

ALESSANDRO MONCHIETTO

Connivenza con l'insensatezza.  
Fatalismo, speranza e schiavitù nel pensiero di Diego Fusaro

*Il cammino della storia non è quello di una palla da biliardo,  
che segue un'inflexibile legge causale;  
somiglia piuttosto a quello di una nuvola,  
a quello di chi va bighellonando per le strade,  
e qui è sviato da un'ombra,  
là da un gruppo di persone o dallo spettacolo di una piazza barocca,  
e infine giunge in un luogo che non conosceva  
e dove non desiderava andare.*

ROBERT MUSIL

*Una teoria politica sovversiva deve avere una casella vuota  
che solo l'iniziativa pratica è autorizzata a riempire.  
Ogni teoria politica degna di questo nome  
deve attendere l'imprevisto.*

PAOLO VIRNO

1. GHOSTBUSTER

«Sarà sempre un errore non leggere e rileggere e discutere Marx [...] Sarà sempre un errore, un venir meno alla responsabilità teorica, filosofica, politica. Da quando la macchina per far dogmi e gli apparecchi ideologici "marxisti" (Stato, partito, cellule, sindacati e altri luoghi di produzione dottrinale) sono in via di estinzione, non abbiamo più scuse, solo alibi, per distoglierci da questa responsabilità»<sup>1</sup>. L'opera di Diego Fusaro, filosofo che nonostante la giovane età può vantare un *curriculum* di pubblicazioni capace di far invidia a molti professori ordinari, può (e forse deve) esser letta come un'implicita risposta all'invito che Jacques Derrida mosse nello splendido saggio *Spettri di Marx*.

Proprio alla presunta "spetttralità" marxiana Fusaro dedica infatti una considerevole parte della sua analisi; convinto che la "litania funebre"<sup>2</sup> che da circa vent'anni accompa-

<sup>1</sup>J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 22.

gna ogni discorso su Marx celi in realtà l'auspicio che tale trapasso abbia realmente luogo<sup>3</sup>, il giovane filosofo torinese si lancia all'inseguimento di quegli intramontabili spettri di Marx che ancor oggi continuano ad aggirarsi tra noi.

Nel nostro breve articolo cercheremo di seguirlo in questo suo percorso, nella speranza di imboccare quei sentieri che ci consentano di pervenire al "progetto teorico" originale che si cela dietro questo suo vagabondare per la *selva* marxiana. Uno dei principi a cui nel nostro studio vogliamo richiamarci è infatti quello – sviluppato nel Novecento dalla *scuola ermeneutica* ed in particolare da H. G. Gadamer – della "fusione degli orizzonti" (*Horizontverschmelzung*), secondo cui ogni interpretazione è sempre il risultato dell'incontro di due diverse prospettive: l'orizzonte storico del testo interpretato e l'orizzonte storico dell'interpretante<sup>3</sup>; in questo nostro articolo ci limiteremo ad analizzare questa seconda sfera, nel tentativo di ricavare ermeneuticamente dagli scritti di Diego Fusaro la prospettiva filosofica di questo talentuoso pensatore.

Nella parte conclusiva tenteremo inoltre di delineare una filosofia della storia alternativa a quella presentata da Fusaro, al fine di proporre un dispositivo in grado di passare da un "orizzonte d'attesa" a un "orizzonte di possibilità" e di fornire una elaborazione teorica non contemplativa e adattiva, ma impegnata nell'attiva trasformazione della società<sup>4</sup>. Siamo infatti convinti che la dimensione *geschichtsphilosophisch* sia indispensabile per consentire l'elaborazione di quel "ponte semantico" necessario per il costituirsi di un'idea collettiva capace di orientare e dotare di senso l'operare umano; l'effettiva disinibizione all'agire a nostro avviso presuppone un *contesto di senso sovraindividuale*, una *cornice generale* «dentro la quale e attraverso la quale l'individuo interpreta se stesso e i suoi bisogni, definisce le proprie aspirazioni e le proprie aspettative, orienta e comprende le proprie strategie pratiche»<sup>5</sup>.

Segnaliamo fin da ora che non entreremo – se non tangenzialmente – nel merito dell'*esattezza* e della *validità* dell'interpretazione fusariana, poiché ciò ci costringerebbe a deviare

<sup>2</sup> D. Fusaro, *Saggio introduttivo* a K. Marx - F. Engels, *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano 2009 (da qui in poi citato come *Manifesto*), p. 9; cfr. anche Id., *Saggio introduttivo* a K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, Bompiani, Milano 2008 (da qui in poi citato come *Lavoro salariato e capitale*), pp. 88-90 [passo riproposto in Id., *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009, pp. 7-9].

<sup>3</sup> «Esattamente nella misura in cui ogni esorcismo "dà l'impressione di constatare la morte solo per mettere a morte", chi continua a ripetere che Marx è morto sa meglio di ogni altro quanto egli sia ancora vivo e, con l'atto stesso di annunciarne la morte, "ci risveglia laddove vorrebbe addormentarci". Chi si ostina a ripetere, in nome di Dio o del Mercato, che "Marx è morto" lo fa, allora, perché ossessionato dal suo spettro, perché vittima di una sorta di "Marx-fobia" patologica, compiendo una sorta di macabra congiura finalizzata a "scacciare uno spettro, esorcizzare il possibile ritorno di un potere ritenuto malefico in sé, e la cui diabolica minaccia continuerebbe a turbare" (J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 124)» [D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., pp. 90-91; cfr. anche Id., *Bentornato Marx!*, cit., p. 10].

<sup>3</sup> Come evidenziò acutamente Adorno, nel lavoro esegetico si «fa parlare» l'oggetto interpretato ("il testo") insieme a se stessi [cfr. Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, in *Note per la letteratura (1943-1961)*, tomo I, p. 7].

<sup>4</sup> Una *Geschichtsphilosophie* non "monocausale" e "monologica", che tuttavia non conduca a quell'*implosione post-storica* – e al conseguente sgretolamento di qualsiasi forma di organizzazione degli eventi – tipica del pensiero postmoderno.

<sup>5</sup> D'Andrea, *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, «Quaderni di teoria sociale», 9, 2009, p. 19. «Il rapporto dell'uomo col mondo è quindi definito dall'immagine del mondo, e così pure le sue passioni: essa stessa motiva l'azione e convoglia e determina le dinamiche emotive. Inoltre perché una passione possa essere effettivo sprone motivazionale all'azione politica, è necessario un orizzonte complessivo di senso che renda possibile e indirizzi l'azione stessa» [M. Alagna, *L'ira placata. Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo*, «HumanaMente», 12, 2010, p. 62].

dal nostro percorso<sup>6</sup>; eviteremo anche di parlare dei debiti teorici che egli ha innegabilmente contratto con autori come Enrico Donaggio e Costanzo Preve (suoi maestri ed ispiratori), pur ritenendo questa indagine imprescindibile per chiunque voglia avvicinarsi con criticità al pensiero dell'autore di *Bentornato Marx!*.

## 2. LA VESTE SCIENTIFICA DELLA SPERANZA

«Gli interpreti hanno sempre disputato, spesso con toni infuocati, a proposito della reale natura dell'opera di Marx, chiedendosi se si trattasse, in ultima istanza, di un lavoro scientifico o, piuttosto, di un'utopia poggiante sulla speranza in un mondo migliore»<sup>7</sup>. Contrapponendosi alla posizione predominante all'interno del marxismo novecentesco – secondo cui il pensatore di Treviri, dopo una prima fase giovanile in cui si era limitato a una critica di tipo prettamente filosofico al capitalismo, aveva abbandonato questo infruttuoso terreno per abbracciare la ben più solida *scienza economica* – Diego Fusaro nei suoi studi evidenzia come in realtà (nonostante la pretesa di “chiudere i conti” con il proprio passato filosofico) Marx ed Engels ne siano restati fatalmente prigionieri, senza mai esser riusciti a trascenderlo completamente<sup>8</sup>. A suo dire, il congedo dalla filosofia tematizzato sin dall'*Ideologia tedesca* con la formula *den Boden der Philosophie verlassen* si risolse – in modo del tutto contraddittorio – in un inconsapevole permanere in essa, ed ogni tentativo marxiano di “abbandonare” tale terreno si capovolse inevitabilmente in una ricaduta in esso.

In tutta la sua vita Marx non avrebbe difatti fatto altro che declinare in una miriade di modi diversi – compreso quello scientifico – il solo tema che gli stesse veramente a cuore: la *speranza nell'avvenire*<sup>9</sup>; secondo Fusaro il progetto marxiano fu precisamente quello di porre «la scienza al servizio della speranza»<sup>10</sup>, ed in tal maniera si fusero insieme i due principali nuclei del pensiero di Marx, la *speranza* nel futuro e la *critica* del presente. Queste istanze sono da lui intese come due “spettri” che, pur nella loro radicale diversità, «procedono a braccetto», nella misura in cui la speranza nell'avvenire è sempre radicata in una critica del presente, inteso come «mondo capovolto» contraddittorio e non ancora pienamente razionale<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Civetteremo anzi qua e là con la terminologia fusariana, riportando (per quanto ci sarà possibile) le argomentazioni quasi *alla lettera* nel tentativo di mantenerci il più possibile aderenti al testo e scongiurare possibili fraintendimenti.

<sup>7</sup> D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 7.

<sup>8</sup> «La “rottura” con la coscienza precedente è, in tutta l'opera marx-engelsiana, un desiderio insoddisfatto, un obiettivo mancato e, nondimeno, sempre di nuovo perseguito: l'anima scientifica continuerà enigmaticamente a convivere con quella filosofica, avvalorando l'idea di una “personalità scissa tra l'utopista e lo scienziato”, tra il filosofo e l'epistemologo, che indossa alternativamente la “tunica” del filosofo e il camice dell'uomo di scienza, cercando di rimuovere le “tracce filosofiche”, che pure continua a seminare, tramite il ricorso a un vocabolario scientifico, intriso di espressioni di sapore positivisticò» [D. Fusaro, *Saggio introduttivo* a K.Marx-F.Engels, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano 2011 (da qui in poi citato come *Ideologia tedesca*), p. 159].

<sup>9</sup> «In quest'ottica, le opere marxiane, dagli scritti giovanili fino al *Capitale*, non sarebbero che una riscrittura continua di questo tema, affrontato da angolature sempre nuove» [D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 11].

<sup>10</sup> «Il ricorso alla scienza, in Marx, risponde a un obiettivo che è tutto fuorché scientifico: la lotta di classe, l'emancipazione dei lavoratori, il superamento delle ingiustizie che permeano la società presente. Il calore della speranza e dell'enfasi morale e il rigore della filosofia della storia e dell'analisi economica vengono così a fondersi» [D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 15].

<sup>11</sup> «La connessione “forte” tra le due appare evidente dal fatto che se si spera in un domani migliore dell'oggi, lo si fa sempre perché si avvertono e si denunciano le storture che innervano la realtà presente, nella quale riscontriamo [...] che il reale non è ancora divenuto razionale» [D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., pp. 12-13].

