da un «dispositivo simbolico esterno» del tipo “Questa è la mia proprietà”⁶, condiviso dalla mente sociale collettiva.

Sfortunatamente, le cose sono più complesse di quanto Searle non le faccia apparire.

Presso i Romani, ad esempio, il confine non era generato dalla simbolizzazione come funzione astratta già bella e formata, ma piuttosto dalla reificazione per la quale il soggetto sociale si sentiva autorizzato dall'esistenza di un *numen*, il dio Terminus, a porre la fila di pietre che stava per il confine, che sarebbe stato possibile mantenere grazie alla protezione di quel *numen* a sua volta inconsapevolmente generato dalla mente sociale di cui quel soggetto faceva parte⁷.

Per dirla coi termini di Searle, il dispositivo simbolico esterno non era l'enunciato “Questa è la mia proprietà”, quanto piuttosto “Questo confine nasce grazie a Terminus che ne è il protettore”, e tutta la formula era presa a carico da un soggetto

⁴ J. R. Searle, *Mente, linguaggio, società*, (1998), Milano, Cortina, p. 163.

⁵ J. R. Searle, *Mente, linguaggio, società*, cit., p. 162.

⁶ J. R. Searle, *Mente, linguaggio, società*, cit., p. 163.

⁷ G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, Edizioni Ateneo, 1974.

che reificava il funzionamento della propria mente, attribuendo intenzioni a un mondo di oggetti e cose inanimate.

La simbolizzazione, insomma, era incapsulata nella reificazione, e si può ipotizzare che, data la comune radice di diritto e religione⁸, solo in seguito, quando la religione latina si spense, questa prassi reificante si stilizzò in qualcosa che può essere reso dallo schema simbolico funzionale di cui parla Searle.

Evidentemente, allora, nel modo di presentare le cose di Searle c'è un *hysteron proteron*, un porre per primo ciò che è ultimo.

Di solito, però, l'obiezione che si fa a chi difende i diritti della genesi, è che la narrazione delle origini non cambia nulla alla spiegazione concettuale del fatto normativo.

Ma, a parte che, come vedremo nel corso di questo lavoro, la genesi non è una narrazione, se non si ricostruisce la filiazione genetica che porta dal pensiero spontaneo reificante allo schema simbolico astratto, non solo non si riesce a sapere da dove viene l'astrazione simbolica, ma soprattutto non si comprende a quale realtà sociale si riferisce.

Una realtà che appare chiaramente se abbandoniamo la generica espressione “realtà sociale”, e reintroduciamo la concretezza storica, cioè quella “realtà sociale capitalistica” che invece si cerca in tutti i modi di tener fuori dal discorso.

⁸ A. Schiavone, *Ius*, Torino, Einaudi, 2006.

La formula di Searle, infatti, che pretende ad una funzionalità universale, si riferisce in effetti ad una realtà sociale reificata, in cui cioè non dei generici oggetti ma le merci, l'«enorme raccolta» di oggetti tipici della realtà capitalistica⁹, rappresentano la reificazione di rapporti sociali tra persone.

“Questa è la mia proprietà” esprime infatti non il fatto semi-naturale dell'occupazione di un suolo, o il fatto assoluto di un rapporto di signoria e servitù, bensì presuppone il fatto onnilaterale dello scambio, nel quale qualcun altro può dire lo stesso di una casa e qualcun altro ancora di una somma di denaro, e così via all'infinito per tutte quelle cose differenti ma scambiabili tra di loro, grazie al valore-lavoro che incorporano.

La terra, la casa, e ancor più il denaro, sono dunque oggetti in cui si reificano rapporti sociali tra soggetti, e in ciò sono analoghi ai *numina* del mondo latino, presentandosi però nelle vesti anonime e infinite dello scambio economico, anche se ora con il *brand* sono tornati ad avere nomi influenti e riveriti.

Ora, riconoscere questa realtà non è irrilevante, soprattutto se si tirano conseguenze etiche e politiche dalle premesse ontologiche, come fa Searle nella sua ultima opera, dove si ripropone la separazione tra la sfera privata e la sfera pubblica come fondamento della politica¹⁰, e si giudica «profondamente irresponsabile» la

⁹ K. Marx, *Il capitale*, (I-1867), Torino, UTET, I-1974, a c. di A. Macchioro e B. Maffi, p. 107.

¹⁰ J. R. Searle, *Creare il mondo sociale*, Milano, Cortina, 2010, p. 226.

Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, dal momento che i suoi estensori non avrebbero sufficientemente riflettuto sulla connessione logica tra obblighi e diritti¹¹.

Qui non si può non ricordare che Marx in quella separazione vedeva il portato più genuino dell'alienazione capitalistica, e definiva la società civile, ovvero la sfera privata di Searle, come il regno dello sfrenato movimento, della fruizione e del godimento¹².

Sarebbe fargli torto pensare che Searle ignori questi testi, ma certo egli ritiene, non dico di discuterli, ma nemmeno di citarli, e ritiene sufficiente assegnare alle funzioni di status il compito di sterilizzare i desideri quali possibili moventi dell'azione¹³.

Il soggetto della sua realtà sociale sarà così un giudizioso cittadino che non si lascerà andare allo sfrenato godimento ma che, prima di agire, fornirà sempre la ragione del suo comportamento.

Ne viene fuori alla fine un prosaico kantismo che, come la natura nella fisica pre-galileiana, aborrisce il vuoto istituzionale, proprio quello che, secondo Searle, condanna i diritti umani universali ad essere poco più di un elenco di politiche sociali desiderabili¹⁴.

¹¹ J. R. Searle, *Creare il mondo sociale*, cit., p. 243.

¹² K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, (1841-43), in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1971⁴, a c. di G. Della Volpe, p. 95, e *Sulla questione ebraica*, (1844), in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. III, p. 181.

¹³ J. R. Searle, *Creare il mondo sociale*, cit., p. 222.

¹⁴ J. R. Searle, *Creare il mondo sociale*, cit., p. 245.

Laddove si vede come la teoria che fa sfoggio di rigore logico, diviene una tetragona difesa dello status quo, al punto da misconoscere in un'ideologia per quanto ambigua come i diritti umani universali, la funzione di stimolo per la sfera privata a creare nuove istituzioni che, pur in una logica di omogeneizzazione reificante, li possano attuare.

Tornando al filo del discorso ontologico, per Searle, ciò che esiste socialmente, dalla proprietà privata al denaro ai diritti umani universali, esiste attraverso il riconoscimento e l'accettazione collettiva.

Ma il fatto è che noi diamo il nostro consenso a realtà "false", come gli unicorni, le streghe e la realtà reificata del denaro e della merce.

E se gli unicorni sono un innocuo parto della nostra fantasia, le streghe e la realtà capitalistica reificata sono delle "false" realtà così vere, da dar luogo a veri roghi e ancor più veri sfruttamenti e appropriazioni di plusvalore.

Il problema, allora, non è solo che noi diamo il consenso, ma come si forma quella "falsa" realtà.

In altri termini, l'ontologia di Searle è un'ontologia creazionista, il cui dio è il consenso sociale che assegna funzioni di status.

Ma se si vuole sapere come è fatta la realtà, indipendentemente da chi la crea, bisogna passare dalle operazioni del soggetto alle strutture dell'oggetto.

Sensibile a questa esigenza sembra essere Maurizio Ferraris che, con la sua documentalità, ha cercato di trarsi fuori dalle secche dell'intenzionalità collettiva di Searle.

La sua prima mossa appare condivisibile. Ferraris infatti rileva come, per Searle, l'intenzionalità collettiva sia un primitivo biologico, e a ciò oppone una sequenza genetica di “figure dello spirito” che va dalla indistinzione originaria all'intenzionalità individuale di tipo cartesiano, all'intenzionalità collettiva mediata dalle molteplici forme di contratto sociale¹⁵.

Quando però Ferraris deve passare alla *pars construens* della sua critica, ciò che ci dice è che l'intenzionalità collettiva ha bisogno di «una qualche forma di *esteriorizzazione*» per essere condivisa¹⁶.

Per Ferraris, dunque, nella realtà sociale effettiva gli individui sono già dati, e c'è questa esigenza empirica di raccordarli.

Raccordarli come? Attraverso il documento, che «va concepito come la *reificazione* di atti sociali»¹⁷, laddove un atto sociale è un comportamento che ha un'intenzione, un'espressione e una iscrizione¹⁸.

Gli individui dunque si ricordano tra di loro, *esteriorizzando*, *reificando* le loro intenzioni.

¹⁵ M. Ferraris, *Documentalità*, Bari-Roma, Laterza, 2009, p. 163.

¹⁶ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 170. Corsivo mio.

¹⁷ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 281. Corsivo ancora mio.

¹⁸ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., pp. 185-187.

Ma in che cosa consiste questa reificazione e, soprattutto, a quale realtà sociale si riferisce?

Lo abbiamo visto, la sequenza genetica alla fine della quale rinveniamo la realtà sociale compiutamente formata, va dalla indistinzione originaria all'intenzionalità del soggetto cartesiano, sino all'intenzionalità collettiva del contratto sociale.

L'esigenza di raccordo svolta dal documento si riferisce, dunque, compiutamente alla terza figura di questa fenomenologia dello spirito, dove gli individui sono già belli e formati, e costruiscono istituzioni positive.

Ferraris enuncia, sempre con nonchalance, quali siano queste istituzioni, facendo ricorso a lunghi elenchi: riti, convenzioni sociali, rapporti di parentela e di potere, leggi, religioni, ma anche film, ristoranti, agenzie di viaggio – elenchi in cui sfuma il tempo e lo spazio: può essere la Mesopotamia di diecimila anni fa come le società democratiche dell'odierno assolutismo capitalistico.

Questa vaghezza però un poco si riduce, e la cosa non meraviglia, quando Ferraris, confrontandosi con Searle, tratta di un esempio paradigmatico di documento, di attribuzione di funzione, direbbe Searle, qual è il denaro, dove, egli nota, «nel corso di accumuli e scambi si è imposto l'uso di marcatori che sono evoluti come moneta, sino a dare origine al concetto di denaro»¹⁹.

Noto *en passant* che sia Searle che Ferraris non fanno mai cenno alla discussione storico-genetica condotta da Marx sulla funzione che il denaro svolge nella

¹⁹ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 168.

circolazione delle merci, e sulla sua trasformazione in capitale nella realtà sociale capitalistica.

Sottolineo solo il fatto che Ferraris parla di «concetto di denaro». Per lui, infatti, «la moneta è un concreto, il denaro un astratto»²⁰.

I processi di simbolizzazione, dunque, con i quali prende corpo la reificazione, generano l'astratto, che è la realtà sociale manifestata dai documenti.