## 3. L'“INFUTURAMENTO” DELLA FILOSOFIA HEGELIANA

Non solo Marx non riuscì mai ad emanciparsi dalla propria *forma mentis* filosofica (rimanendone perennemente “impigliato”), ma senza che egli se ne fosse mai reso pienamente conto, il desiderio di superare la filosofia con una *scienza empirica* si rovesciò in sospettatamente nell'*Aufhebung* della filosofia in una *philosophische Wissenschaft*, che finì per riproporre «lo stesso movimento della “scienza filosofica” di Hegel o di Fichte, in cui l'esigenza di superamento della filosofia procede di pari passo con la fondazione di una scienza filosofica della Totalità»<sup>12</sup>.

Marx pretese per tutta la vita di superare Hegel “lasciandoselo alle spalle” senza però mai riuscirci del tutto; da questo punto di vista secondo la prospettiva fusariana l'intero itinerario marxiano viene ad assumere la forma di un «parricidio mancato» nei confronti di Hegel e, più in generale, della filosofia: «nell'atto stesso con cui aspira a istituire una nuova scienza – anti-filosofica e anti-hegeliana –, Marx riprecipita nella *filosofia hegeliana*, della cui forza di gravità continua a essere prigioniero per il metodo dialettico, per l'*Aufhebung*, per l'uso della “contraddizione” e, soprattutto, per il persistente ricorso alla categoria di Totalità»<sup>13</sup>.

Marx quindi resterebbe hegeliano non solo per il “metodo” dialettico a cui continua tenacemente a ricorrere nelle proprie opere, ma anche per l'*oggetto* delle sue indagini, nella misura in cui applica hegelianamente la dialettica alla *totalità storica dei rapporti sociali*, «al Tutto storico assunto nella sua processualità dinamica»: proprio perché si sottrae alla presa di qualsivoglia scienza empirica, tale totalità dovrà necessariamente essere oggetto di una *scienza filosofica*. Tuttavia l'impianto *geschichtsphilosophisch* hegeliano deve, nelle mani di Marx, abbandonare la propria istanza «passato-centrica» e farsi «futuro-centrico», prometteico, «superando la realtà presente e anticipando quella futura, orientandola e cogliendo le possibilità in essa racchiuse»<sup>14</sup>. Secondo Fusaro il filosofo di Treviri, pur restando fedele all'insegnamento hegeliano, si rifiuta di accettare il presente come compimento della libertà: di qui l'esigenza di elaborare una filosofia della storia «futurocentrica», ossia tale da proiettare nel futuro il superamento delle contraddizioni che infettano un presente che, ben lungi dall'essere razionale, «attende ancora di essere razionalizzato»:

<sup>12</sup> «Da questo punto di vista, il movimento della *Deutsche Ideologie* si configura come un tentativo di contrabbandare come “scienza empirica” quella che in verità è e resta una “scienza filosofica” della ragione, un esame critico della Totalità storica conosciuta ontologicamente e valutata assiologicamente, secondo il metodo hegeliano» [ivi, p. 179]. Secondo Fusaro infatti «la riflessione marxiana, nonostante la propria autocertificazione come “scienza pura” del movimento concreto, alberga inflessibilmente al proprio interno un nucleo utopico-messianico [...] *contrabbandato* come necessità storica prevedibile con rigore scientifico» [ivi, p. 126, corsivo nostro].

<sup>13</sup> D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 173. «Contrariamente a quello che si può pensare (e che, storicamente, è stato pensato da molti), quella elaborata nel *Capitale*, nei *Grundrisse* e negli altri scritti della “maturità” marxiana può essere letta non come una “scienza” (*science*) in senso positivistico, ma come una “scienza filosofica” (*philosophische Wissenschaft*) [...] che sottopone a critica l'insieme olistico della società capitalistica [...]. In questa luce, lo slogan dell'*Ideologia tedesca* secondo cui è giunto il momento di “abbandonare il terreno della filosofia” (*den Boden der Philosophie verlassen*) può essere letto non tanto come un congedo dalla filosofia e, di conseguenza, da Hegel, quanto piuttosto come un volgersi verso la “scienza”, concepita hegelianamente come “superamento”, “scioglimento” e “conservazione” [...] della filosofia» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 62-63].

<sup>14</sup> «Il fatto che la filosofia, spiccando il suo volo di nottola di Minerva, giunga sempre a cose fatte, comporta per Hegel che essa abbia l'ultima parola sulla prassi, di cui rende ragione (mostrandone la piena razionalità); il fatto invece che, per Marx, la filosofia arrivi in anticipo, vuol dire che l'ultima parola sarà quella della prassi e che perciò, quando all'orizzonte si staglierà il futuro anticipato dalla prassi, la filosofia non avrà più ragione di esistere, e cederà il passo alla prassi stessa» [D. Fusaro, *Bentornato Marx!*, cit., pp. 91-92].

In estrema sintesi, la “filosofia della storia” di Marx può essere concepita come un tentativo di declinare dialetticamente una “tensione messianica” orientata a un futuro diverso e migliore (il comunismo), coincidente con il *telos* dello sviluppo storico: rifiutando di conciliarsi con il presente e di intenderlo come compimento della “libertà”, e preferendo concepirlo fichtianamente come «epoca della compiuta peccaminosità», Marx “apre” la dialettica hegeliana in direzione del “non-ancora”, “infuturandola” sulla base del presupposto secondo cui la libertà resta un *telos* a venire [...]. In termini generalissimi, la struttura dialettica (hegeliana) della storia viene a “contaminarsi” di elementi fichtiani, soprattutto per quel che concerne la “torsione futuristica” a cui Marx la sottopone<sup>15</sup>.

La *determinazione concreta* di Hegel viene quindi mediata con la *tensione futurizzante* di Fichte ed il momento della *sintesi*, anziché essere considerato come già in atto nelle pieghe della realtà esistente, è spostato in un futuro atteso con speranza. In questo, più che in ogni altro aspetto, risiede secondo il giovane filosofo torinese l'allontanamento di Marx da Hegel: «se per quest'ultimo la modernità rappresentava il regno della libertà pienamente dispiegata, Marx – tramite la scoperta della “schiavitù salariata” degli operai di fabbrica – può rinviare al futuro comunista l'attuazione di tale libertà universale, intendendo anche la modernità come epoca dell'asservimento»<sup>16</sup>.

#### 4. UNA FENOMENOLOGIA DELLA SCHIAVITÙ: L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE

Proprio nell'occultamento della schiavitù della classe operaia risiede, secondo Fusaro, l'“ideologia” del pensiero liberale: «esso si illude che il *telos* della storia si sia già “invertito” nel presente e ricava, con “falsa coscienza” necessaria, il concetto della “libertà individuale” dal rapporto di “compravendita” che avviene nell'ambito della “circolazione”, senza accorgersi che, in realtà, tale rapporto, alienante e reificante per sua essenza, costituisce la negazione dell'individuo, degradato a “servo” e “intermediario” delle merci»<sup>17</sup>. Tanto Hegel quanto gli economisti liberali sono infatti convinti che l'epoca moderna segni il trionfo della libertà nella sua forma più alta<sup>18</sup>; «studiando la storia dal suo “lato cattivo”», Marx smaschera tale malcelata ideologia e rivela come – ben lungi dall'essersi dispiegata una volta per tutte nell'epoca moderna – la libertà sia negata anche nel presente, ed anzi

<sup>15</sup> D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., pp. 234-235.

<sup>16</sup> D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 127. Per quanto concerne questo problema, cfr. Id., *Bentornato Marx!*, cit., pp. 129-153; Id., *Manifesto*, cit., pp. 186-187; Id., *Spettri, talpe e stregoni. Karl Marx e l'“infuturamento” della filosofia della storia di Hegel*, in R. Mordacci (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 147-168.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 159; cfr. Id., *Ideologia tedesca*, cit., p. 253; Id., *Marx pensatore della libera individualità*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», Anno I, N. 1, Gennaio-Giugno 2009, p. 4.

<sup>18</sup> «A un primo sguardo, sembrerebbe che tra lo schiavo antico e l'operaio moderno vi sia un abisso. A questa, che per Marx è solo un'impressione superficiale, Hegel e Adam Smith avevano conferito dignità filosofica [...]. Quelle percorse da Smith ed Hegel sono vie diverse ma che restituiscono un'immagine pressoché identica [...]: il mondo moderno [...] è il regno della libertà universale, da cui è stata bandita la schiavitù in ogni sua forma» [D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., pp. 37-38]. «Pertanto nell'Europa d'inizio XIX secolo – questa la conclusione deducibile dal ragionamento hegeliano, che negli esiti converge con le riflessioni di Adam Smith – siamo tutti liberi» [Id., *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Padova 2007, pp. 42-43]; su questo tema vedi anche Id., *Ideologia tedesca*, cit., p. 253.

esso debba essere denotato come «epoca della schiavitù completamente realizzata» poiché, per la prima volta nella storia dell'umanità, «essa sussiste senza neppure dover essere legalmente codificata e imposta, ma anzi convive con il riconoscimento formale della libertà e dell'uguaglianza degli schiavi»<sup>19</sup>. La forma della coercizione è sì mutata, «smarrendo i suoi elementi giuridici e politici», ma gli esiti sono rimasti invariati nella misura in cui il lavoro conserva «un carattere incontrovertibilmente coercitivo»; come evidenzia Fusaro

Marx insiste, in maniera quasi ossessiva, sulla continuità e sul mutamento meramente formale che ha contraddistinto il passaggio dallo schiavo antico a quello salariato (l'operaio). Più in generale, l'idea che fa da stella polare alla concezione marxiana è che, al di là delle innegabili differenze che li distinguono, lo schiavo, il servo della gleba e l'operaio sono tre diverse incarnazioni, in epoche storiche differenti, dello stesso fenomeno della soggezione e dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo<sup>20</sup>.

Pur apparentemente opposto all'antico rapporto schiavistico, il contratto salariale nasconde – dietro alla libertà apparente – la stessa essenza schiavistica di «lavoro coercitivo»; in questo senso, opposti nella forma, «l'operaio e lo schiavo antico coincidono nella sostanza»<sup>21</sup>.

Se anche nella modernità è possibile rinvenire una classe sottoposta a schiavitù, allora sarà opportuno parlare di *continuità* tra passato e presente più che di *frattura*<sup>22</sup>: per Fusaro la storia infatti «nasconde al proprio interno il ripresentarsi di una sostanza invariata, che si mantiene di epoca in epoca assumendo nuove forme»<sup>23</sup> tanto che diventa possibile as-

<sup>19</sup> D. Fusaro, *Saggio introduttivo a K. Marx, Forme di produzione precapitalistiche*, Bompiani, Milano 2009 (da qui in poi citato come *Formen*), pp. 26-27.

<sup>20</sup> D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 34.

<sup>21</sup> D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 75. «È esattamente nella forma costrittiva del lavoro, presente in ogni fase dello sviluppo storico, che deve essere individuata la continuità [...] in forza della quale il salariato presenta non meno tratti in comune con lo schiavo antico rispetto a quelli che da lui lo separano. Lo schiavo è costretto, una volta per tutte, a lavorare al servizio del suo padrone; il salariato, invece, è vittima di una costrizione al lavoro che si rinnova di continuo tramite la sempre rinnovata sottoscrizione del contratto di lavoro; ciò induce Marx a sostenere che le due figure sono diverse solo quanto alla forma» [Id., *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 43]; cfr. *ivi*, pp. 48-49, 79.

<sup>22</sup> «L'epoca moderna viene così a configurarsi come una tappa ulteriore delle diverse forme in cui la schiavitù si è manifestata nella storia dell'umanità. [...] L'antico schiavo, il servo della gleba e il moderno salariato si configurano inaspettatamente come tre diverse forme, storicamente determinate, della stessa sostanza schiavistica che ha accompagnato la storia in ogni sua fase» [D. Fusaro, *Formen*, cit., p. 58]; Fusaro mira a «mettere in luce la continuità delle epoche storiche, le quali – al di là delle numerose e rilevanti differenze che le separano – si presentano tutte accomunate da una schiavitù che, da un'epoca all'altra, muta solo formalmente» [Id., *Karl Marx e la schiavitù salariata*, cit., pp. 15-16]; su questo tema cfr. Id., *Bentornato Marx!*, cit., pp. 145, 151; Id., *Manifesto*, cit., pp. 91-92, 181; Id., *Formen*, cit., pp. 26-27.

<sup>23</sup> «C'è dunque – per così dire – una “invariante” che sopravvive all'interno della “variazione”» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 181]. Fusaro evidenzia come tuttavia nel capitalismo si verifichi una parziale novità: «in tutti i modi di produzione precedenti, si aveva a che fare [...] con un rapporto coercitivo personale [...]; con il capitalismo, invece, è come se la realtà fosse sfuggita di mano all'uomo e avesse preso a condurre un'esistenza autonoma, assoggettando gli uomini tramite un asservimento spersonalizzato e gravante anche sui padroni, oltre che sugli schiavi. Né gli uni né gli altri sono veramente padroni della propria esistenza, che è nelle mani di una forza estranea che li sovrasta» [D. Fusaro, *Karl Marx e la schiavitù salariata*, cit., pp. 365-366]. «In questo senso, il rapporto tra il capitalista e l'operaio viene a configurarsi come rapporto tra due grandi schieramenti di schiavi, dei quali l'uno mira a conservare il modo di produzione esistente, perché da esso trae vantaggi che gli impediscono di vedere le catene che porta, e l'altro aspira invece a rovesciarlo, in quanto dalla propria condizione di subordinazione totale gli è possibile vedere (e sentire) distintamente le catene che lo avvolgono» [*ivi*, p. 367].

sumere «la riduzione in schiavitù (e non il semplice “sfruttamento”) come sostrato dello sviluppo storico che ritorna, calato in forme sempre nuove, in ogni epoca»<sup>24</sup>.

## 5. UNA STORIA SPOGLIATA DALLA PROPRIA FORMA STORICA

Nonostante le numerose differenze che distinguono tra loro le varie epoche, l'elemento che le congiunge e che ne determina la continuità è perciò la *schiavitù*. Il giovane filosofo torinese evidenzia come solo con il comunismo il progresso andrà a coinvolgere anche i “rapporti di produzione”, generando una società di individui liberi «finalmente affrancata dalla schiavitù del lavoro»<sup>25</sup>: «nella società senza classi [...] sparirà il marchio della schiavitù impresso su tutte le civiltà finora esistite»<sup>26</sup>.

La moderna concezione lineare della storia, poggiante sull'idea di *progresso* come corsa unidirezionale verso un *telos* in grado di donare un senso all'intero processo e ai singoli eventi che lo costellano, fu infatti – attraverso la mediazione dell'hegelismo – completamente metabolizzata da Marx, che ne diede soltanto una versione “materialistica”:

come per Hegel la storia è governata da uno “Spirito del mondo” (*Weltgeist*) che – versione secolarizzata e immanente della Provvidenza cristiana – la fa avanzare determinando la transizione da un “mondo storico” a un altro e favorendo il dispiegarsi progressivo e universale della libertà tramite l'impiego degli individui e dei popoli come altrettante marionette; così per Marx ed Engels è la “produzione” stessa a generare le condizioni essenziali affinché sia possibile realizzare il fine universale della storia, ossia la società comunista, producendo non soltanto le condizioni concrete e oggettive ma anche gli attori (gli «schiavi del salario») che porteranno a termine l'impresa<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 350. Come sottolinea Fusaro tale argomentazione «rimanda volutamente a una ben precisa cornice di filosofia della storia [...] che assume la schiavitù come il sostrato che *ritorna ineluttabilmente* in ogni epoca» [D. Fusaro, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 35, corsivo nostro]. «Si tratta di uno schema di pensiero che assume la schiavitù [...] come costante della storia, come sua sostanza invariante, come suo unitario “lato cattivo” [...]. A mutare sono quindi soltanto le forme fenomeniche in cui tale struttura si presenta di epoca in epoca» [Id., *Bentornato Marx!*, cit., pp. 150-151]. Il rischio che si cela nella prospettiva fusariana è però quello di scivolare in una sorta di “essenzialismo” ingenuo, che assume come costante della storia un “cuore di tenebra” ineluttabilmente destinato a ripresentificarsi in eterno; tale modo di guardare alla storia – che erige come abbiamo visto la «riduzione in schiavitù (e non il semplice “sfruttamento”)» a cifra del corso storico – fa difatti uso di un principio *extra-storico* e *a-dialettico*: in questo modo non solo si annulla preventivamente la novità di ogni avvenire, ma lo *sfruttamento* – rappresentabile fichtianamente come un Non-Io, ovvero come un qualcosa che gli uomini possono rovesciare avendolo essi stessi posto in essere – viene da ultimo trasformato in un *male metafisico*, impossibile da combattere ed estirpare.

<sup>25</sup> D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 183.

<sup>26</sup> D. Fusaro, *Karl Marx e la schiavitù salariata*, cit., p. 375, corsivo nostro. «Solo con l'avvento del comunismo, dunque, inizierà la storia in senso proprio: anche se, in verità, dalle pur rare prefigurazioni del comunismo che compaiono nell'opera di Marx, è difficile capire in che misura la società senza classi non si configuri, in ultima istanza, come fine (cronologica) della storia, in cui finalmente sarà raggiunto l'obiettivo immanente a cui tendeva il corso storico nella sua interezza. Tanto più che, dalle pagine del *Manifesto*, sembra chiaramente emergere l'idea che la lotta di classe è il motore che fa avanzare la storia: il che presupporrebbe la conseguenza per cui, una volta scomparsa la lotta di classe, la storia cesserà di avanzare» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 183].

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 105-106.

In tale prospettiva i singoli attori in campo divengono «burattini» pilotati da una forza superiore che li trascende e che li usa per perseguire fini che essi ignorano; è l'«astuzia» della storia a predisporre ogni cosa, ed in questo modo – come evidenzia Fusaro – la *teoria politica* marxiana viene a risolversi «nell'esortazione rivolta agli operai affinché, unendosi, diventino *esecutori* degli ordini imposti dalla storia e dalla sua “astuzia”»<sup>28</sup>. Sarà infatti la storia stessa – nella sua marcia progressiva – a realizzare le speranze e i sogni degli uomini che vivono, nel presente, «in una società imperfetta e innervata di contraddizioni di ogni tipo»<sup>29</sup>:

La «buona novella» enunciata con rigore scientifico [...] e installata nel corso stesso degli eventi, nella storia dell'uomo, poté diffondersi così efficacemente per il fatto che – speranza per i disperati – teorizzava la redenzione degli ultimi già su questa terra, senza dover aspettare un presunto *redde rationem* ultramondano. [...] il mondo terreno, più precisamente la storia diventava la sede del «giudizio universale», in un trionfo interamente mondano della giustizia che la tradizione cristiana aveva rinviato a un'altra vita, a un altro mondo. «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*»: è la *storia del mondo* che diventa *tribunale del mondo*, è il paradiso che si secolarizza, appiattendosi su *questo mondo*<sup>30</sup>.

Il passaggio dal modo di produzione capitalistico al regno della libertà viene dunque a delinearci come un *passaggio obbligato*, inscritto nelle leggi stesse della storia e della sua “tensione” teleologica «che prepara, in seno alla società presente, il sorgere di una nuova e più alta forma di società e di convivenza»<sup>31</sup>.

## 6. METAMORFOSI DELLA STORIA IN DESTINO

La *Geschichte*, considerata come forza immanente e oggettiva, sarebbe quindi provvidenzialmente calamitata verso un futuro finalmente redento; in tale prospettiva compito dei dominati sarebbe esclusivamente quello di «rendere più agevole il cammino della sto-

<sup>28</sup> «Tutto deve essere compiuto a supporto della storia e del suo movimento: il proletariato deve costituire una classe “in sé e per sé” [...] e deve acquisire *piena coscienza* delle leggi della storia» [D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 142, corsivo nostro].

<sup>29</sup> D. Fusaro, *Saggio introduttivo* a K. Marx, *Salario, prezzo e profitto*, Bompiani, Milano 2010 (da qui in poi citato come *Salario, prezzo e profitto*), p. 19.

<sup>30</sup> D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 209. «Il movimento della storia, ancorché articolato in “modi di produzione” diversi e in successione stadiale, veniva a essere uno solo, configurandosi essa nel suo complesso come “atto *reale* di generazione del comunismo”, come corsa unidirezionale verso il *telos* della società senza classi. Al proletariato, versione inedita e “secolarizzata” del “popolo eletto”, veniva affidata una vera e propria missione storica generatrice di salvezza: riscattare la storia nella sua interezza, permettere la transizione a un mondo finalmente umano, senza schiavi né padroni. L'avvento del paradiso in terra, diventava, pertanto, compito della storia e del suo “esecutore” legittimo, il proletariato» [ivi, pp. 211-212]. La classe operaia sarebbe stata perciò incaricata «di far trovare cittadinanza nel reale ai verdetti emanati dalla *Geschichte*. È quest'ultima a garantire che, alla fine, non sarà il “male” a trionfare: in un'ambigua storicizzazione del dispositivo della “teodicea” [...] il tribunale della storia dà ragione del male nel mondo e assicura che, alla fine del “processo”, a uscire vincitore sarà il “bene”» [D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 37]. Sul tema del tribunale del mondo e della storia intesa come «*processualità processante*» cfr. Id., *Essere senza Tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, p. 161; Id., *Ideologia tedesca*, cit., p. 251.

<sup>31</sup> D. Fusaro, *Bentornato Marx!*, cit., p. 279.

ria»<sup>32</sup>, «assecondarne il tragitto, nuotare con la corrente»<sup>33</sup> «collaborando anziché opponendosi inutilmente»<sup>34</sup>.