Ma nel caso del denaro che, quale «pura *forma fenomenica* di rapporti umani celati dietro le sue spalle»²¹, acquista la sua piena esistenza nella realtà sociale capitalistica, l'astratto non è un astratto qualsiasi, ma un astratto reificato, cioè il «feticcio»²², la divinità anonima e infinita sotto la cui protezione, come i latini facevano con il dio Terminus per i loro confini, tutti i giorni scambiamo monete e banconote, poco importa se concrete o virtuali.

Ora, questa realtà sociale reificata non sembra avere alcun posto nella sequenza genetica di “figure dello spirito” che Ferraris oppone a Searle per confutare la sua intenzionalità collettiva, e ancor meno sembra averne la reificazione, intesa non come processo di simbolizzazione, ma come reificazione di rapporti umani.

Perveniamo così allo stesso punto cui ci aveva condotto Searle, solo che anziché un'ontologia costruttivista in cui una mente collettiva assegna funzioni di status ad un

²⁰ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 179.

²¹ K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 171.

²² K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 174.

cumulo di oggetti estranei, abbiamo un'ontologia realista in cui gli oggetti, concreti o astratti che siano, dal momento che qualcuno li mette al mondo, diventano estranei ai soggetti che li producono.

Certo, Ferraris non manca di rilevare che gli oggetti, conquistata la loro autonomia dai soggetti, stanno al mondo in maniera «dura, ingombrante, tagliente, e a volte drammatica»²³, ma se un dramma è, alla fine però i soggetti finiscono per acquietarsi in un sistema di relazioni prevedibili, in cui, «con poche cose», agenzie di viaggio, ristoranti, film, giusto un altro piccolo elenco, si può «catturare» il loro comportamento²⁴.

È la realtà della manipolazione, ne ripareremo nel corso di questo lavoro, alla quale però Ferraris guarda, per dirla con il poeta, con l'ironico distacco delle «buone cose di pessimo gusto», opponendole tuttavia l'unicità dell'individuo, che si manifesta nello stile: siamo unici, nella misura in cui lasciamo la nostra firma sui nostri piccoli misfatti quotidiani, con i quali ci discostiamo dalla noiosa virtù dominante.

In conclusione, per vie differenti, il consensualismo di Searle e l'individualismo di Ferraris arrivano allo stesso punto, un'accettazione dell'esistente che ci porta fuori dalla storia.

²³ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 139.

²⁴ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 356.

Viviamo nell'età dell'assolutismo capitalistico, ma loro ci parlano di una “realtà sociale generale” che è l'ordine costituito, al quale adeguarsi, come ci chiede con pesante cadenza Searle, o dal quale “scartare”, come ci prospetta con mondana leggerezza Ferraris.

Se non vogliamo restare intrappolati in questa falsa alternativa, la realtà da cui dobbiamo partire, invece, è la realtà sociale capitalistica, con le sue merci che quotidianamente ci signoreggiano, tanto quanto le divinità latine signoreggiavano la mente sociale romana.

E un'ontologia adeguata a tale realtà non può che essere una critica della “religione delle merci”, intesa come delucidazione di meccanismi cognitivi che non esistono in una forma neutra e generale, ma come strutture di un concreto processo logico e storico.

Procederemo in questa critica tenendo come punto di riferimento un autore che del confronto con la realtà sociale capitalistica ha fatto il fulcro della sua opera, cioè György Lukács (1885-1971), come mostra la vasta indagine ontologica intorno all'essere sociale che condusse sino a poco tempo prima della sua morte, avvenuta all'inizio degli anni settanta del secolo scorso, e che vide la luce solo postuma²⁵.

²⁵ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976 (vol. I), 1981 (vol. II, in 2 tomi). D'ora in poi, quest'opera sarà citata con l'abbreviazione *Ont.*, seguita dal numero romano, indicante il volume, da uno o due asterischi, indicanti i tomi del II volume, e da numeri arabi indicanti la pagina.

Nel revival ontologico dell'ultimo decennio, Lukács è rimasto fra gli esclusi²⁶, forse perché la sua teorizzazione era così “compromessa” con le lotte politiche **del suo tempo**. Ma il paradosso è che ai suoi diffidenti compagni di strada quella teorizzazione apparve già troppo accademica. Ora che quei fronti politici si sono sciolti, e la discussione accademica rischia l’Arcadia, quella compromissione è l’aspetto che dà alla sua analisi prospettiva storica e profondità analitica. Salvo qualche caso in cui si imporrà una ricostruzione concettuale, non procederemo ad un’esegesi del suo testo ma, pur nel rispetto del dato filologico, privilegeremo un dialogo libero, in cui ci sarà posto per integrazioni e confronti critici, ma sempre avendo di mira non la teoria ma il suo oggetto, la realtà sociale capitalistica.

1. *Il corporeo-economico*

In questa realtà non genericamente “generale” ma concretamente “reificata”, la prima figura che incontriamo non è il generico comportamento, corpi che nel chiuso della loro compiuta individualità tracciano confini o producono documenti, ma, secondo la formula di Marx che già conosciamo, lo «sfrenato movimento» della società civile, cioè il corpo allargato dell’economia, nel quale si possono distinguere tre livelli: il livello fisico, quello corporeo e quello ideale.

Il livello fisico coincide con la vita stessa degli individui. Nei modi di produzione più risalenti, e ai margini della realtà sociale capitalistica, tale livello è netto e

²⁶ M. Ferraris, (c. di), *Storia dell’ontologia*, Milano, Bompiani, 2008, p. 26.

immanente, come mostra con drammatica evidenza il manifestarsi improvviso di una carestia. Nella realtà sociale capitalistica pienamente stabilita, esso è più sfumato e remoto, ma bastano delle misure di “austerità”, come i “tickets” sulle analisi mediche, per farlo riemergere immediatamente: l’equilibrio macroeconomico sarà forse ristabilito, ma alcune patologie che richiedono prevenzione e monitoraggio costante saranno più difficilmente curabili.

Il livello corporeo è l’aspetto esterno dello sfrenato movimento. Le movimentazioni giornaliere dei containers carichi di merci, ma anche i flussi periodici di barconi stipati di merce-lavoro, ne sono un indice al tempo stesso eloquente e tragico, anche perché spesso merci-oggetto e merce-lavoro viaggiano scomodamente assieme, come nel caso, uno fra i tanti, di Eri Asan Amin, un giovane curdo che rischia di morire asfissiato in un tir che lo trasporta clandestinamente dalla Grecia alla Germania, alla ricerca, come dice dal letto d’ospedale dov’è finito ricoverato, di «un lavoro, uno qualsiasi, non importa. Basta che mi dia da vivere e un po’ di rispetto. Rispetto per me stesso»²⁷.

Il livello ideale è lo scopo interno che rende lo sfrenato movimento intelligente. Non a caso Eri Asan Amin cerca un lavoro. Infatti, la manifestazione più tipica di questa intelligenza corporeo-motoria è il lavoro, che però nella realtà sociale capitalistica non è finalizzato al rispetto che gli individui ricercano per se stessi, ma all’accumulazione infinita come lavoro astratto, cioè come capitale. In questa veste, il

²⁷ «la Repubblica», 1° settembre 2002, p. 3.

lavoro consente di muoversi sfrenatamente, pur restando immobili. È ciò che accade nelle istantanee transazioni finanziarie che i computer delle borse mondiali movimentano quotidianamente.

Questa scomposizione in differenti livelli rende evidente il fatto che il corporeo-economico non è una cieca struttura materiale, ma sin da subito un dinamismo simbolico polarizzato attorno a un significato e a un significante, se con questi termini intendiamo il reale e l'immaginario della produzione economica. Ad esempio, in un periodo di deflazione i debiti sono realmente debiti e il capitale costa realmente quel che costa, così come una siepe è una siepe, e non una metafora degli interminati spazi. In un periodo di inflazione, invece, debiti e costi sono fughe del significante, attraverso cui il corporeo-economico si sottrae alla costrizione del reale.

Tuttavia, basta guardare a quel che accade nei “mercati”, che per il pensiero economico dominante sono il luogo dell'efficienza, per rendersi conto che l'adeguamento al reale e l'esplorazione del possibile non sono operazioni di una innocente cognizione, come nel poeta o nel bambino, ma strumenti per sostenere le “illusioni” con cui si alimenta l'infinita valorizzazione del valore: le case cresceranno all'infinito, tutti possono comprare ogni cosa senza bisogno di pagarla²⁸.

Nell'epoca dell'assolutismo capitalistico, ciò che importa, allora, è la vuota poesia della velocità degli scambi, tanto più frenetici, quanto più virtuali. Come spiega Warren Buffett ai suoi azionisti, «prima che il contratto sia onorato, le controparti

²⁸ J.-P. Fitoussi, intervista a «la Repubblica», 4 agosto 2011, p. 4.

registrano profitti e perdite – spesso di enorme entità – nei loro bilanci senza che un singolo centesimo passi di mano. La varietà dei contratti derivati trova un limite solo nell’immaginazione dell’uomo (o talvolta, a quanto pare, del folle)»²⁹.

Dunque, come ammette uno dei suoi maggiori demiurghi, la realtà sociale capitalistica, che per le dottrine liberistiche è, come la natura, un libro scritto in lingua matematica, è invece un parto dell’immaginazione, se non della follia. Questo non vuol dire che essa non sia reale. Si calcola che ogni euro di plusvalenza generata virtualmente nell’attività speculativa ha effetti reali sulle capacità di investimento e di distribuzione del reddito per circa un 30%³⁰. Alla fine, dunque, c’è chi si arricchisce e chi si impoverisce.

Pur nondimeno, questo pesante effetto di realtà è il risultato di un’immaginazione, ai limiti del delirio, che, da un lato, incita al gioco infinito del significante: tutti, anche chi non può dare garanzie, deve poter ottenere un mutuo subprime con cui comprarsi una casa; dall’altro, con “manovre” e “tagli” cerca di ritagliare nel significato la quota vieppiù crescente di reale necessaria a ripagare le “illusioni”.

Ma come spiegano gli specialisti, «in seguito all’adozione di misure draconiane, si può creare anche un avanzo primario, ma se in contemporanea aumenta l’onere del debito e quindi la spesa per interessi, lo sforzo per ridurre il deficit di bilancio può

²⁹ W. Buffet, Report annuale agli azionisti, cit. in Wikipedia, voce *Credit default swap*.

³⁰ Collettivo UniNomade, Università di Pavia, *Il diritto alla bancarotta come contropotere finanziario*, «il manifesto», 1° settembre 2011, p. 15.

essere del tutto vanificato»³¹.

Il meccanismo speculativo del capitalismo assoluto finisce così per creare quell'immensa massa d'essere reificata che è il "debito", una divinità che alimenta la propria reificazione incidendo sul livello fisico del corporeo-economico: «non è più una minaccia, ma un dato di fatto. La Roche ha confermato di aver già interrotto da qualche mese la fornitura di farmaci ad alcuni ospedali pubblici greci che, nonostante i numerosi solleciti, non saldavano le loro fatture»³².