Come viene magistralmente evidenziato in *Essere senza Tempo*, in tale prospettiva «l'accelerazione del progresso assume [...] la forma di un automatismo della storia *che sembra poter prescindere dai concreti sforzi dell'umanità*»<sup>35</sup>; in questo senso nella filosofia della storia marxiana, «il cui vero protagonista non deve essere rintracciato nel proletariato ma, piuttosto, nella storia», il comunismo non è inteso come una *possibilità* ma come una «*necessità* incombente»:

il comunismo viene sì presentato come una *possibilità*, come un futuro aperto: ma non nel senso di un'alternativa aperta tra barbarie capitalistica e umanismo comunistico, bensì nel senso hegeliano, per cui dall'unione della possibilità e dell'attualità scaturisce la necessità, che è, a sua volta, il presupposto della libertà e che è contenuta nella libertà come un elemento non sostanziale. Secondo una distinzione centrale nella logica hegeliana, la "possibilità formale" non deve essere confusa con la "possibilità reale": quest'ultima è intesa come necessità perché, avendo già in sé il momento della realtà, si configura essa stessa come necessità, non potendo essere *ciò che realmente è possibile* diversamente da come è. [...] L'idea marxiana di comunismo [...] resta saldamente ancorata a questa prospettiva, che sfocia nella constatazione che «la necessità assoluta è dunque la verità in cui rientrano la realtà e la possibilità in generale» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Roma-Bari 1924, p. 623) [...]. Alla luce di queste considerazioni, è legittimo sostenere che lo stesso proletariato *non è inteso* [...] *come un soggetto libero*: il fatto che esso vada a costituire una classe "in sé e per sé" [...] che compie la rivoluzione e abbatte il capitalismo è una necessità storica inaggirabile, e non il frutto della sua libertà d'azione<sup>36</sup>.

L'epoca del capitalismo e del libero mercato sarebbe perciò destinata a trapassare dialetticamente nel regno della libertà comunista, e la rivoluzione comunista «si paleserebbe pertanto come il movimento palingenetico della storia dell'umanità»<sup>37</sup>:

<sup>32</sup>D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 130. Gli oppressi nella prospettiva fusariana devono infatti «acquistare coscienza del loro ruolo "ancillare"» [Id., *Spettri, talpe e stregoni*, cit., p. 157, corsivo nostro], subordinato al "volere" della Storia.

<sup>33</sup>D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 147.

<sup>34</sup>D. Fusaro, *Spettri, talpe e stregoni*, cit., p. 156; vedi anche Id., *Ideologia tedesca*, cit., p. 249. Compito degli sfruttati è quello di «stare dalla parte della storia, assecondarne il tragitto. [...] Schierarsi dalla parte opposta significherebbe cercare di contrastare il necessario e ineluttabile movimento della storia, rivelando una stoltezza pari a quella del cane che – secondo l'esempio impiegato dagli Stoici – anziché seguire il carro a cui è legato prova inutilmente a tirare in senso contrario» [Id., *Ideologia tedesca*, cit., p. 95]. Il contributo marx-engelsiano sarebbe «in realtà, se non privo, sicuramente povero di teoria politica: quest'ultima si riduce, a ben vedere, all'invito, rivolto agli operai, ad assecondare la storia, ad accompagnarne consapevolmente il movimento necessario, a non frantumare l'unità di classe. Da ciò risulta evidente che [...] la *teoria politica* finisce per essere inaspettatamente appiattita sulla *filosofia della storia*, nella misura in cui, in definitiva, il vero attore resta la Storia, e non il proletariato, che a rigore ne è soltanto un esecutore» [Id., *Manifesto*, cit., p. 119]; in tal modo, per Fusaro, si deve intendere «l'agire politico come assecondare il movimento della storia» [ivi, p. 143].

<sup>35</sup>D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, cit., p. 227, corsivo nostro.

<sup>36</sup>D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 117-118, corsivo nostro.

<sup>37</sup>D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 62; cfr. *ivi*, pp. 233-234. Quella marxiana si paleserebbe quindi come «una filosofia della storia granitica, che, poggiando su una solida idea di progresso [...] scandisce il corso degli eventi in una sequenza stadiale, dialettica e discontinua di "modi di produzione", in fila indiana gli uni rispetto agli altri e disposti in maniera tale da permettere profezie futurologiche, previsione a breve e medio termine sull'avvento di un *happy end* garantito dal movimento stesso della storia; con il rischio, sempre in agguato, di precipitare in

Il tramonto del capitalismo e il trionfo del proletariato sono una necessità ineluttabile decretata dal movimento generale della storia. L'intero processo, dalla generazione delle contraddizioni che fanno esplodere "come mine" [...] la società borghese al nascere di una classe "in sé e per sé" di "becchini" del capitale, è del tutto impersonale, governato da una forza immanente alla storia e tale da direzionarla in vista di un *telos* di cui gli attori, quand'anche ne prendano consapevolezza, non sono né possono essere che gli esecutori. È la storia, tramite la sua "astuzia", a muovere gli individui e le classi come altrettante pedine sul suo scacchiere, per poter raggiungere, con il minor dispendio di energie, il proprio obiettivo. È sempre la storia, pertanto, il vero protagonista attivo e consapevole: gli individui possono tutt'al più prendere coscienza del suo movimento generale e assecondarlo<sup>38</sup>.

È questo il necessario esito teorico della "ipostatizzazione" della *Geschichte*, trasformata in un soggetto sovraindividuale che avanza autonomamente in vista del proprio obiettivo<sup>39</sup>.

## 7. MARX PENSATORE DELLA LIBERA INDIVIDUALITÀ?

Gli individui non agiscono dunque secondo la propria volontà, ma trascinati dalle leggi ferree della Storia rispetto alle quali non sono altro che «ruote dell'ingranaggio»<sup>40</sup>; "lavorare per la storia" e "lavorare per il proletariato" viene quindi ad essere la stessa cosa, poiché nella prospettiva fusariana è il movimento stesso della Storia «che si assume generosamente l'incarico di far esplodere la società presente e di generare quella dell'avvenire»<sup>41</sup>.

Come ha sottolineato Hans Blumenberg, l'unica soluzione possibile per poter riconoscere un margine di libertà all'agire umano, in un contesto in cui il movimento della storia è determinato e prestabilito, consiste nell'ammettere la possibilità di *accelerare* il processo, di accorciare il tempo necessario perché il corso degli eventi giunga alla sua meta<sup>42</sup>. È con

un troppo facile *mélange* sovrastorico che sfida ogni principio scientifico di classificazione e che finisce per "riconoscere" la storia, anziché conoscerla, insabbiandone il flusso magmatico in categorie filosofiche prestabilite e aprioristiche» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 17]; su questi temi vedi anche Id., *Formen*, cit., p. 58.

<sup>38</sup> «Questo tema hegeliano della *passività degli individui* resterà, a ben vedere, un filo rosso che percorrerà – in maniera ora aperta, ora sotterranea – tutte le opere marxiane successive [...]. In questo modo, la storia viene hegelianamente a configurarsi come una messa in scena, come *un teatro in cui i singoli individui* – quale che sia il ruolo che essi si trovano a svolgere – *sono gli attori forzati*, presi nella costrizione di una parte e di un copione dei quali *non sono né possono essere gli autori*» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 107-108, corsivi nostri].

<sup>39</sup> «In questo modo, la storia diviene soggetto di se stessa, trasformandosi in un soggetto autonomo e immanente alla realtà stessa (*ipostatizzazione della storia*), in una forza personificata capace di tessere la trama degli eventi secondo una razionalità che sfugge ai singoli individui che "nuotano" tra le sue correnti o che, più spesso, ne vengono "travolti"» [D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, cit., pp. 37-38].

<sup>40</sup> Essi «credono di essere gli attori della storia quando invece non sono altro che pedine mosse dalla ragione universale. Non è certo un caso che Marx, per designare gli individui, impieghi sistematicamente, oltre all'immagine degli attori del teatro, il termine *Träger*, che potremmo tradurre con "supporto", a segnalare come, nella prospettiva marxiana, i singoli individui altro non siano che supporti delle relazioni implicate nella struttura profonda della storia e del suo movimento» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 109-110].

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 28, corsivo nostro.

<sup>42</sup> «Il determinismo del corso della storia assicura una certezza il cui significato per la coscienza deve essere stimato così alto, che in nessun caso è lecito arrischiare incertezze provocate da un'eventuale inaffidabilità e sventatezza dell'agire umano. Questa sicurezza è sempre più importante – questo lo si può dire a priori – del "problema

l'illuminismo che comincia a prendere forma l'idea che il progresso della storia «simile a un treno in corsa, si configuri come un processo in qualche misura necessario, i cui ritmi possono però liberamente essere accelerati o rallentati secondo i dettami della ragione»<sup>43</sup>: in tale prospettiva la possibilità di "fare la storia" si risolve non tanto nella scelta del tragitto o della meta, quanto nella *velocità di percorrenza*<sup>44</sup>.

Compito dei rivoluzionari diverrebbe quello di conservare il processo della storia (di per sé rivoluzionario e trasformatore) e di gestirne i ritmi, «agendo tra gli interstizi della necessità storica»<sup>45</sup>; tuttavia, come non manca di evidenziare Fusaro, nella filosofia della storia hegelo-marxiana si verifica un passaggio ulteriore. Nella prospettiva elaborata da questi due autori infatti tale incremento di velocità non dipende «dai singoli soggetti umani "rischiarati", ma è opera dello Spirito – e dunque della storia stessa nella sua forma ipostatizzata e soggettivizzata – che ha preso piena coscienza di sé e del proprio dispiegamento temporale»<sup>46</sup>:

rispetto alla posizione "aurorale" dell'illuminismo, si è verificato [...] un mutamento profondo: non vi è più, come in Voltaire o in Diderot, un dualismo tra *ragione* e *storia*, con la conseguente esigenza di porre la prima al "governo" della seconda, in modo che essa ne affretti il cammino; con Hegel e con Marx è la storia stessa a essere la più intima manifestazione di una ragione che tesse "astutamente" gli orditi della storia. A rigore, nella sua essenza più intima, la ragione è essa stessa *storia*, e come tale cerca di affrettare il più possibile il passo, ansiosa di giungere alla sua meta, percorrendo, se necessario, vie traverse<sup>47</sup>.

Tale aporia sembra dunque trovare una soluzione attraverso la sua stessa temporalizzazione: «*fino a ora*, gli uomini sono stati dominati dalla *Geschichte* e dalle sue forze oggettive, oscure e ingovernabili; *nell'avvenire*, il rapporto si rovescherà in un dominio consapevole e razionale della *Geschichte* da parte di soggetti che la "faranno" liberamente»<sup>48</sup>.

residuo" rappresentato dalla possibilità di influenzare la storia sotto l'unico aspetto della velocità: dilazione o accelerazione» [H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 272]; in questo senso «Il soggetto della storia, la cui funzione si esaurisce nell'essere un fattore di ritardo o di accelerazione, è interamente determinato dal suo oggetto prima ignoto, "la storia"» [ivi, p. 275].

<sup>43</sup> D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, cit., p. 197.

<sup>44</sup> «L'uomo non fa la storia, fa la velocità della storia e questo secondo enunciato dipende nella sua validità dal primo. Accelerare il ritmo è possibile solo sulla base di una necessità delle successioni che ha altrove la sua garanzia» [H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 270]. «Il treno era particolarmente adatto a metaforizzare l'accelerazione della storia perché, con le sue rotaie, indicava un tragitto prestabilito e unico per tutti i passeggeri che si trovano a bordo, un tragitto che non poteva essere eluso o mutato, ma la cui velocità di percorrenza dipendeva, in ultima istanza, dal macchinista. Questi poteva rendere più lungo o più breve il percorso rallentando o, alternativamente, accelerando la marcia» [D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, cit., p. 118]; l'accelerazione «assume così lo statuto di strumento tramite il quale è possibile, per i soggetti umani, "mettere le mani" negli ingranaggi del processo storico per affrettare l'avvento di ciò che resta, in ogni caso, inevitabile» [ivi, pp. 86-87].

<sup>45</sup> Ivi, p. 120.

<sup>46</sup> Ivi, p. 237.

<sup>47</sup> Ivi, p. 211. «Opponendosi a Kant, a Voltaire e all'illuminismo in generale, Hegel rigetta l'idea di un progresso come ideale di un futuro diverso da opporre idealmente al presente e a cui ispirarsi per far valere un ideale trasformativo, volto a rimodellare la realtà sulla base del concetto e della vuota astrattezza del "dover essere" (*Sollen*): il reale è già di per sé pienamente razionale, e lo svolgimento processuale della storia non fa che proseguire l'opera di razionalizzazione» [ivi, p. 232].

<sup>48</sup> D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 39. «In forza del suo "futuro-centrismo" radicale, che secondo la diagnosi di Karl Löwith rivelerebbe il permanere di un messaggio escatologico in forma secolarizzata, Marx trascen-

## 8. L'«AUTO-SOPPRESSIONE» DEL CAPITALISMO

La concezione marxiana dell'agire rivoluzionario degli operai risulta inoltre teoricamente sovrapponibile a quella prospettata da Hegel per l'agire degli «eroi cosmico-storici»: la loro funzione si esaurisce nello spezzare il “guscio” che contiene – «imbozzolata» nella società borghese – la *società senza classi*, facendo erompere in superficie «il mutamento profondo già avvenuto nelle strutture “abissali” del reale, conformando la “superficie” del mondo al suo “nucleo interno”»<sup>49</sup> e aprendo così allo “Spirito del mondo” che bussa alla porta. Essi non agiscono liberamente, ma sono guidati dall'*astuzia della ragione* che se ne serve per poter raggiungere i propri fini affinché sia possibile il dispiegarsi progressivo della libertà nella storia:

in questo senso [...] gli “eroi” storici, manovrati dal *Weltgeist*, divengono in Marx i proletari, il cui agire rivoluzionario si compie nel quadro di una necessità storica di tipo hegeliano. *L'intero processo di superamento del capitalismo si svolge in maniera necessaria*, [...] e il formarsi del proletariato come classe su scala internazionale è l'esito necessario imposto dalle leggi della storia<sup>50</sup>.

Il capitalismo sarebbe infatti innervato da “contraddizioni reali” che, in maniera necessaria e inaggirabile, lo porteranno al tramonto e (nella fattispecie) al proprio «autotoglimento»<sup>51</sup>: in tale prospettiva diviene dunque legittimo affermare che «il “presente capitalistico” è, e al tempo stesso *ha*, un destino»<sup>52</sup>. Fusaro evidenzia infatti come l'intero ragionamento marx-engelsiano si regga «sul presupposto *toto coelo* hegeliano che sussista una “unità” originaria che va in frantumi nel corso della storia, per poi trovare una riconciliazione nel futuro comunista»<sup>53</sup>:

La *Darstellung* marxiana sa che il presente capitalistico è esso stesso la contraddizione assoluta, il momento di frantumazione totale dell'unità originaria, l'epoca dell'alienazione e della conseguente “autonomizzazione” portati al loro massimo sviluppo e, al tempo stesso, sa che tale contraddizione è una parte di una Totalità dinamica e che, di conseguenza, è destinata a essere “tolta”, a essere *aufgehoben* in una nuova e più alta

de i confini di un presente ancora macchiato dalla schiavitù e dall'asservimento per guardare a un “non-ancora”, a un orizzonte futuro di libertà universale e di assoluta trasparenza dei rapporti, ormai sciolti dall'asservimento che ancora li contraddistingue nell'età del capitalismo» [Id., *Ideologia tedesca*, cit., pp. 291-292].

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>50</sup> D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 116, corsivo nostro; cfr. Id., *Ideologia tedesca*, cit., pp. 111-113:

<sup>51</sup> Il capitalismo andrebbe studiato «come forma contraddittoria il cui sviluppo coincide con il proprio “autotoglimento”» [D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 174]. «Nella prospettiva marx-engelsiana le posizioni dei comunisti [...] non sono altro che un “rispecchiamento” (*Widerspiegelung*) di un “movimento reale” (*wirkliche Bewegung*) in corso, vale a dire del movimento di *autosoppressione* del modo di produzione capitalistico azionato dalle contraddizioni dialettiche che esso ha generato» [*ivi*, p. 60; passo riproposto in Id., *Manifesto*, cit., p. 144].

<sup>52</sup> D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 252. Cfr. Id., *Formen*, cit., p. 96; Id., *Bentornato Marx!*, cit., pp. 11-12, 267.

<sup>53</sup> «Il sovrapporsi della dottrina dell'*Entfremdung* e della specifica “concezione della storia” scandita in modi di produzione in successione dialettica rivela in modo lampante il permanere in Marx ed Engels – e ben al di là delle loro intenzioni – del paradigma hegeliano: le tre fasi delle relazioni sociali e dell'evoluzione storica – unità originaria, scissione borghese, ricomposizione comunista dell'unità a un più alto livello – ricalcano in modo formalmente identico, ancorché aperto sul “futuro”, lo schema hegeliano» da cui essi avrebbero voluto ostinatamente «prendere congedo» [D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 147].

forma di società umana: per Marx, come per Hegel, il negativo è insieme positivo, perché parte integrante di una Totalità in cui a prevalere sarà, in ultimo, il momento della riconciliazione dell'umanità con se stessa e con la natura<sup>54</sup>.

Detto altrimenti, quella pensata da Marx si configurerebbe come una ricomposizione dell'unità originaria a un livello più alto (perché passata – hegelianamente – per il momento della negazione<sup>55</sup>) ed il modo di produzione capitalistico andrebbe inteso come «il negativo che “è insieme positivo”»<sup>56</sup>, «un male, sì, ma che reca in sé anche del bene e che, inoltre, è necessario perché sorga il bene»<sup>57</sup>: come chiarisce infatti Fusaro «secondo le leggi della dialettica esso, così come a un certo punto è sorto, a un certo punto scomparirà»<sup>58</sup>.

## 9. UN MARX DISINNECATO

Come il nostro autore non si esime dal far notare, questo schema presupporrebbe una concezione della storia “a disegno” in cui semplicemente viene ripetuta in forma immanentistica la *visione cristiana* della storia, ovvero l'assunzione di un'unità originaria – preesistente alla storia (e non dimostrabile) – la cui scissione, culminante nel capitalismo, è destinata ad essere superata e ricomposta dalla rivoluzione socialista<sup>59</sup>.

È curioso notare come tale lettura ricalchi in modo pressoché identico l'interpretazione che Lucio Colletti elaborò alla fine degli anni Settanta, in un periodo in cui si stava consumando la sua rottura con il pensiero marxiano; scriveva infatti il filosofo romano in un suo celebre saggio:

Ritengo che sia fondamentale in Marx, ben prima che in Tönnies, l'opposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. La prima è la società organica (l'eticità naturale' di Hegel): unità immediata dell'uomo con l'uomo e degli uomini con la natura. La seconda è

<sup>54</sup> Ivi, p. 215; cfr. Id., *Formen*, cit., p. 13. Questo impianto è caratteristico del pensiero religioso (che per definizione è un pensiero dell'Origine) non solo perché Dio come Creatore è all'origine del mondo, ma anche perché la storia umana è una storia per definizione peccaminosa in quanto si “distacca” dalla sua origine, cui si tratterebbe appunto di ritornare per restaurarla in tutta la sua incorrotta purezza. «Su questo punto, restano insuperate le riflessioni con cui Karl Löwith, nel suo *Meaning in History* (1949), ha mostrato non soltanto il timbro inequivocabilmente *geschichtsphilosophisch* della prospettiva marxiana, ma anche il carattere di “religione secolarizzata” della sua visione di un futuro conciliato, vera e propria versione “mondanizzata” del paradiso cristiano» [Id., *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 40].

<sup>55</sup> Su questo tema cfr. D. Fusaro, *Formen*, cit., p. 93; Id. *Ideologia tedesca*, cit., pp. 236, 260-261.

<sup>56</sup> «Un “mondo a testa in giù” (*verkehrte Welt*), una negazione di ciò che l'uomo potrebbe essere, una sua vera e propria “reificazione” (*Verdinglichung* o *Versachlichung*): ma è pur sempre una negazione necessaria e imprescindibile, per la quale è necessario transitare» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 174-175].

<sup>57</sup> D. Fusaro, *Bentornato Marx!*, cit., p. 282.

<sup>58</sup> Marx avrebbe infatti insistito «in modo quasi ossessivo sul “positivo” del “negativo”, e in particolare sul progresso introdotto dal capitalismo e sul suo *destino di autosoppressione*» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 201, corsivo nostro].

<sup>59</sup> Il pensatore di Treviri riprodurrebbe perciò fedelmente il “modello teologico” nella sua concezione della storia: al “comunismo primitivo” segue la lunga e dolorosa divisione della società in classi; quindi il proletariato, come soggetto storico “eletto”, realizza la propria “missione” sopprimendo tale divisione e inaugurando “l'età dell'oro” della società perfetta. «Marx abbraccia una concezione dello sviluppo storico che ricarica in modo formalmente quasi identico la filosofia della storia triadica di Hegel (fondata sulla secolarizzazione dello schema teologico della “caduta” e della “redenzione” [...]). Nei *Grundrisse*, infatti, la storia viene ritmata dal succedersi della dipendenza personale del mondo antico (e asiatico), del “indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale” [...] del mondo borghese moderno, e, infine, del “libero sviluppo delle individualità” [...] che si attuerà

la società divisa, scomposta nei suoi elementi, la società dello scambio, del diritto e dello Stato [...]. Marx assume un' "unità originaria" (uomo-uomo / uomo-natura) – che preesiste alla storia e che non va dimostrata. Considera poi la storia come la progressiva scissione di questa unità. La scissione culmina nel capitalismo, nel rapporto tra capitale e lavoro salariato. Il capitalismo è per lui il regno dell'alienazione perché è la separazione di ciò che era – e che dovrà tornare ad essere – unito. Questa divisione o scissione di elementi (originariamente in via di principio inseparabili) è ciò che produce la contraddizione, la crisi<sup>60</sup>.

La concezione dialettica e la filosofia della storia ereditate da Hegel spinsero dunque Marx a presagire come sempre più imminente la ricostituzione di una *Totalità* sociale in cui ogni conflittualità fosse composta e spenta, e dove tutto fosse nuovamente ricondotto all'Unità<sup>61</sup>:

da questo escatologismo, proviene una psicologia che è sempre in attesa del "millennio": un atteggiamento mitico-utopistico, per non dire addirittura mistico-utopistico. Ciò vale a spiegare, almeno in parte, certi trascorsi nella repubblica delle lettere di sinistra: una disposizione al "miracoloso" (anche in persone più che adulte) che sarebbe altrimenti incomprendibile<sup>62</sup>.