C'è chi per sottrarsi a questa spirale distruttiva predica la "crescita", produrre di più per ripagare debiti e interessi, e chi semplicemente vuole abbattere la divinità reificata, procedere alla bancarotta. Nell'una come nell'altra soluzione c'è il presupposto che ci sia una realtà "razionale" in cui rifugiarsi, per sfuggire al meccanismo speculativo fuori controllo. Ma i fautori rispettivamente della crescita e della bancarotta sembrano dimenticare che il meccanismo speculativo è una diretta filiazione della valorizzazione del valore, uscendo dal quale si rischia semplicemente di piombare nell'irrealtà.

Così, l'espansione infinita della realtà sociale capitalistica si rovescia in un'occlusione fobica, nella quale lo sfrenato movimento del corporeo-economico oscilla in permanenza tra un reale reificato e un delirio simbolico.

³¹ Collettivo UniNomade, Università di Pavia, *Il diritto alla bancarotta come contropotere finanziario*, cit.

³² R. Villa, *Grecia: niente soldi, niente cure*, «Scienzainrete», 21 settembre 2011, <http://www.scienzainrete.it/>

2.1 *Genesis*

Nel *18 brumaio*, Marx sostiene che l'affermazione universale dei diritti dell'uomo è un'"illusione" con la quale le classi borghesi dissimularono a loro stesse il contenuto particolare del loro agire, cioè lo sfrenato movimento produttivo³³. Viene enunciata così una concezione secondo la quale la struttura economica è mediata nella sovrastruttura dalla coscienza, quali realtà differenti nel complesso dell'essere sociale.

Amputata del suo contenuto ontologico, questa concezione è stata variamente distorta e fraintesa. Da un lato, infatti, se ne ritrova una caricatura in una corrente di pensiero che, da Pareto a Miglio, riattualizza una lettura foscoliana di Machiavelli, secondo la quale principi quali la libertà, l'uguaglianza, la pace, sono le "fronde", ovvero le "non-realtà" o "finzioni", sotto le quali si nasconde lo scettro effettivo del potere. Dall'altro, fa da base a un certo economicismo marxista e non marxista, per il quale la struttura economica costituisce la "realtà" effettiva, rispetto alle "non-realtà" o "finzioni" della sovrastruttura, concepita come subordinata e secondaria.

Tuttavia, abbiamo visto che nella realtà sociale capitalistica i "mercati" sono a loro volta dei generatori di "illusioni", che alimentano lo sfrenato movimento dell'individuo della società civile. La pretesa "realtà" della struttura economica è, dunque, largamente infiltrata di elementi che sono "non reali", altrettanto quanto lo

³³ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, (1852), in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1974³, p. 489.

sono le “illusioni” della sovrastruttura politica. La concezione, allora, che la struttura sia la base “reale” che subordina a sé la sovrastruttura “non reale”, quando non è un cattivo determinismo, è solo una reificazione del corporeo-economico, che si ammanta di realismo politico. Se si assume, invece, nella sua portata ontologica la concezione di Marx circa la coscienza come fattore di mediazione tra struttura e sovrastruttura, il problema diventa quello di analizzare il nesso genetico tra queste due realtà, e le “leggi” secondo le quali esso si svolge. E, dunque, preliminarmente, cosa vuol dire *genesì*?

La voce di dizionario ci dice che genesi = gr. γένεσις, (da γεννάω, generare, produrre), principio, origine, generazione, nascita, creazione. Non bisogna intendere origine come il *racconto* filogenetico e storico di come l’uomo diventa essere sociale. Un simile racconto presuppone di sapere già cos’è la categoria di genesi, altrimenti resta una collezione di fatti più o meno ordinata cronologicamente. Bisogna piuttosto intendere genesi come *l’essenza che cerca la sua forma*. La genesi come *potenza creatrice*. Ricostruire la *genesì* significa, allora, ricostruire un passato mai morto, ma sempre attivo. Passato e presente sono contemporanei, e la genesi è la struttura in movimento:

«La genesi in senso ontologico fa luce appunto su quelle legalità in seguito alle quali la dinamica di un complesso dell’essere assume un carattere qualitativamente nuovo, che non necessariamente resta limitato a un semplice spostamento delle

proporzioni ecc. (come spesso avviene nella realtà), ma può condurre alla nascita di legalità del tutto nuove»³⁴.

La struttura naturalmente si conserva in termini estremamente generali e astratti, poiché contenuto e forma subiscono di continuo delle modificazioni qualitative³⁵. Un esempio pregnante è quello degli stadi psicogenetici, che non sono classi di fenomeni poste dall'osservatore, ma "figure" della cognizione al cui divenire presiede lo schema ontologico della stratificazione e della novità categoriale. Ciò non significa che il movimento della struttura è il mondo illusorio dei fenomeni rispetto alla essenza vera della struttura. I fenomeni (il movimento) hanno la loro piena realtà, altrettanto quanto l'essenza (la struttura). Il presente sensorio-motorio di un corpo che si muove nello spazio non è illusione rispetto al passato del suo DNA. E, analogamente, il presente corporeo-motorio dello sfrenato movimento della società civile, non è un'illusione rispetto al momento "formale" del capitale³⁶. DNA e momento "formale" del capitale sono, dunque, essenze contemporanee di realtà fenomeniche reali. Solo che – questo il punto da ribadire – rispetto a questa contemporaneità dell'essenza, è proprio dell'essere che da esso si staccano strati,

³⁴ G. Lukács, *Ont.*, I, p. 138.

³⁵ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 351.

³⁶ Marx, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 54.

quali *gradi determinati dell'essere*³⁷. Il dinamismo *genetico* è questo movimento per cui dall'essere si staccano gradi, strati, stadi, dando luogo al mondo dei fenomeni, la cui produzione, d'altra parte, costituisce *l'essenza dell'essenza*³⁸, cioè la sua funzione. Di qui la conclusione che essenza e fenomeno sono sovraordinate alla genesi, e la genesi è il loro movimento effettivo.

2.2 Teleologia

Dire che la genesi è l'essenza che cerca la sua forma, non significa però dire che la genesi è una teleologia *oggettiva*, ovvero il compimento di qualcosa di preformato. Se la genesi fosse un processo teleomatico³⁹, non avrebbe senso parlare di libertà dell'essere sociale. Non c'è libertà nel respirare, mentre c'è libertà nel condurre un colloquio. Bisogna allora porre che il movimento della genesi è una teleologia *soggettiva*, un processo teleonomico⁴⁰ posto in essere da un soggetto la cui essenza è il perseguimento di scopi. Si può definire, allora, la genesi come la *posizione di decisioni alternative* da parte del soggetto.

³⁷ G. Lukács *Ont.*, II**, p. 471.

³⁸ G. Lukács *Ont.*, II**, p. 471.

³⁹ E. Mayr, *The Idea of Teleology*, «Journal of The History of Ideas», vol. LIII, January-March 1992, n. 1, pp. 117-135, ora in Id., *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, (2004), tr. it. Milano, Cortina, 2005, pp. 41-67, p. 52 sgg.

⁴⁰ E. Mayr, *The Idea of Teleology*, cit., p. 54 sgg.

Questa struttura si riscontra in ogni comportamento del soggetto, che non dipenda da determinismi spontanei e necessari, come nella respirazione, ma che sia il risultato di posizioni volontarie e libere, come nel colloquio:

«E che tale struttura sia valida in tutti i campi in cui compaiono posizioni teleologiche, ciascuno può verificarlo guardando un qualsiasi colloquio: da principio si può anche avere un intento generale che si vuol perseguire mediante tale colloquio, ma ogni frase pronunciata, il suo effetto o la sua mancanza di effetto, la replica e magari il silenzio dell'interlocutore, ecc. danno luogo per forza di cose a una serie di nuove decisioni alternative. [...] Con ciò abbiamo già delineato nei suoi tratti più elementari il "fenomeno originario" della libertà nell'essere sociale degli uomini. Cioè a dire: tutti i momenti del processo della vita socio-umana, quando non hanno un carattere biologico totalmente spontaneo-necessario (respirare), sono risultati causali di posizioni e non semplici anelli di catene causali»⁴¹.

Senza le decisioni alternative, le leggi del colloquio di cui parlano sia Piaget che Habermas (coerenza, non contraddizione, parità di accesso alle risorse discorsive), restano una meccanica inerte. E, d'altra parte, senza le decisioni alternative, la volontà di intendere di cui parla Calogero, resta un fondamento su cui non può innalzarsi l'edificio etico.

Tuttavia, nel suo avanzare di tappa in tappa, la struttura genetica delle decisioni alternative non deve essere intesa come una macchina deterministica. Infatti, da un

⁴¹ G. Lukács *Ont.*, II**, p. 351.

lato, ogni singola posizione origina dall'unità di essenza e fenomeno⁴², e su ciò si basa la libertà del soggetto; dall'altro, l'essenza sorge indipendentemente dalle finalità consapevoli contenute negli atti teleologici⁴³, e in ciò sta l'oggettività del reale.

Per restare all'esempio del colloquio, esso è sempre condotto dal soggetto nella concretezza della situazione, degli interlocutori e degli argomenti. Ma in tale e tal altro colloquio si realizza un determinato assetto della realtà, che deriva da precedenti colloqui e che ne prepara altri.

In conclusione, l'«essenza oggettiva» prodotta dalle singole decisioni alternative è il modo con il quale il soggetto si approssima all'«essenza reale», la quale, a sua volta, non più “cosa in sé” impenetrabile, si «incarna» nelle posizioni alternative del mondo fenomenico, con le quali giunge alla sua piena realtà⁴⁴.

2.3 *Essenza e fenomeno*

Questo circolo di produttività del soggetto e di datità dell'oggetto non si riferisce ad una «realtà in generale»⁴⁵, quale dottrina gnoseologica astratta, ma ad una «realtà storica concreta»⁴⁶, ovvero alla realtà sociale capitalistica. In questa realtà, infatti, le

⁴² G. Lukács *Ont.*, II**, p. 474.

⁴³ G. Lukács *Ont.*, II**, p. 474.

⁴⁴ G. Lukács *Ont.*, II**, pp. 474-75.

⁴⁵ G. Lukács *Ont.*, II**, p. 475.

⁴⁶ G. Lukács *Ont.*, II**, p. 475.

decisioni alternative non sono generiche operazioni tecniche che danno luogo a manufatti, o pragmatiche che danno luogo a comandi, o conoscitive che danno luogo a nozioni. Sono invece la sintesi di queste ed altre operazioni, “messe a profitto” dal capitale.