Non solo era quindi già evidente a Colletti (sin dalla metà degli anni '70) il fatto che Marx avesse utilizzato due concetti antitetici e incompatibili di scienza (quello sperimentale e quello hegeliano<sup>63</sup>), ma egli elaborò anche una teoria molto simile a quella proposta da Fusaro circa il *futurecentrismo* marxiano; nel suo *Pagine di filosofia e politica* Colletti rilevava infatti come con il pensatore di Treviri

lo *storicismo*, essenzialmente conservatore perché fatto di ricordi e rivolto al passato, di Hegel si trasforma in una sorta di *futurismo storico*. In altre parole, il Logos divino,

con il comunismo, momento di realizzazione della "redenzione" dell'uomo dopo la caduta coincidente con la "preistoria" dell'umanità (dall'antichità al moderno mondo borghese)» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 70-71].

<sup>60</sup>L. Colletti, *Valore e dialettica in Marx*, in *Tra marxismo e no*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 126-127. Nel pensiero marxiano sarebbe quindi individuabile «un elemento finalistico, teleologico, che dà luogo [...] a una sorta di escatologismo storico. [...] L'assoluto, che il cristianesimo ripone nella trascendenza, qui è trasposto nel futuro» [ivi, p. 147]. In un altro scritto risalente alla metà degli anni Ottanta, Colletti giunse ad affermare esplicitamente che ciò che il marxismo eredita da Hegel è il «provvidenzialismo storico-dialettico» e, attraverso di esso, «l'esigenza antropocentrica della salvezza e della redenzione 'assolute', che erano già patrimonio della religione»; secondo il filosofo romano, la filosofia della storia si riduce esattamente a questo: «è il modo in cui guarda alla storia il cristianesimo» [L. Colletti, *Marx cento anni dopo*, saggio aggiunto alla V ed. di *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 218].

<sup>61</sup>Secondo Colletti tutto ciò comporta «che – sotto l'apparenza della spiegazione *causale-scientifica* – il corso reale proceda con uno svolgimento *finalistico*, teleologico, com'è appunto necessario che sia il processo dialettico: dove la "contraddizione" ha la sua soluzione o "unità" preconstituita; l'"alienazione" ha il suo inevitabile riscatto; e la meta o il punto d'approdo è già posto in anticipo (secondo l'affermazione di Hegel che il termine "ultimo" del processo dialettico è al tempo stesso anche il "primo" e viceversa)» [L. Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, cit., p. 129]. L'alienazione, che rimanda al carattere "a testa in giù" ascrivito ad una società, implica infatti che sia già stato surrettiziamente presupposto il futuro necessario *rovesciamento* (la dis-alienazione) della suddetta realtà, sia stato dunque già presupposto l'esito finalistico di tale processo.

<sup>62</sup>L. Colletti, *La crisi del marxismo*, in *Tra marxismo e no*, cit., p. 148.

<sup>63</sup>«Marx, pensò la propria analisi come opera di scienza (in linea con le scienze della natura) pur facendo uso della dialettica. Ciò prova, a mio avviso, che egli non ebbe idee chiare sulla natura del conoscere scientifico» [ivi, p. 115];

lo Spirito assoluto, si mondanizza fino in fondo. E tutto ciò che prima significava la trascendenza viene ora trasposto nel futuro, il quale – essendo il non presente, ciò che ancora «non è» e, quindi, in qualche modo, quel che trascende tutto ciò che attualmente è dato – diventa, appunto, il nuovo «assoluto». Nel linguaggio di Marx, quest'assolutezza del futuro è, com'è noto, la «società comunista» dell'avvenire, dove si compirà finalmente l'emancipazione completa, totale, il salto dal «regno della necessità» in quello «della libertà»: una specie di *renovatio* dell'uomo e della natura insieme, la fine di tutte le «contraddizioni», l'avvento della «nuova Gerusalemme»<sup>64</sup>.

L'immissione della tematica dell'*alienazione* all'interno di una prospettiva (come quella marxiana) che insiste sul proprio carattere scientifico conduce secondo Colletti ad una *inevitabile aporia* con cui bisogna inevitabilmente misurarsi. Quando infatti si interpreta il metodo dialettico (ed il connesso concetto di *alienazione*) nei termini di un abbandono progressivo di una condizione originaria – per definizione pura ed appunto ancora non "alienata" – si è fatalmente portati a considerare il marxismo come una *secolarizzazione* dell'escatologia giudaico-cristiana, circostanza che sfocia (nella stragrande maggioranza dei casi) con un congedo definitivo da Marx e dal marxismo in generale.

Non è certo questa la sede per entrare nei dettagli di un tema così delicato e dibattuto; vorremmo tuttavia segnalare, in conclusione, che vi sono studiosi che hanno interpretato Marx non come pensatore dell'Origine, ma come filosofo della «possibilità ontologica». In questa prospettiva il termine alienazione (*Entfremdung*) non deve essere concepito in rapporto a un'origine perduta nel ciclo della peccaminosità umana, ma deve invece essere più sobriamente inteso come estraniamento dalle «concrete possibilità ontologiche di una vita sensata»<sup>65</sup>:

Se è vero che l'uomo è un "ente naturale generico" (*Gattungswesen*) allora è "alienata" qualunque situazione che gli vuole imporre come cosa irrigidita, immutabile e deificata, una situazione storica determinata (che sia lo stalinismo o la globalizzazione)<sup>66</sup>.

a Colletti divenne quindi chiaro il fatto che il marxismo non è affatto una *scienza* o, in ultima istanza, può esserlo solo «nel senso romantico-idealistico» del termine.

<sup>64</sup> L. Colletti, *Pagine di filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. XI.

<sup>65</sup> «La nozione centrale del concetto di alienazione in Marx non è quello di 'origine' (*archè*), ma quello di 'possibilità', più esattamente di 'essente-in-possibilità' (*dynamei on*)» [C. Preve, *Storia critica del marxismo*, La Città del Sole, Napoli 2007, p. 106]; secondo Preve Marx riteneva l'uomo alienato non tanto rispetto ad una sua *origine*, quanto rispetto alle sue *possibilità* ontologiche ed antropologiche: «l'alienazione è tale *solo* in rapporto alle potenzialità immanenti (*dynamei on*) dell'ente naturale generico (*Gemeinswesen, Gattungswesen*)» [ivi, p. 143]. Rifacendosi alle analisi di Michel Vadée [cfr. M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Meridiens, Paris 1992], Preve asserisce che «la categoria che forse indica maggiormente l'influenza di Aristotele su Marx è quella di 'possibilità oggettiva', o più esattamente di 'potenzialità immanente' (*dynamei on*). Possibilità che non ha nulla a che vedere con la semplice casualità o contingenza (*katà to dynatòn*). In Marx il passaggio dal capitalismo al comunismo, che in genere è stato inteso e concepito come un passaggio "necessario", nel senso di fatale e ferreamente predeterminato, è invece pensato [...] secondo la modalità aristotelica del passaggio dalla potenza (*dynamis*) all'atto (*energeia*). In questo passaggio non c'è nessuna necessità, ma neppure nessuna contingenza assoluta intesa di fatto come 'casualità aleatoria', secondo l'impostazione dell'ultimo Althusser» [C. Preve, *Il Marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, p. 34].

<sup>66</sup> C. Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 165-166.

## 10. IL RABDOMANTE

Chiusa questa breve parentesi, possiamo tornare all'esame della proposta filosofica di Diego Fusaro.

La riflessione marxiana, nonostante la propria autocertificazione come "scienza pura" del movimento concreto, secondo il nostro autore albergherebbe quindi al proprio interno un nucleo utopico-messianico «contrabbandato come necessità storica prevedibile con rigore scientifico»<sup>67</sup>. È questa la conclusione a cui giunge Fusaro al termine della propria analisi, ed è questo l'ultimo punto che intendiamo trattare prima di congedarci da queste sue osservazioni sul pensiero di Marx.

Tra le pieghe del discorso marxiano si celerebbe «un progetto utopico contrabbandato come "scientifico"» poiché veicolato nella forma di una *filosofia della storia dialettica* che trasforma l'utopia in «necessità storica per il futuro»<sup>68</sup>; diviene quindi impossibile non riconoscere come in esso sopravviva un «bocciolo utopico, una dimensione normativa per cui, accanto a descrivere *scientificamente come va il mondo*, si prescrive anche *moralmente come deve andare il mondo*»<sup>69</sup>. L'attesa messianica, la tensione escatologica assunse sì in Marx una veste scientifica, ma in ultima analisi diede luogo a null'altro che ad un "utopismo scientifico" utile a convertire l'utopia in necessità storica del domani<sup>70</sup>; il filosofo di Treviri infatti

pretendeva di decifrare perfettamente, con lungimiranza disincantata e precisione scientifica, un "movimento reale" in corso: forse, però, stava solo contrabbandando come *necessità storica* le *speranze messianiche* degli oppressi, in questo modo surrettiziamente trasformate in fede verso un futuro dai contorni chiari e, soprattutto, inevitabili. Per questa via, tramite la quale la speranza guadagnava lo statuto di scienza, gli oppressi venivano identificati con i *soggetti della storia* e non più solo come gli *assoggettati alla storia*. Nei deboli veniva ravvisato non il soggetto da aiutare caritatevolmente – secondo i canoni dell'etica cristiana –, ma piuttosto la forza dirompente e rivoluzionaria che avrebbe fatto saltare in aria l'ordine presente permettendo la transizione verso una società giusta, preparata dalla storia stessa e dalla sua "astuzia" immanente. La speranza nel futuro si innestava così nel "movimento reale" ritmante il corso degli eventi, cessando di essere mera speranza disancorata dal reale e diventando necessità storica, dialetticamente configurata<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, cit., p. 126.

<sup>68</sup> D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 31. Marx avrebbe innestato «le sue scoperte scientifiche in un quadro di filosofia della storia che viene a sua volta corroborato da esse» [Id., *Manifesto*, cit., p. 192]: di conseguenza per il filosofo di Treviri «narrare la storia significa per ciò stesso *profetizzare il futuro*, valicando i confini della datità empirica riferita al passato e addentrandosi, con *virtù raddomantiche*, nelle regioni ignote dell'avvenire» [Id., *Essere senza Tempo*, cit., p. 231, corsivo nostro].

<sup>69</sup> D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 187. «In questo modo il comunismo torna a essere, almeno entro certi limiti, proprio ciò che, secondo il progetto originario di Marx e di Engels, non doveva essere: "uno stato di cose che deve essere instaurato, un *ideale (Ideal)* al quale la realtà dovrà conformarsi" (K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 25)» [ivi, p. 189].

<sup>70</sup> «L'utopia assume così lo statuto ossimorico di *utopia scientificamente necessaria*, della cui realizzazione si fa carico il corso stesso degli eventi, la *Geschichte* in quanto tale» [D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 38].

<sup>71</sup> D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 210.

Sarebbe però giunto il momento di «ammettere che, per tutta la vita, Marx non avrebbe fatto altro che cercare di dimostrare il carattere non-utopico della sua utopia»<sup>72</sup>: è infatti chiaramente riscontrabile «una problematica sovrapposizione» delle dimensioni eterogenee della speranza e della scienza, «come se, per quel che riguarda il tramonto del capitalismo, sussistesse un'identità tra "dovere in senso morale" (*sollen*) e "dovere in senso fisico" (*müssen*): con la conseguente aporia per cui, a seconda della prospettiva in cui ci si pone, ci si trova a sperare in qualcosa che dovrà necessariamente accadere, o a dare una veste scientifica alla speranza»<sup>73</sup>. Questa inaspettata ricaduta nella sfera morale deve perciò «indurre a riflettere e a rimettere in discussione il rapporto intrattenuto da Marx con i cosiddetti "socialisti utopisti"»<sup>74</sup>: egli infatti si adoperò semplicemente

per equipaggiare di una *veste scientifica* il suo "sogno di una cosa" [...]. Di qui l'insistenza maniacale con cui [...] presenta, da una parte, la società comunista come possibilità reale inscritta nelle leggi della storia e, dall'altra, la propria concezione come semplice e oggettiva voce della realtà che sta cambiando, come «scienza prodotta dal movimento storico», secondo l'emblematica espressione di *Miseria della filosofia*. Quella di Marx, allora, se letta in trasparenza, non può che essere qualificata come una *utopia (che si presenta come) necessariamente destinata a realizzarsi* [...]. Qui sta, probabilmente, la segreta "chiave d'accesso" per accedere al proteiforme pensiero di Marx<sup>75</sup>.

Il famoso passaggio "dall'utopia alla scienza" sarebbe perciò stato in fin dei conti illusorio: nella prospettiva fusariana il comunismo non è affatto «il movimento reale che abolisce lo stato presente di cose», non è l'orizzonte verso cui conduce il meccanismo del modo di produzione capitalistico indagato scientificamente, ma un'utopia che viene spacciata come scienza.

<sup>72</sup>D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 192, corsivo nostro. «Da questo punto di vista, si può ben dire che se Marx ha combattuto energicamente contro ogni prospettiva utopistica, l'ha fatto in quanto *nemico dell'utopia in vista della sua realizzazione*» [Id., *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 33].

<sup>73</sup>D. Fusaro, *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005, p. 5 [passo riproposto in Id., *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 8].

<sup>74</sup>D. Fusaro, *Bentornato Marx!*, cit., pp. 292-293.

<sup>75</sup>D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., pp. 34-35. «L'idea che il mondo vada necessariamente incontro a una trasformazione è soltanto la vernice che copre, e al tempo stesso legittima, quello che, in definitiva, resta un imperativo morale sospinto da una speranza soggettiva» [Id., *Manifesto*, cit., p. 188]; «il sospetto che nasce [...] è allora che, in fondo, Marx ed Engels non abbiamo fatto altro che conferire dignità dialettica, inserendola nel quadro di una filosofia della storia dalle transizioni obbligate, a quella che, in ultima istanza, era la loro speranza in un avvenire caratterizzato da rapporti trasparenti tra gli uomini, da profonda giustizia e da reale libertà. In questo senso, è come se essi avessero cercato di consegnare alla storia, e al suo movimento necessario, le loro speranze messianiche in una redenzione futura: tradotta nel linguaggio della filosofia della storia, l'utopia di una transizione dal modo di produzione capitalistico al "regno della libertà" e della giustizia acquisisce – o pretende di acquisire – uno statuto scientifico che la rende rigorosamente prevedibile e non soltanto moralmente auspicabile; diventa un passaggio obbligato, iscritto nelle leggi stesse della storia e della sua tensione teleologica che prepara, in seno alla società presente, il sorgere di una nuova e più alta forma di società e di convivenza» [ivi, p.185].

## 11. RITIRARSI NELLA SFERA DEL LASCIAR STARE

Al termine della sua analisi sulla *schiavitù salariata* Fusaro ci aveva rassicurato riguardo al fatto che essa – pur palesandosi come la cifra dell'intero corso storico – sarebbe svanita con il sopraggiungere della società senza classi<sup>76</sup>; la storia stessa (intesa come *Totalità processuale in movimento* che avanza spontaneamente in direzione del comunismo) si sarebbe fatta carico di questo obiettivo, tant'è che non si sarebbe dovuto far altro che *delegare* al corso storico stesso (governato da un'insondabile provvidenza immanente) i nostri sogni di redenzione sociale.

Come sappiamo all'interno di questa fantomatica dinamica dialettica che ritrerebbe l'evoluzione della storia ben poco spazio viene concesso alla prassi umana: il tramonto del modo capitalistico di produzione e il trionfo del proletariato si configurano infatti come una «necessità ineluttabile» imposta dal ritmo generale della storia, ed il massimo grado di prassi concepibile all'interno di tale paradigma è assecondare consapevolmente il movimento della *Geschichte*<sup>77</sup>.

Più che «sperare», l'umanità sofferente avrebbe «atteso» tale futuro salvifico, risultato della condanna del capitalismo da parte della Storia<sup>78</sup>: che senso avrebbe infatti *sperare* in qualcosa che è il portato del movimento stesso della *Geschichte* e che dovrà accadere «con ineluttabile necessità»<sup>79</sup>?

<sup>76</sup>Egli aveva scritto al termine del suo *Marx pensatore della libera individualità*: «tra le pieghe del presente continua a nascondersi, risultando quasi impercettibile, l'asservimento degli individui. La libertà, più precisamente l'individualità libera, è rimandata ad altre epoche. È questo il sogno marxiano di redenzione della storia e dell'umanità» [D. Fusaro, *Marx pensatore della libera individualità*, cit., p. 7].

<sup>77</sup>Con la conseguenza paradossale di proporre una sorta di stravolgimento della *dialettica servo-signore*: il servo è infatti invitato a *collaborare*, demandando la propria emancipazione alla «necessità processuale» della storia.

<sup>78</sup>In tal senso, nella misura in cui fa di questo mondo un «passaggio» rispetto al presunto «vero» mondo (il comunismo), la filosofia della storia fusariana (una sorta di messianesimo di salvezza imperfettamente secolarizzato) esercita una *funzione anestetizzante*, paralizzando ogni impeto a capovolgere lo stato di cose in una sorta di accettazione passiva della realtà e delle sue ingiustizie; come infatti aveva già chiaramente messo in luce Marx nei suoi saggi giovanili, l'idea che il «vero mondo» debba *ancora venire* costituisce il più potente invito ad accettare con rassegnazione le storture dell'al di qua.

<sup>79</sup>D. Fusaro, *Filosofia e speranza*, cit., p. 7. Ciò che ha forse tratto in inganno il nostro autore è un'ambiguità linguistica presente nella lingua italiana; ricorrendo ad un dizionario etimologico apprendiamo infatti che il verbo *Sperare* può essere utilizzato sia nel senso di «*tendere verso una meta*» possibile ma non necessaria (Eraclito, *frammento 18*: «Chi non spera quello che non sembra sperabile non potrà scoprirne la realtà, poiché lo avrà fatto diventare, con il suo non sperarlo, qualcosa che non può essere trovato e a cui non porta nessuna strada»); sia nell'accezione di «*tender coll'animo verso un bene futuro, e quindi stare in aspettazione di qualche cosa desiderata*». *Speranza* è infatti anche «*Aspettativa o Fidanza di un cambiamento futuro in bene; una delle tre virtù teologiche, per la quale il cristiano aspetta con fiducia da Dio il soccorso della sua grazia in questa vita e la felicità eterna nell'altra*» [voce «sperare» e «speranza», in O. Pianigiani (a cura di), *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, Sonzogno, Milano 1937, corsivi nostri]. Teniamo inoltre a sottolineare come la lettura di Fusaro sia solo *apparentemente* blochiana; mentre per il filosofo de *Il principio speranza* è centrale il fatto che Marx voglia «*agire e cambiare il mondo mediante la volontà, e perciò non si limita ad attendere il verificarsi di certe condizioni, ma insegna a farle emergere*» [E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, p. 321] – in tale prospettiva dunque la speranza si affianca alla prassi ed anzi ne diviene il «*combustibile*» –, in Fusaro non solo non vi è sostanzialmente alcuna blochiana «*apertura al futuro e alle sue possibilità*», ma la speranza sostituisce del tutto ogni azione modificatrice sino a rendere ogni prassi pressoché vana (o al più «*ancillare*»). La prospettiva blochiana viene quindi svuotata, e sopravvive soltanto una sterile *retorica* della speranza.

Tuttavia, nel momento in cui si scopre il carattere utopico e truffaldino dell'impianto marxiano<sup>80</sup> ogni previsione entra *irrimediabilmente* in crisi; come sa infatti bene il nostro autore

*L'utopia si sa perdente in partenza, nella misura in cui l'"architetto utopico" è perfettamente consapevole della sua irrealizzabilità e, più precisamente, dell'impossibilità di progettare un futuro che sia sostanzialmente diverso dal passato. Da questo punto di vista, [...] l'irrealizzabilità dell'utopia [...] dipende direttamente [...] dall'impossibilità di pensare un futuro totalmente dissociato dal passato*<sup>81</sup>.

Ovviamente l'utopia – seppur irrealizzabile – rimane comunque “spendibile” come paradigma da contrapporre idealmente alla realtà<sup>82</sup>; cionondimeno, in tal modo essa si configura semplicemente come una protesta «verso le ingiustizie della società in cui si vive e, insieme, come una consapevole e disincantata rinuncia a trasformare tale società, condannata a restare imperfetta»<sup>83</sup>:

la possibilità di una realizzazione “perfetta” e non soggetta a degenerazioni dell'utopia è azzerata *a priori*. [...] A contatto con la realtà, il modello utopico si sgretola, rivelandosi troppo fragile per far valere un'istanza efficacemente trasformativa: esso conserva la sua forza fintanto che si mantiene a debita distanza dal reale, segnalandone i difetti e ostinandosi caparbiamente a mostrare che “*Etwas fehlt*” [“qualcosa manca”; *N.d.R.*]<sup>84</sup>.

La scoperta dell'illusorietà della prospettiva marxiana comporta fatalmente che ciò che veniva definito il «frutto della processualità teleologica della Storia»<sup>85</sup> (la fine dell'assoggettamento e della mancanza di libertà) si riveli anch'esso chimerico ed utopico. La schia-

<sup>80</sup> Quello che Fusaro definisce «un inaspettato ritorno dell'utopia, abilmente camuffata in una filosofia della storia dal buon esito garantito» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 176].

<sup>81</sup> D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, cit., p. 147, corsivi nostri.

<sup>82</sup> «Dinanzi al dilagare delle ingiustizie sociali e all'impossibilità di sopprimerle, non resta altro che contrapporre ad esse la perfezione di una società irreali, inesistente se non tra le pieghe della fantasia, in cui tali contraddizioni non trovano cittadinanza» [D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 8].