Come dice il protagonista di *Giochi sacri*, «io avevo un problema, avevo una scelta da fare, e avevo preso una decisione. Avevo deciso, e per questo Chotta Badriya e gli altri mi avevano seguito»⁴⁷. Ora, la decisione di Ganesh Gaitonde, piccolo ladruncolo che, muovendo guerra alla gang avversaria, ascende ai grandi traffici di Mumbai, una delle “città dell’oro” del nuovo capitalismo che sta subentrando al vecchio capitalismo centrale, è una di queste decisioni sintetiche, omogeneizzata dalla ricerca del profitto. Con la sua decisione, infatti, Gaitonde anzitutto si inserisce e alimenta una realtà in cui la maggior parte degli uomini è espropriata della sua stessa costituzione ontologica: «La maggior parte degli uomini vuole essere comandata, e sono pochissimi quelli che sanno comandare. [...] Quelli che non sanno decidere sono come cera molle nelle mani di chi lo sa fare»⁴⁸. In secondo luogo, egli potrà, ad un tempo, ottenere il comando, avviare i suoi business, con cui “mettere a profitto” le sue molteplici capacità, dalla costruzione di nuovi quartieri per gli inurbati ai vasti traffici di droga valuta e armi, e infine scongelare la promessa di vita contenuta nel capitale: «Erano i soldi quello che volevo, soldi da afferrare e tenere in tasca, soldi in

⁴⁷ V. Chandra, *Giochi sacri*, (2006), Milano, Mondadori, 2008², p. 145.

⁴⁸ V. Chandra, *Giochi sacri*, cit., p. 145.

tasca. Volevo mazzette spesse di banconote, spesse abbastanza per comprare scatole d'argento, *gaddas* soffici e copriletti rossi e giradischi e bagni puliti e amore, banconote nuove di zecca e acquistare fiducia e sicurezza e vita»⁴⁹.

Questo tipo di decisioni mette in evidenza anche il fatto che, nella realtà sociale capitalistica, le decisioni alternative non incontrano immediatamente l'altro, ma debbono passare da una struttura di comando che relega la reciprocità in una cornice di moralismo. Certamente, il comando non è stato inventato dal capitale, anzi lo precede. È questo che consente a Gaitonde, ma anche ai teorici del realismo politico, di presentare la divisione tra i pochi che comandano e la maggior parte che è comandata, come un fatto di natura. Ma ciò che la realtà sociale capitalistica fa, è di spersonalizzare la figura del comando e di fonderla con la potenza del denaro: tutti vi possono accedere.

Di qui il proliferare di queste decisioni alternative, di cui si alimenta il motore immobile del capitale, dando luogo ad una pluralità di essenze, che non sono tipi ideali, ma totalità concrete: l'unificazione del genere umano sotto la spinta unificatrice del capitale, il differente sviluppo dei capitalismi nazionali nel vecchio mondo occidentale, lo sviluppo ineguale tra capitalismo centrale e le periferie da esso stesso prodotte, lo sviluppo “naturale” dell'Oriente sino-asiatico contrapposto a quello “innaturale” o “retrogrado” del capitalismo centrale⁵⁰.

⁴⁹ V. Chandra, *Giochi sacri*, cit., p. 85.

⁵⁰ G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Tali essenze non sono però il fondo permanente di forme sovrastrutturali caduche. Esse piuttosto si manifestano come fenomeni sia strutturali, che sovrastrutturali. Quando nella sfera della produzione sorgono le classi borghesi e i movimenti operai, questi ultimi non danno vita immediatamente alla sovrastruttura dei partiti, ma si organizzano in forme sindacali o cooperative. È poi questo elemento spontaneamente “ideale” che, come si vede nell’analisi di Gramsci del differente sviluppo dei vecchi paesi capitalistici centrali, consente il passaggio dal momento economico-corporativo della struttura, al momento egemonico della sovrastruttura.

Questo nesso ontologico permette anche di distinguere nella sovrastruttura fenomeni come l’“illusione ideologica” e il “progetto”. In una visione che mira a spezzare l’unità ontologica dell’essere sociale, queste posizioni teleologiche vengono poste sullo stesso piano, e distinte solo dal posto che il soggetto occupa nella lotta ideologica.

Così, da una posizione “terza”, che pretende di basarsi su una presunta neutralità “scientifica”, i diritti dell’uomo sono “progetto” per le classi borghesi, ma “illusione ideologica” per il proletariato, secondo il quale servono solo a dissimulare alle classi borghesi stesse il contenuto particolare del loro agire⁵¹. E, a parti invertite, il “progetto” socialista di riscatto dell’umanità per le classi borghesi è una richiesta mascherata di concessioni e privilegi da cui si è esclusi.

⁵¹ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 470.

Ma ciò che permette di venire fuori da questa eristica che sbriciola la consistenza dell'essere sociale e la sua progressione ontologica, è la permanenza o il dissolversi del contenuto particolare dell'agire dei soggetti in gioco. Se l'illusione borghese ha dato vita a diritti umani universali da cui l'intera umanità, nel suo cammino unificante, non può più recedere, pena la messa in discussione dello stesso criterio definitorio dell'identità umana, allora non si è trattato di un'illusione ma dell'effettivo compiersi dell'essenza. E lo stesso si potrà dire per la progettualità comunista, nella misura in cui ha posto all'ordine del giorno il riconoscimento del fatto sociale della cooperazione e della produzione retta dal controllo razionale, rispetto all'illusione di una spontanea razionalità dei "mercati", cioè dello sfrenato movimento della società civile.

La conclusione che dobbiamo trarre, perciò, è che essenza e fenomeno sono sovraordinati non solo alla genesi, che fornisce loro il movimento, ma anche alla struttura e alla sovrastruttura.

Infatti, come abbiamo visto nel caso emblematico della politica, essenza e fenomeno sono la matrice delle sue differenti forme, poiché la distribuiscono, per così dire, lungo l'asse dalla struttura alla sovrastruttura, attribuendo a ciascun momento la sua compiuta realtà fenomenica, ma legandoli in un nesso di implicazione genetica che trova il suo fondamento nell'essenza.

2.4 Struttura e sovrastruttura

Dunque, la sovrastruttura non è il semplice riflesso della struttura, come per tanto tempo si è scolasticamente sostenuto, distorcendo e ossificando formulazioni di Marx. Lo stesso Marx suggerì che i conflitti della struttura vengono combattuti nella sovrastruttura con i mezzi dell'ideologia. Dobbiamo scavare più a fondo in questa formula che, se si tiene conto dell'impostazione genetica del pensiero di Marx, non esprime solo un rapporto funzionale tra le due realtà, ma rimanda ad una «contraddizione di base»⁵² dello sviluppo dell'essere sociale, che abbiamo già cominciato a intravedere.

Marx faceva riferimento all'economia, dove lo sviluppo delle forze produttive comporta lo scardinamento dei rapporti di produzione, ma si può anche fare riferimento al campo omologo della psicogenesi, dove lo sviluppo della cognizione richiede la trasformazione dei rapporti morali di rispetto.

Ora, ciò che l'uno e l'altro campo mostrano, è che non c'è un'essenza strutturale che si riflette nella sovrastruttura fenomenica, ma c'è un'unica essenza che, grazie al dinamismo genetico delle posizioni alternative del soggetto, si distacca per gradi dall'essere, dando luogo alle “figure” sempre più vere, reali, determinate del mondo fenomenico.

Si pensi al reale del bambino, dove in origine le posizioni alternative concernono principalmente la motorietà, e come da questo mondo, in cui vale soprattutto il criterio dell'efficacia più elementare, si distaccano per gradi nozioni che tendono

⁵² G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 476.

sempre più alla precisione dei rapporti, sino all'emergenza della verità intersoggettiva delle rappresentazioni.

Ora, questo distaccarsi per gradi non è il lento srotolarsi di un nastro già inciso, ma appunto una «contraddizione di base», nel senso che il nuovo per affermarsi deve costituirsi in principio logico che sopprime il vecchio, conservandone però l'essenziale per ricostruirlo originalmente su un piano nuovo e più largo.

In questa stratificazione genetica si possono individuare delle leggi che, mutuando il termine dalla psicogenesi, possiamo chiamare leggi della “presa di coscienza”, dal momento che è il soggetto a farsene carico con il suo comportamento.

La prima di queste leggi dice che *ciò che è primo sul piano dell'azione è ultimo sul piano della presa di coscienza.*

La seconda, che è una specificazione logica della prima, dice che *la presa di coscienza è una ricostruzione e quindi una costruzione originale che si sovrappone alle costruzioni dovute all'azione. In quanto tale, è necessariamente in ritardo sull'attività propriamente detta.*

In campo psicogenetico, come ha mostrato Piaget⁵³, un esempio di questa legge è l'emergenza della nozione di bene posteriormente a quella di dovere, pur essendo il bene, inteso come bisogno di reciproco affetto, la prima condizione della vita morale. Ma tale bisogno incontra subito l'ostacolo della costrizione dell'adulto nei confronti dell'infante, che dà luogo a quella vastissima formazione secondaria che è il realismo

⁵³ J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, (1932), Firenze, Giunti-Barbèra, 1972, p. 143.

morale con l'annessa nozione di dovere. Il dovere quindi si presenta come la prima nozione morale, ma questa "usurpazione" cessa nel momento in cui la riflessione morale "prende coscienza" del comportamento che l'esperienza dei contrasti e della collaborazione ha reso ormai cooperatorio. È a questo punto che l'originario bisogno di reciproco affetto, sin allora sovrastato dalla dominante morale verbale del dovere, può formalizzarsi nella nozione morale di bene, inteso come reciprocità tra individui autonomi.

Nella realtà sociale, l'analogo è ciò che ha mostrato Marx⁵⁴, quando ha descritto l'uomo non ancora socializzato che reifica la forza sociale, ovvero la forza produttiva derivante dalla cooperazione dei diversi individui, nella figura della potenza politica, oggettivata nei corpi politici e burocratici. Anche qui, dunque, all'originario bisogno reciproco si sovrappone la formazione secondaria del comando politico. Ma lo sviluppo delle forze produttive, cioè l'esercizio della cooperazione che incrementa il potenziale umano dei soggetti che cooperano, ovvero la loro essenza, porta alla "presa di coscienza" dell'ideale della cooperazione, che da fatto naturale ed estraneo, diviene la base volontaria del "regno dei fini" proprio degli individui autonomi.

Questo modo di sviluppo della cognizione sociale esemplifica anche la seconda delle leggi della presa di coscienza che abbiamo indicato.

Come abbiamo visto, nella struttura il fare cooperatorio si manifesta storicamente come spontaneismo mutualistico e sindacale. Esso, quindi, viene *prima*, rispetto al

⁵⁴ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, (1845-46), Roma, Editori Riuniti, 1972, tr. it. di F. Codino, p. 24.

momento della ricostruzione egemonica che, come attività cosciente di partito, nella sovrastruttura appare *in ritardo* sull'attività spontanea della struttura.

È questo *décalage* che ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro sulla coscienza che alla classe non può che venire dall'esterno. In realtà, si è trattato della distorsione dogmatica di un fatto sociogenetico, spinta al punto da sopprimere la spontaneità della struttura⁵⁵, come accadde nel secolo scorso, nei regimi del cosiddetto “socialismo reale”.

Questi errori hanno inaridito la possibilità stessa della presa di coscienza, e hanno consentito allo sfrenato movimento, dopo una lotta fratricida risoltasi in un vero e proprio suicidio dell'Occidente, di presentarsi come l'unica razionalità in campo.

La classe, ovvero quella “maggior parte degli uomini” che, per la sua collocazione nella sfera produttiva, non aveva nulla da perdere, e poteva quindi farsi carico dell'intera umanità nella lotta contro la reificazione⁵⁶, è così regredita al momento corporativo della struttura, ristagnando in una nuova subalternità intrecciata di elementi arcaici e ipermoderni, quali l'identità etnica e il consumo.

Nel mentre avanzava enigmatico il modello di sviluppo “naturale” del complesso sino-asiatico, l'unico piano sopravvissuto di un'essenza privata del suo dinamismo ontologico è stato quello di una morale dell'individuo scissa tra il culto dell'intenzione e l'oggettività del comportamento.

⁵⁵ E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, cit., p. 409.

⁵⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, (1923), tr. it. di G. Piana, Milano, Mondadori, 1973, p. 232.

Etica dell'intenzione ed etica della responsabilità, deontologismo e consequenzialismo, distinzioni del tutto artificiali dal punto di vista ontologico, sono diventate così le "formule" di altrettanti fronti contrapposti, il cui terreno di scontro è il livello fisico del nascere, del vivere e del morire.

È tutto l'essere sociale, allora, che, dalla siderale altezza delle dispute bioetiche, appare ridotto al livello più elementare del corporeo-economico, dove norme svuotate di ogni contenuto ontologico cercano invano di contenere le pulsioni biologiche primarie.

2.5 Oggettivazione e alienazione

Dunque, la realtà della struttura e della sovrastruttura è un portato dell'essenza e della sua genesi. Questa è la spiegazione del fatto che l'essere sociale non permane nella mutezza del suo comportamento oggettivo, ma tende invece al momento ideale. Diciamo, allora, che l'essere sociale si manifesta in due direzioni distinte ma connesse, l'oggettivazione dell'oggetto e l'alienazione (*Entäusserung*) del soggetto. L'oggettivazione ha la solidità di un fatto oggettivo, l'alienazione la volatilità di una fantasia soggettiva, ma non per questo il fatto è vero e la fantasia falsa.

Per tanto tempo, è stato vero che il sole girasse attorno alla terra, e che il sole sia una divinità è una fantasia del tutto vera per chi ci crede. Tuttavia se si vogliono evitare pericolose blefariti, è bene tenere conto del fatto che il sole è un astro, e dopo Copernico nessuno più sostiene che gira attorno alla terra.

Dunque, mentre l'alienazione è il mondo dei simulacri che viaggiano ad una velocità superiore a quella degli atomi che compongono la solida scorza delle oggettivazioni, l'oggettivazione, con il suo carattere di necessità, rappresenta una sorta di giudizio di ultima istanza per le infinite esplorazioni del possibile in cui si getta l'alienazione, e ciò può fare pensare ad una sorta di costrizione con cui la verità si impone.

Ma entificare e personificare questo fatto, parlando di una violenza della verità, e di un potere che impone la verità, è una reificazione in cui, con le migliori intenzioni, è incorso quel variegato corso di pensiero che ha contestato il reale a favore del primato delle interpretazioni.

Certamente, dietro molte verità c'è il potere, dal momento che la credenza nella verità del dio Sole può servire a legittimare un sistema normativo, e la scissione dell'atomo è stata una verità della fisica ampiamente sostenuta dal potere. Ma tutto ciò concerne la funzione sociale della verità, che attenga all'oggettivazione o all'alienazione. Tralasciamo dunque questa annosa disputa tra realisti e antirealisti, e concentriamoci sul meccanismo ontologico dell'oggettivazione e dell'alienazione.

L'oggettivazione non è solo il fatto, così come l'alienazione non è solo la fantasia erratica. L'oggettivazione è la dura realtà (una rata del mutuo scaduta), il comportamento (falsificare un bilancio), la parola da cui non si può più tornare indietro (una promessa imprudente), le conseguenze delle nostre azioni (l'inesorabile effetto di un proiettile esploso contro qualcuno). L'alienazione è il rapporto sociale

(un ufficiale giudiziario che pignora i mobili), il discorso (una norma che depenalizza il falso in bilancio), la parola mobile (la promessa reiterata), la spiegazione delle nostre azioni (il colpo è partito involontariamente).

In sintesi, se l'oggettivazione costruisce, l'alienazione dissolve, non per distruggere, ma per ricreare. Al di qua di ogni criterio del bene e del male, l'alienazione è l'automovimento dell'essere, che porta ad allontanare, a porre fuori di sé, qualcosa che di per sé appartiene all'essere. Una promessa è un fatto oggettivo, ma essa è tale perché è stata tolta dall'essere, e il fatto che sia una promessa imprudente è un indice di questa coesenzialità con l'essere.

L'alienazione, dunque, ha una tonalità emotiva, ma quando la tonalità emotiva prevale, si raggela nel suo opposto, l'identità, che si esprime nel monologo delle formule oggettivate: "clandestino", "extracomunitario", "bingo-bongo".

Alla fine, l'identità impoverisce l'oggettivazione, sino alla perdita di contatto con la realtà: «Ci sono non pochi trader che lavorano in Borsa fatti di cocaina, che si separano completamente dalla realtà in cui agiscono»⁵⁷.

Come si vede, qui l'alienazione fagocita l'oggettivazione, che diventa una polvere di oggetti da inalare per i suoi effetti euforizzanti: transazioni finanziarie ad altissima frequenza non più per esplorare il possibile, ma per aspirare all'impossibile.

E quel che è tipico dell'alienazione, cioè il rispecchiamento della mente altrui, si rovescia in un nichilismo distruttivo della cognizione altrui: «[nei test cui sono stati

⁵⁷ J. Attali, intervento a un dibattito sulla droga a San Patrignano, «la Repubblica», 11 ottobre 2009, p. 29.

sottoposti nel corso della ricerca, i trader,] invece di lavorare in modo oggettivo e sobrio per un profitto più alto, hanno soltanto cercato di ottenere più dei loro avversari. E per danneggiarli hanno speso molte energie»⁵⁸.

Notiamo che il rispecchiamento della mente altrui non è un'imitazione passiva, ma la supposizione che l'interiorità altrui sia analoga a quella del soggetto. Ma come mostra la psicogenesi, questa supposizione non è immediata, poiché all'inizio il soggetto si raffigura l'interiorità altrui attraverso le proprie reificazioni, e il rispecchiamento risulta da una progressiva messa a fuoco. Proiettato nella sociogenesi, questo dato psicogenetico è centrale nella realtà sociale capitalista, poiché qui il rispecchiamento tra le menti è sistematicamente mediato dalle reificazioni, prime fra tutte le reificazioni di merci. Questo fatto ha una profonda influenza sull'autorispecchiamento, cioè su quel movimento interno dell'alienazione che anticipa il giudizio altrui, oggettivandosi nella norma.

Nella vita quotidiana, che la realtà sociale capitalista ha ereditato dalle epoche precedenti, l'alienazione predomina come pregiudizio, nella misura in cui le decisioni vengono prese non in riferimento alla giustizia in sé di un'oggettivazione, ma in quanto si inseriscono nel sistema di alienazioni, cioè di credenze, abitudini, valori preesistenti. Ma ciò che è specifico della realtà sociale capitalista è il modo in cui vengono coordinate le prese di posizione dei singoli con le tendenze generali

⁵⁸ E. Burchia, *I trader? Più spietati degli psicopatici. Un gruppo di studiosi svizzeri: gli operatori di Borsa mostrano preoccupanti tendenze alla distruzione*, «Corriere della sera», 26 settembre 2011, articolo reperibile on line.

collettive. In questo caso le alienazioni servono all'individuo come una autoconferma, dal momento che egli identifica l'autoapprovazione in esse contenuta con uno strato sociale che l'individuo stesso approva⁵⁹.

È questa la base ontologica della distinzione, che la realtà sociale capitalistica, collegandola alla passione egoistica, ha eretto a base della società civile⁶⁰, e su cui si innesta il fenomeno tutto attuale della marca o *brand* o *logo*, una alienazione che si dilata al punto da imporre una vera e propria rimozione delle oggettivazioni produttive (le delocalizzazioni)⁶¹.

Inoltre, l'alienazione e l'oggettivazione sono anche spesso in una speciale contraddizione, quando in uno stesso individuo l'esibita razionalità della prassi corporeo-economica convive con la ricerca di misteriose realtà immaginarie, come nel caso del tycoon tutto immerso nella strumentalità della vita economica e politica, che si fa costruire ville e mausolei ispirati a simbologie di esoteriche religioni solari⁶².

⁵⁹ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 429.

⁶⁰ J. Dunn, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia*, (2005), Milano, Egea, 2006, p. 138.

⁶¹ N. Klein, *No logo*, (2000), Milano, Baldini & Castoldi, 2001.

⁶² P. Gomez, *Il Cavaliere del Santo Sepolcro*, «L'Espresso», 11 novembre 2004. Qui la realtà supera la fantasia artistica, se si pensa al mausoleo che si fa erigere il co-protagonista di *C'era una volta in America*.

Proprio queste figure così rappresentative dello stadio di sviluppo attuale dell'essere sociale permettono di comprendere l'estensione che può raggiungere l'alienazione, e il suo tramutarsi in qualcosa che assoggetta colui che la produce.

Dal brand alla finanza delle frenetiche transazioni alle imprese offshore, ma anche dalle filiere di cellule staminali sino alla sequenziazione e riproduzione artificiale del genoma, per non parlare della sempre più sofisticata chirurgia estetica sino alla produzione di organi artificiali del corpo umano, compreso il download della mente, la tendenza di fondo è di sciogliere i vincoli delle oggettivazioni nel flusso ininterrotto delle alienazioni. L'individuo si presenta, così, come un plasmatore sovrano di tutte le cose, di fronte alla cui volontà non c'è nessun mondo dell'essere che resti indipendente. Al tempo stesso, però, tale flusso continuo si eleva a potenza sovrana di cui il soggetto appare impotente a determinare il corso e gli obiettivi. Si realizza così il contrasto tra «una onnipotenza astratta e una concreta impotenza»⁶³.

2.6 Estraneazione

Lamenta il poeta: «Il vaso è un dio. Il cesto per setacciare il grano / è un dio. La pietra / sulla strada è un / dio. Il pettine è un / dio. La corda dell'arco è pure un / dio. È un dio la / tazza col beccuccio // Dei, dei, sono così tanti / che non rimane spazio / per un piede»⁶⁴.

⁶³ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 434.

⁶⁴ Basavanna, poeta indiano del sud dell'India, attivo nel XII secolo, cit. in D. Shulman, *Vivere nel mondo degli spiriti dell'India*, «451», n. 7, giugno 2011, p. 23.

Nella sua sfacciata pedestrità, il piede è il residuo rimasto incastrato nelle infinite reificazioni con le quali l'alienazione solleva l'essere oltre la realtà fisica e organica: Anna, a sette anni, è convinta che le regole possono essere infrante solo da un adulto dotato di muscoli, sui quali proietta l'idea di arbitrio che ha concepito reificando la propria stessa forza muscolare⁶⁵.

L'alienazione e la reificazione sono dunque due momenti intimamente collegati della cognizione sociale, la cui traiettoria però non sarebbe completa senza considerare il movimento di ritorno dell'alienazione sull'essere sociale.

L'alienazione, infatti, se da un lato è lo slancio creatore che solleva l'uomo dalla singolarità biologica all'individualità sociale, dall'altro in tale slancio può esaurirsi prima della meta, come accade nella maggior parte degli stati di fatto, lasciando l'uomo in una condizione di *estraneazione*.

Nel suo significato più generale, l'estraneazione (*Entfremdung*) è l'assoggettamento dell'essere da parte di qualcosa che proviene da fuori, e che è straniero all'essere⁶⁶. In questo senso, nell'antica Grecia, l'estraneazione era la pazzia mandata dagli dei che rendeva letteralmente l'uomo un "altro" rispetto a se stesso⁶⁷.

⁶⁵ Osservazione raccolta dall'autore.

⁶⁶ *Fremde* (1) = *Person, die aus einem andere Land stammt* = persona che proviene da un altro paese; *Fremde* (2) = *Land fern aus Heimat* = paese lontano dalla propria patria, dal proprio paese natio.

⁶⁷ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 712.

Allora, se l'alienazione è il momento proiettivo della cognizione sociale, l'estraneazione, in quanto ritorno estraneo al soggetto di qualcosa da lui prodotto, è il movimento complementare e opposto, e la reificazione è la categoria mediatrice di questo doppio movimento che, nella realtà sociale capitalistica, sotto forma di reificazioni di merci, occupa lo stesso posto delle infinite reificazioni divine lamentate dal poeta.

Notiamo qui, per inciso, che dopo questa ridefinizione del concetto di alienazione, correlato con quello di oggettivazione, l'errore di Hegel diventa non più quello di avere identificato alienazione con oggettivazione, bensì estraneazione con oggettivazione⁶⁸.

Ma ciò che ci interessa sottolineare è che l'estraneazione non è solo un fenomeno della realtà sociale capitalistica, anzi, si può dire che l'intera storia dell'umanità è storia dell'estraneazione⁶⁹.

Infatti, è tramite estraneazioni di estraneazioni che si compie l'evoluzione morale. Così, nel matrimonio monogamico della polis greca, la donna è una sorta di schiava domestica: la sua estraneazione coincide con l'estraneazione di chi la domina⁷⁰. L'esigenza, allora, di un contatto più autentico tra i sessi porta all'eterismo, cioè alla donna che, per realizzare i valori della propria individualità, si prostituisce. In altri

⁶⁸ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 601.

⁶⁹ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 568.

⁷⁰ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 578.

termini, il valore della dignità umana si fa largo superando l'estraneazione della schiavitù domestica con l'estraneazione della prostituzione dell'etere⁷¹.

Ma posto questo carattere storico e processuale dell'estraneazione, in che consiste la “pazzia” che, nella realtà sociale capitalistica, rende l'uomo estraneo a se stesso? Come e a che cosa l'uomo è asservito?

Traiamo qualche esempio da quelli infiniti offerti dalle cronache quotidiane.

Il villaggio estraniato. Il magazzino di Taobao, il gigante cinese dell'e-shopping, è nei box, nei garage e negli scantinati delle case di Qingyanliu, nella regione dello Zhejiang, mezza giornata sotto Shanghai, un villaggio di 1500 contadini, passati in pochi anni dalla ciotola di riso alla fantasmagoria delle merci. Tutti in proprio, ma tutti connessi, di giorno ricevono gli ordini al computer, e a metà pomeriggio corrono da uno scaffale all'altro, alla ricerca del prodotto giusto, che centinaia di furgoni in attesa provvederanno poi a consegnare. Solo all'alba, tra scatoli e cartoni, si concedono un breve pasto, nell'attesa di ricominciare. A “Taobao Village” si diventa ricchi in qualche settimana, ma non esiste un negozio reale, un ristorante, o un cinema. Solo i milioni di oggetti destinati all'e-commerce. Una famiglia custodisce borse, un'altra giocattoli, un'altra alimentari, un'altra telefonini, un'altra detersivi e così via. Alle sedici, quando apre il grande magazzino degli affari elettronici, le

⁷¹ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 590-91.

strade si svuotano, e comincia l'esistenza sotterranea di questi ben remunerati sacerdoti dello scambio di merci⁷².

Il ritmo estraniato. Nella giornata della tuta blu di Pomigliano sono 25.200 i secondi necessari per ripetere 350 volte la stessa operazione che, dunque, non può durare meno di 72 secondi. Perché così dice la metrica, le regole che danno il ritmo alla linea e che dunque stabiliscono l'intensità di lavoro dei singoli operai. Tutti devono, inevitabilmente, muoversi allo stesso ritmo, secondo il sistema Ergo-Uas, studiato dal professore giapponese Hajime Yamashina, adattando alla Fiat i dettami del World class manufacturing. Con il Wcm tutti i pezzi sono più vicini alla postazione. Prima dovevi fare quattro passi per andare a prenderli, ora è sufficiente una torsione del busto. Con Ergo-Uas, che considera per la prima volta gli effetti dello sforzo fisico sui tempi di esecuzione, un'operazione più faticosa viene premiata con un maggior tempo di esecuzione. Si chiamano "fattori di maggiorazione": dall'1 per cento al 13 per cento a seconda della fatica richiesta. Ormai, però, le operazioni sono quasi tutte all'1 per cento. Il risultato è che il sistema Ergo-Uas, unito alla razionalizzazione dell'ambiente di lavoro introdotto con il World class manufacturing, è in grado di produrre 280mila auto all'anno con una sola linea. Quasi un'auto al minuto⁷³.

⁷² G. Visetti, *Tra i campi della Cina il paese-magazzino dello shopping online. "Villaggio Taobao" è il più grande web-mercato al mondo*, «la Repubblica», 3.10.2010, p. 21.

⁷³ *La fabbrica che non spreca un minuto. Così nasce l'operaio a ciclo continuo*, «la Repubblica», Il Dossier, 16 giugno 2010.

I sentimenti estraniati. Ogni giorno, negli store di Wal-Mart, la più importante catena distributiva degli Usa, gli impiegati, poco dopo le nove, quando ancora nel magazzino aperto 24 ore su 24 soltanto pochi clienti si aggirano tra gli scaffali, si danno appuntamento in uno dei reparti e, all'improvviso, rivolti verso il responsabile di reparto, all'unisono gridano "Buongiorno", battono le mani due volte, pestano i piedi in terra due volte e compiono altri gesti in coordinazione. Inizia così un meeting di una decina di minuti che si svolge tre volte al giorno, all'inizio di ogni turno, in ogni Wal-Mart della nazione. Sono 12.600 meeting che si svolgono in 4.200 grandi magazzini, durante i quali i commessi e i dipendenti esprimono elogi ad alta voce, e si lodano a vicenda, per aver compiuto il miracolo di sistemare sugli scaffali migliaia di confezioni durante la notte. È questa logistica che fa di Wal-Mart un leader di settore: in media, durante un turno, un responsabile di reparto fa 9.000 passi, ovvero otto chilometri, un autista dei camion Wal-Mart macina oltre 161mila chilometri l'anno, quattro giri della Terra, e i dipendenti che riempiono gli scaffali nel turno di notte aprono e sistemano mediamente la merce contenuta in 5.200 scatoloni⁷⁴.

La razionalità estraniata. L'assistente amministrativo, costretto dalle decurtazioni del suo salario a rinunciare non solo al superfluo, ma anche alle necessità della quotidianità che incalza, e che ora, dopo anni di precariato nella scuola, deve recarsi all'ufficio di collocamento per compilare il modulo di disoccupazione, nel firmare quelle carte pensa «alle richieste di pagamento per quelle attività giornaliere che

⁷⁴ S. Rosenbloom, "Io, infiltrata nel cuore segreto di Wal-Mart", «la Repubblica», 21 dicembre 2009, p. 36.

normalmente si svolgono: consumo energetico, smaltimento dei rifiuti e quant'altro», e al fatto che «queste richieste sono contraddistinte da una razionalità che si configura in una data di scadenza che non si può, semplicemente, mettere da parte»⁷⁵.

Questi esempi, che potremmo facilmente moltiplicare – basti pensare a quelle oggettivazioni, dalle discariche alle “grandi opere”, che la minoranza organizzata del comando produttivo impone come cose estranee alla maggioranza disorganizzata della vita quotidiana –, indicano chiaramente che ciò che nella estraneazione della realtà sociale capitalistica si impone come cosa assolutamente nuova nella storia è il fatto ontologico della priorità della sfera economica su ogni altro aspetto dell'essere sociale⁷⁶.

Come abbiamo visto dai nostri esempi, questa realtà si estende come una totalità assoluta, soprattutto ora che la vecchia soggettività dei paesi capitalistici centrali è scalzata dalla rinnovata soggettività mercatistica dell'Oriente sino-asiatico⁷⁷, in cui l'estraneazione non solo si riproduce su una scala più grande⁷⁸, ma si combina con forme di estraneazioni più risalenti.

⁷⁵ S. Rizzo, *Lavoravo a scuola non mi hanno confermato*, «la Repubblica», edizione di Palermo, sabato 3 settembre 2011, Lettere & Commenti, p. IX.

⁷⁶ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 608.

⁷⁷ G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit.

⁷⁸ W. Xiaoping, *Rethinking China's Economic Transformation*, New York, Global Scholarly Publications, 2010.

Si è ritenuto che l'estraneazione, proprio perché attinge l'individuo e la vita quotidiana⁷⁹, spinga a fare i conti con le sue strutture⁸⁰, non solo astrattamente, ma tramite decisioni pratiche⁸¹ con cui vengono poste le premesse per quel processo reale che è la genericità⁸².

Vedremo come questi assunti generali si verificano nell'estraneazione attuale. Preliminarmente, però, è necessario un chiarimento circa il processo reale della genericità.

La genericità, anzitutto, si manifesta come proprietà naturale dell'uomo che, in quanto essere sociale, è un ente naturale generico, cioè un ente oggettivo tra altri enti oggettivi, il cui tratto specifico rispetto alle altre specie naturali è di essere il generale-comune di tutte le cose⁸³.

La genericità, o genericità in-sé, è quindi un dato di fatto, che diventa universalità, o genericità per-sé, nel momento in cui l'uomo, prendendo coscienza di essere il generale-comune di tutte le cose, si decentra da se stesso, elevando all'universalità tutti gli altri esseri.

⁷⁹ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 566.

⁸⁰ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 612-16.

⁸¹ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 568.

⁸² G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 581.

⁸³ Su questo punto, tengo conto di G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 445 sgg., ma anche di L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1973⁴, p. 382 sgg. e p. 388 sgg.

Ora, questo processo di decentramento, che ha un carattere oggettivo e non teleologico⁸⁴, è una tendenza immanente dell'essere sociale⁸⁵, che si alimenta dell'antagonismo tra sviluppo delle capacità dell'individuo e sviluppo dell'individuo come totalità.

Le capacità sono funzioni della produzione materiale, e il loro sviluppo dà luogo alle prime spontanee sintesi individuali: l'abile speculatore, il moralista intransigente, l'uomo ossificato dalla routine burocratica, l'arrivista zelante, il tiranno domestico, ecc.⁸⁶.

Nella loro rigidità estraniata, questi caratteri costituiscono la base d'essere delle oggettivazioni sociali, tradizione, diritto, morale, che l'alienazione trascende incessantemente in direzione dell'individuo come totalità⁸⁷.

L'estraneazione, allora, va compresa dentro una matrice i cui poli sono l'oggettivazione e l'alienazione, ed è una sorta di *quale* che modula il comportamento sociale. In quanto tale, essa è privata, ma poiché le sue strutture sono collettive, è un *quale* oggettivo.

⁸⁴ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 582.

⁸⁵ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 594-600.

⁸⁶ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 589.

⁸⁷ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 589.

	oggettivazione (sviluppo delle capacità dell'individuo in corrispondenza con lo sviluppo delle forze produttive)	
	genericità in-sé	genericità per-sé
alienazione (sviluppo dell'individuo come totalità in corrispondenza con lo sviluppo dei rapporti di produzione)	particolarità	universalità

In particolare, nella realtà sociale capitalistica essa si presenta come ostacolo alla non-particolarità dell'uomo⁸⁸, e il terreno in cui l'essere sociale incontra tale ostacolo è l'ideologia, nella forma della manipolazione⁸⁹ o, come si preferisce dire con un termine più politologico, della spolicitizzazione.

In sé, l'ideologia non è una particolare modalità dell'essere, una verità "speciale" contrapposta alla verità "reale", anzi, rispetto a quest'ultima può essere del tutto falsa: il sole è un astro ma, con buona pace di chi crede che la verità sia un fatto di consenso, è falso che sia una divinità.

L'importanza dell'ideologia sta però nella funzione che svolge di dirimere i conflitti sociali⁹⁰: che il sole sia una divinità è falso, ma può servire a legittimare un sistema di comandi.

⁸⁸ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 586.

⁸⁹ G. Lukács, *Ont.*, vol. II**, pp. 434, 542, 548.

⁹⁰ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 445 sgg.

Nell'ideologia, che la vecchia impostazione economicistica collocava nella sovrastruttura, un posto centrale occupa il diritto. Ma come il linguaggio, il diritto è "distribuito" lungo l'asse che va dalle oggettivazioni alle alienazioni, e sorge dal più generale svolgimento del processo della genericità per-sé⁹¹. Esso, infatti, se serve a stabilizzare la genericità in-sé, contiene sempre un'intenzione verso la genericità per-sé, cioè al compiersi dell'individuo come totalità, e quindi alla fuoriuscita dall'estraneazione.

Rispetto alla morale, in esso si è voluto sottolineare il carattere implicativo, che ne farebbe un sistema logico-formale, ma il diritto non è una conoscenza (cos'è l'uccidere un proprio simile), ma un sistema simbolico a valenza pragmatica (fissare un tipo particolare di uccisione e sanzionarlo). La prevalenza della dimensione pragmatica non significa tuttavia che il diritto è una mascheratura di interessi particolari, né un riflesso della struttura nella sovrastruttura. Proprio perché dipende dal più generale sviluppo della cognizione sociale, il diritto è una "finzione" ontologicamente necessaria, e da questa pienezza ontologica trae la sua cogenza pragmatica.

D'altra parte, mentre costume e morale sono spontanei, il diritto, che li presuppone a titolo di precostruito culturale, è posto rispetto ad essi. Su questo fatto sorge lo strato dei giuristi, che è molto più organizzato dello strato degli specialisti della morale o del costume. Oltre al legislativo e all'esecutivo, esiste infatti un terzo potere

⁹¹ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 603.

dello Stato che è il giudiziario, ma non esiste il potere morale dello Stato, salvo nella caricatura dello Stato etico, e la stessa Chiesa svolge un ruolo morale, ma sempre in riferimento ai riti e ai culti che amministra.

Ora, l'esistenza di uno strato, ovvero di un corpo burocratico, è l'indice di una reificazione, ovvero di una dissociazione del fenomeno dall'essenza: la vita reale diventa bassa vita reale, e la forma giuridica una potenza "spirituale"⁹². Da utile "finzione", cioè da mobile strumento di regolazione dei conflitti, il diritto diventa allora un feticcio, ovvero ideologia come falsa coscienza, potenza reificata che signoreggia chi l'ha posto.

Questa "ideologizzazione" del diritto, cioè questa dissociazione di fenomeno ed essenza che lo isola dal dinamismo della cognizione, è alla base del contrasto crescente tra diritto e politica che segna l'epoca dell'assolutismo capitalistico. Assieme all'economia, dove domina ormai la signoria dei "mercati", il diritto è uno dei campi in cui il potere sovrano dello Stato è stato sopravanzato. Basti pensare alla Corte penale internazionale dell'Aja, che persegue gli uomini di governo per i crimini contro il diritto umanitario di cui si macchiano nell'esercizio del loro potere. Si è sempre sottolineata la problematicità di questo tipo di giurisdizione, poiché spesso ciò che per la norma astratta è un crimine, nella realtà storica è un processo che giunge a termine, nel quale qualcuno ha perso e qualcuno ha vinto. E il giudizio, allora, non è contro un colpevole, ma contro un vinto.

⁹² G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 478-482.

Questa astrattezza del diritto, che lo rende facilmente manipolabile, risalta ancora di più in economia, dove la “bassa vita” della “corruzione” è la questione centrale della realtà sociale capitalistica, come mostra non solo la vicenda politica italiana che, da almeno un trentennio, ruota attorno alla “questione morale” e a “Mani pulite”, ma anche le classifiche che, di anno in anno, organizzazioni come Transparency International stilano dei paesi più corrotti, in cui cioè è più frequente l’uso delle “mazzette” per aggirare norme e regolamenti che ostacolano lo sfrenato movimento corporeo-economico. E il fatto che vi sia un più o un meno di “corruzione” mostra che il problema, che pure si cerca di arginare promuovendo “concorrenza” e “competizione”, esiste. La “questione morale”, allora, ha poco a che vedere con la morale, e molto più con una dissociazione ontologica tra essenza e fenomeno, vita e norma, che si reifica nella “tangente”.

In una realtà in cui tutto è denaro, si potrebbe pensare che la “tangente” attrae in quanto denaro, *auri sacra fames*. Ma negli anni essa è diventata case, benefits, favori sessuali e persino piccoli lavoretti casalinghi, dalla riparazione del rubinetto che sgocciola all’acquisto di un aspirapolvere⁹³. Certo, c’è la necessità di depistare le indagini giudiziarie, fattesi via via più stringenti, ma c’è anche una struttura profonda reificante che genera la “mazzetta”, la quale, come tutti i sintomi, si traveste in mille modi. E come il corpo è il teatro dei dolori dell’anima, così la realtà sociale capitalistica presenta tutti i sintomi di una dissociazione ontologica che si può

⁹³ F. Sarzanini, “Caparra per la casa di Scajola”. *I regali della nuova lista Anemone*, «Corriere della sera», 25 maggio 2011, articolo reperibile on line.

emblematicamente sintetizzare nella frase che il tycoon, divenuto presidente del consiglio, rivolge ai magistrati che, in uno dei suoi tanti processi, gli fanno presente la gravità del quadro indiziario a suo carico: “Forse la vostra professione e tutto quello che avete visto in questi anni vi ha portato a perdere i contatti con la realtà”⁹⁴.

C’è, infatti, in questa frase, l’urgenza della vita reale, di una vita reale “abbassata” però al tracotante strapotere dello sfrenato movimento corporeo-economico; ma c’è anche, in quella frase, proferita da colui al quale l’inversione del sintomo assegna esopicamente il ruolo di vittima, lo svelarsi di una posizione “ideologica” degli apparati giudiziari, che trova la sua piena espressione nel famoso incitamento di un procuratore a “resistere, resistere, resistere”⁹⁵, contro ogni attacco alla propria “potenza” spirituale.

Ciò che va perduto, allora, in questa dissociazione ontologica che rende tanto più ieratico il diritto, quanto più “in basso” precipita la vita, è l’istanza di una giustizia senza specialisti, in cui ciascuno, capo fra i capi di quel “regno dei fini” cui tende una vita “elevata”, può essere chiamato ad essere giudice nelle cause altrui, senza incorrere nell’ipocrita riprovazione “borghese” di “non farsi gli affari propri”.

Certo, questo ideale di una giustizia come mobile regolazione di conflitti fra individui autonomi appare ancora troppo oneroso per la mente sociale. Ma se ciò

⁹⁴ L. Fazzo, “*Voi, fuori dal mondo*” disse Silvio a Borrelli, «la Repubblica», 31 maggio 1995, p. 9.

⁹⁵ Borrelli: *resistere alla perdita del senso del diritto*, «Corriere della sera», 12 gennaio 2002, articolo reperibile on line.

accade, è anche perché la realtà sociale capitalistica si rivela sempre più un ostacolo evolutivo alla produzione dell'individuo autonomo.

Non c'è bisogno di richiamare in tutti i suoi dettagli l'analisi hegeliana del rapporto servo-padrone per capire che figure come il “precario” o, peggio, il “clandestino” sono l'indice di un cieco godimento che rifiuta la coscienza prodotta da chi opera.

Allora, in questo mondo senza verità, in cui il padrone, estraniato in quanto esterno e estraneo all'essere che domina⁹⁶, è senza coscienza di sé, e il servo non sa a chi dare la coscienza prodotta dal suo operare inessenziale⁹⁷, si afferma quell'onnipotenza astratta e quella concreta impotenza cui già accennavamo, e che si manifesta principalmente come negazione del conflitto.

Le formule ideologiche con cui tale negazione si esprime, sono di disparata provenienza culturale, dalla società compassionevole del conservatorismo americano alla terza via del progressismo britannico, dall'economia della felicità di un certo neoilluminismo continentale, tanto laico quanto confessionale, al principio di sussidiarietà cristiano-europeo, sino alla società armoniosa della nuova soggettività mercatistica sino-orientale.

In tutte queste formule, il richiamo alla pietà e all'amore tra governanti e governati – si pensi a certi slogan dell'angusto ma paradigmatico teatrino italiano, “dal paese

⁹⁶ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 578.

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, (1807), tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1974, voll. 2, vol. 1°, p. 160.

che amo” a “l’amore vince sempre sull’odio” sino al grottesco “partito dell’amore” –, ma anche il privilegiamento dei mondi in sé conchiusi, che acconsentono sdegnosi all’intervento esterno solo dove le proprie forze non arrivano, evocano una “società a blocchi”, dove l’individuo è salvo solo se ancorato nella trama del già noto.

Non meraviglia, poi, che da questa vischiosità sorga, da un lato, un nuovo paternalismo che cerca di compattare le tante cittadelle di una società parcellizzata, e dall’altro, la percezione estraniata di una società che, di volta in volta, è stata definita “secolare”, “complessa”, “liquida”. Al di là di queste diverse connotazioni, resta il fatto di una incompiutezza cognitiva del soggetto che, dopo avere intravisto gli interminati spazi aperti dallo sfrenato movimento nel suo tumultuoso procedere, arretra timoroso e ricerca padri che mimano la carnalità della madre.

Di qui il carattere “amorevole” del nuovo paternalismo, fra le cui manifestazioni più sintomatiche c’è l’imposizione di immagini pubblicitarie ad alta intensità erotica, ininterrottamente proposte dai display seriali delle stazioni ferroviarie, degli aeroporti, dei centri commerciali, ma anche da quelli miniaturizzati e a portata di touch delle cabine aeree e persino dei taxi delle realtà urbane più sofisticate⁹⁸, e che nella locale ma iperbolica realtà sociale italiana, ad un certo punto, da immateriali alienazioni televisive, si oggettivizzano nel corpo estraniato delle “veline”, arruolate a legioni per il vaudeville compulsivo del “bunga-bunga”.

⁹⁸ M. Fumaroli, *Parigi e New York e ritorno*, (2009), Milano, Adelphi, 2011.

In questa farsesca “fine della storia” dove, essendo stato tolto dal conflitto, l’essere sociale non sa più che decisioni alternative prendere, viene promossa allora la privatezza o, per dirla con l’antico termine di Francesco Guicciardini, il “particolare”, che non è però il ritiro nella quiete di un immoto privilegio, ma, al contrario, è l’incitamento allo sfrenarsi oggettivizzante dello sfrenato movimento, che finisce per colonizzare l’alienazione, estraniandosi dunque indefinitamente, come mostra l’incontrollata potenza dei frenetici algoritmi finanziari al servizio dell’infinita autovalorizzazione del valore.

La controfaccia, infine, dell’esaltazione del “particolare” così inteso è la legittimazione delle pratiche sociali, da quelle di un manager a quelle di un pubblicitario, dal trader all’uomo di televisione, sino a quelle clownesche del divo sportivo, in quanto capaci di essere immediatamente efficienti rispetto al contesto dato, senza così dover trascendere rispetto alla genericità in-sé della “coscienza professionale”.

L’enormità degli “ingaggi”, dei “benefits” e delle “stock options” sembra allora il trionfo dell’avidità, come se l’umanità fosse precipitata all’indietro nell’elenco medioevale dei vizi capitali, ma in effetti ciò che si manifesta è l’idolo del vuoto dovere, misurato da un successo economico esteriore tanto più grande, quanto più grande è la voragine interiore che quel vuoto dovere apre nell’essere sociale.

Dunque, rimozione del conflitto, promozione del “particolare” ed estraneazione del dovere sono gli strumenti della manipolazione o spoliticizzazione eretta a sistema. Un

sistema che, anche per il venire meno di ogni stimolo al controllo ontologico, rappresentato pur distortamente da quelle che nel Novecento furono le “rivoluzioni proletarie”, appare indecidibile, nel senso logico-linguistico di questo termine, senza cioè alcun livello metalinguistico ultimo che possa calcolarne il senso globale.

2.7 Oltre l'estraneazione

Dunque, nell'età dell'assolutismo capitalistico, la manipolazione, in quanto tendenza a tenere fermo l'uomo nella sua particolarità, è il governo estraniato dell'estraneazione.

A lungo, durante tutto il periodo costantiniano, prima che in Occidente sorgesse il capitalismo e la tendenza in esso insita a unificare il genere umano, la manipolazione è stata monopolio della Chiesa.

Non c'è bisogno qui di richiamare come la religione, succedendo alla reificazione magica, manipoli la speranza del riuscire e il timore dell'insuccesso, quali sentimenti legati al dato ontologico di fondo dell'azione umana, cioè l'incalcolabilità delle serie causali messe in moto dalla posizione teleologica⁹⁹.

Né c'è bisogno di richiamare come in particolare il cristianesimo, offrendo un appoggio trascendente al superamento della esteriorità meccanica della vita morale

⁹⁹ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 706-707; 710-711.

dell'uomo antico greco-romano, abbia prodotto la nuova reificazione globale del peccato originale e della salvezza ad opera del sacrificio del figlio di Dio¹⁰⁰.

Basterà dire che, con la fine del periodo costantiniano, e il passaggio del fondamento della manipolazione della vita quotidiana dalla Chiesa allo Stato laico-capitalistico, si apre un vasto campo di regolazione della prassi in cui la Chiesa appare in ritardo, rispetto alla “salvezza” che la manipolazione laico-capitalistica assicura all'uomo, grazie a strumenti come il consumo di prestigio e l’“immagine”¹⁰¹.

A questa concorrenza, la Chiesa, quale vecchia fonte di genericità in-sé, ha risposto con un “ammodernamento” teologico¹⁰² che ha preso la forma drammatica delle scissioni protestanti. È accaduto così che la forza vitale della religione settaria, incontrando la manipolazione, si sia trasformata essa stessa in agente dello sfrenato movimento, come vide Weber individuando nel protestantesimo lo spirito del capitalismo.

Ma la Chiesa anche, con un moto di religiosità settaria “dall’alto” – si pensi ai Concili, da quello di Trento al Vaticano II –, ha contraddetto questo adeguamento mimetico, promuovendo un rinnovamento espressivo non solo di riti e culti, ma anche teologico, dalla dottrina sociale della Chiesa ai compromessi tra Chiesa e scienza.

¹⁰⁰ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 712-17.

¹⁰¹ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 693-95, 780.

¹⁰² G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 722-23.

Alla fine, però, come mostrano le questioni “bioetiche”, in cui vengono in superficie contrasti profondi legati alla genesi stessa del cristianesimo¹⁰³, la Chiesa è rimasta in mezzo al guado, impedita dal carattere proprio della religiosità settaria di pervenire ad una piena genericità per-sé.

Ma non sono stati solo il cristianesimo e la Chiesa a restare in mezzo al guado. L’Islam appare anch’esso dilaniato tra le esigenze di un ammodernamento, modellato sulla riforma protestante europea¹⁰⁴, e le pulsioni settarie legate a progetti di rinascita politica di mitologici califfati. E l’ebraismo, che con la costituzione dello Stato sionista sembrava aver trovato la formula per dissolversi in una religiosità secolare, vede rinascere tendenze integraliste che si appropriano di quello stesso Stato¹⁰⁵.

Ora, questi contrasti, se da un lato fanno apparire impossibile l’ammodernamento dei sentimenti religiosi, dal momento che l’apertura della religione al “futuro” comporta la sua soppressione, cioè la “morte di Dio”¹⁰⁶, dall’altro rappresentano in qualche modo il passato. Infatti, è vero che il “suicidio della religione”, portando alla luce l’antitesi tra l’uomo come creazione di Dio e l’uomo come prodotto della sua stessa attività¹⁰⁷, pone le basi per il sorgere di quella coscienza della processualità

¹⁰³ F. Aqueci, *Freud, Pareto, Lacan e la questione cattolica*, «Critica marxista», n. 5, settembre-ottobre 2010, pp. 33-39.

¹⁰⁴ T. Ramadan, *La riforma radicale. Islam, etica e liberazione*, Milano, Rizzoli, 2009.

¹⁰⁵ F. Aqueci, *Rompere lo specchio. Mente sociale e tradizioni religiose*, «Critica marxista», n. 5, settembre-ottobre 2008, pp. 35-41.

¹⁰⁶ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 724-25.

¹⁰⁷ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 717.

ontologica che può condurre al (definitivo) superamento dell'estraneazione¹⁰⁸. Ma la “ragione laica” del vecchio capitalismo centrale, che, sorta sulle ceneri di Dio, si prefiggeva con l'individuo autonomo un simile programma, non è mai divenuta veramente senso comune di massa.

In questo vuoto, allora, se da un lato proliferano riti e culti, dall'altro si profila una nuova razionalità globale che, incorporando le conoscenze dei rinnovati approcci naturalistici e sperimentali al sostrato biologico e neuronale dell'essere sociale, fonde insieme la scambiabilità della merce con la prevedibilità del comportamento, aprendo spazi impensati alla manipolazione, che potrà passare dagli aleatori sondaggi sulle opinioni politiche e le propensioni di consumo del secolo scorso alla diretta prevenzione di comportamenti giudicati “devianti” sino alla programmazione dei corredi genetici.

L'età del capitalismo assoluto, allora, appare come l'età della naturalizzazione dell'uomo, ma non nel senso di un programma scientifico, la cui ambiguità peraltro dovrebbe essere più attentamente vagliata da una filosofia non più divisa tra idiotismi “continentali” ed esperanto “analitico”, quanto piuttosto di un progetto politico che rinchiude definitivamente l'essere sociale nel simulacro di socialità funzionale allo sfrenato movimento della società civile.

Alle prime avvisaglie di questo compatto sistema conformistico, di fronte al fallimento dei progetti alternativi, ci si è richiamati al potenziale innovatore della

¹⁰⁸ G. Lukács, *Ont.*, II**, p. 717.

categoria della *prospettiva* insita nella vita quotidiana¹⁰⁹. È il tema del “nuovo inizio”, che sinora è stato declinato soprattutto come ricerca di una genericità *plurale*, cioè la mobilitazione dell’essere sociale non solo nella sua determinazione di classe, essa stessa un’estraneazione, come vide lo stesso Marx¹¹⁰, ma in tutte le altre determinazioni (donne, studenti, migranti, omosessuali, ecc.).

Questa universalità plurale, però, si è rivelata facilmente aggirabile dal momento che, da un lato, il capitalismo assoluto, espandendosi globalmente, continua a riprodurre la determinazione estraniata della classe; dall’altro, gli “assalti” scoordinati che i singoli *plurali* lanciano ad ondate vengono respinti facilmente dal compatto sistema conformistico.

Si ripropone perciò l’ostico problema dell’organizzazione che, per evitare la burocratizzazione del passato, andrebbe affrontato con una maggiore consapevolezza ontologica da parte dei soggetti in gioco. L’ontologia della realtà sociale capitalistica sbocca così in una riforma della politica che, evidentemente, non può essere solo un compito speculativo.

¹⁰⁹ G. Lukács, *Ont.*, II**, pp. 797.

¹¹⁰ K. Marx, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 54.