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 14. Il comunismo smarrisce così la sua consistenza di *wirkliche Bewegung* per assumere quella di “ideale”, palesandosi – in ultima istanza – come un vano *wishful thinking*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 10. «Da quando il Muro di Berlino è caduto, il comunismo è uno spettro non perché, come nel 1848, non c'è ancora, ma perché non c'è più, nella misura in cui è cessato di esistere come realtà politica e come struttura sociale. E Marx, proprio come il comunismo, è morto, sepolto sotto le macerie del Muro che intendeva dividere i due opposti modi di produzione e di esistenza, travolto dalle “dure repliche” della storia, che si è incaricata di mostrare cinicamente lo scacco cui sembra condannato ogni tentativo di “trasformare il mondo”: quasi come se la filosofia, entrando a contatto con la realtà, rigenerasse inaspettatamente, in forma nuova, i mostri che si proponeva di sconfiggere. Troppo fragile per trasformare la realtà, la filosofia, ogni volta che ha provato a plasmarla, orientandola verso il “razionale” e piegandola verso un “senso” di cui essa era priva, ne è rimasta travolta. Ha finito per giustificare ciò che inizialmente si era proposta di combattere. La sua stessa fragilità non soltanto le ha impedito di modellare la realtà secondo i propri principi, ma le ha imposto, una volta entrata in contatto con il mondo, di cambiarli, accettando e legittimando docilmente ciò che la realtà stessa imponeva. Da lotta volta a trasformare il mondo, si è capovolta in pacifica e ossequiosa accettazione del mondo esistente: anziché generare il nuovo, ha riprodotto il vecchio sotto altro nome» [D. Fusaro, *Manifesto*, cit., pp. 8-9]. Come evidenzia infatti Fusaro «il pensiero marxiano, venuto a contatto con la realtà e fattosi mondo, ha riprodotto in forma accentuata i mali che doveva sanare, determinando nuove forme di assoggettamento e di oppressione: in luogo della dittatura del proletariato, si è realizzata la dittatura sul proletariato» [Id., *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 88].

<sup>85</sup> D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 29.

vitù – «la sostanza invariata che accompagna la storia in ogni sua fase»<sup>86</sup>, «la cifra di ogni modo di produzione finora esistito»<sup>87</sup> – sembrerebbe perciò ineluttabilmente destinata a presentificarsi in eterno, in una sorta di “congelamento” temporalmente indefinito di quella *Vorgeschichte* che Marx illusoriamente aspirava a superare.

Il futuro smarrisce così le tinte “calde” della redenzione finale e assume sfumature grigie, quando non del tutto tenebrose: più che la salvezza, dall’avvenire ci si comincia ad aspettare la catastrofe finale. Con le molteplici incarnazioni di un “male radicale” che restava incomprensibile e che, simile a un “buco nero” in grado di risucchiare ogni cosa, non poteva essere letto come momento dialetticamente necessario in vista di un “bene” a venire, la tradizione occidentale, anziché giungere al traguardo di una condizione autenticamente umana, sembrava sprofondare nell’abisso di una forma di barbarie, cruenta come mai prima di allora: il sogno di emancipazione universale e la scommessa sul futuro che avevano ritmato, fino ad allora, il cammino della modernità venivano spazzate via, per un impietoso scherzo del destino, da quella Storia che doveva invece generarle<sup>88</sup>.

## 12. AVVENIRE RINVIATO PER SCARSA AFFLUENZA DI PUBBLICO

Il *futuro* su cui aveva scommesso la modernità, «scrutato da noi che veniamo dopo quel futuro», ci si rivela essersi tramutato, fatalmente, «in un “futuro passato” che ci siamo lasciati alle spalle»<sup>89</sup>; ne è derivata – spiega Fusaro nel suo *Essere senza Tempo* – una situazione di «accelerazione senza futuro storico», svuotata di ogni passione progettuale e ripiegata autoreferenzialmente su se stessa:

Le tre dimensioni del tempo, nella loro successione dinamica e processuale in cammino verso un futuro concepito come risposta a quegli interrogativi, paiono dunque improvvisamente crollare, precipitando nel puro presente di un’accelerazione destoricizzata che, con il suo saettare inesorabile, non produce mai nulla di veramente

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>87</sup> D. Fusaro, *Manifesto*, cit., p. 88.

<sup>88</sup> D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 179. «Ora che il modo di produzione capitalistico è diventato il protagonista incontrastato sullo scenario storico, domina un sentimento assai diffuso, dai contorni ambigui e sfumati: la percezione che il capitalismo sia il destino intrascendibile del nostro tempo e che, ciò nondimeno, qualcosa continua a mancare. [...] In particolare, il modo di produzione capitalistico si configura oggi, ancora più che in passato, come una “gabbia d’acciaio”, le cui sbarre si fanno sempre meno visibili (ma non per questo meno robuste)» [Id., *Karl Marx e la schiavitù salariata*, cit., pp. 385-386].

<sup>89</sup> D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, cit., p. 58. «Che cosa resta, all’inizio del nuovo millennio, del “progetto filosofico della modernità”, delle sue promesse di emancipazione e di colonizzazione dell’avvenire? Si può sostenere, con qualche plausibilità, che è ancora viva la convinzione dell’esistenza di un “progresso della storia”? È ancora attivo il dispositivo teorico della *storia*, di quella “forza immanente” che, proiettata dagli uomini nella dinamica interna dell’evoluzione temporale, avrebbe dovuto trascinare a ritmi via via acceleranti la catena degli eventi verso un futuro identificato con la redenzione dell’umanità? Dalla risposta a queste domande dipende – non è difficile immaginarlo – la diagnosi generale del nostro presente. Se, infatti, si è disposti a riconoscere che l’esperienza della “futurizzazione accelerata” si è esaurita, travolta dalle bufera di una storia che ha ingenerosamente disatteso le sue promesse, si deve perciò stesso ammettere che la *modernità* in quanto tale si è dissolta, svuotata della sua essenza di *progresso lanciato a velocità sempre più sostenuta verso la perfezione*» [*ivi*, pp. 288-289].

nuovo e smarrisce la propria funzione di strumento per avvicinarsi in tempi sempre più contratti a un avvenire assiologicamente connotato, inteso come luogo di pieno dispiegamento del senso dell'intero processo e colonizzato da progetti di emancipazione<sup>90</sup>.

Gli effetti del progresso tecnico, così come l'accelerazione dei ritmi introdotta dalle macchine, diventano letteralmente ingestibili e l'uomo, da loro produttore, ne diventa schiavo<sup>91</sup>; il futuro sembra quindi essere "tramontato", e la storia pare essersi pietrificata, «come se il suo "flusso" fosse andato incontro a un improvviso "congelamento"»<sup>92</sup>. La *condanna del presente* è il *presente come condanna*: «il futuro si è letteralmente eclissato e, con esso, il progetto ucronico della modernità, spariti come altrettanti "anelli di fumo" che, *ex post*, erano fin dall'inizio destinati a dissolversi nell'aria»<sup>93</sup>. Scrive il nostro autore:

Secondo la formulazione di Gianni Vattimo, il postmoderno deve essere inteso non come un «superamento» (*Überwindung*) del moderno, ossia come una effettiva soluzione dei problemi da esso lasciati incompiuti, ma piuttosto come una consapevole quanto disincantata «rinuncia» (*Verwindung*), come una messa in congedo della costellazione moderna in quanto tale: dunque, come una volontaria rinuncia alle promesse inevase della modernità, in una rassegnata accettazione del mondo così com'è<sup>94</sup>.

Rinunciando al «progetto incompiuto» della modernità, l'inerte pensiero postmoderno finisce così per accettare la "gabbia d'acciaio" del capitalismo, trasfigurato ideologicamente in condizione «naturale ed eterna» dell'esistenza umana<sup>95</sup>.

### 13. UNA FILOSOFIA DELL'IMPOTENZA

Fusaro sembra dunque infine confluire in quella schiera di «*diagnostici postmoderni della malattia incurabile*»<sup>96</sup> da cui tanto ostinatamente aveva cercato di affrancarsi. La realtà – con-

<sup>90</sup> *Ivi*, pp. 314-315.

<sup>91</sup> «Le merci e le macchine ci dominano e lo fanno anche imponendoci i loro ritmi del tutto disumani: come ha sottolineato Anders, "abbiamo rinunciato (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) a considerare noi stessi (o le nazioni o le classi o l'umanità) come i soggetti della storia; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica" (G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, II, p. 258)» [*ivi*, pp. 301-302]. «La velocità imposta dalla tecnica ha contribuito a cancellare definitivamente ogni progettualità futura, ristrutturando lo stesso concetto di storia, con la sua costitutiva sporgenza sull'avvenire» [*ivi*, p. 312].

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 352. «Il futuro ha cessato di essere pensabile, secondo il *pathos* dell'escatologia benjaminiana, come "la piccola porta da cui poteva entrare il Messia" per trasformarsi in una porta infernale da cui sempre rientra lo stesso presente» [*ivi*, pp. 338-339].

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 353, corsivo nostro.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 319.

<sup>95</sup> «Da questo punto di vista, la visione del mondo postmoderna, apparentemente *debole* e *postmetafisica*, è in realtà *fortissima* e del tutto *metafisica*» [D. Fusaro, *Salario, prezzo e profitto*, cit., p. 54].

<sup>96</sup> «Che sono tremendi, ma appunto per questo nessuno capisce a cosa potrebbero servire, se non a disincantarsi» [C. Preve, intervista filmata visualizzabile all'indirizzo <http://www.youtube.com/watch?v=h8ot51eZoXA>]. Scrive Fusaro: «L'accelerazione riproduce a ritmi sempre più vertiginosi un *presente che non vuole passare* e che coincide, di fatto, con il *tempo della tecnica*, divenuta letteralmente onnipotente, secondo un tema che accomuna autori lontanissimi tra loro (da Heidegger ad Adorno, da Anders a Severino). [...] Le rappresentazioni dell'avve-

cepita come immodificabile – resta *al di là dell'istanza critica*<sup>97</sup>, e proprio tale istanza (descrivendo un presente *opprimente, contraddittorio, capovolto*, ma disgraziatamente pietrificato e intrascendibile) si rivela da ultimo come una docile alleata del sistema stesso<sup>98</sup>.

Come aveva rilevato acutamente Foucault, il potere nella società capitalistica non può essere rappresentato come qualcosa di semplicemente costrittivo: la sua vera forza non sta tanto nella repressione del dissenso, quanto nel favorire forme limitate e controllate di opposizione che possano prevenire forme radicali di protesta che minaccerebbero la sua riproduzione. Non è vero che esso gradisce soltanto delle apologie dirette; si consentono anche delle diagnosi *severissime, terribili, radicali*, purché tali critiche vengano accompagnate da una contestuale, convergente e complementare affermazione di *immodificabilità* della realtà presente<sup>99</sup>. Critiche in cui il carattere nichilistico del mondo è completamente ammesso, ma che *programmaticamente* si concludono con la denuncia dell'impossibilità di cambiare la strutturazione del reale così da rimarcare ulteriormente *l'insuperabilità* dell'assetto vigente<sup>100</sup>.

Pur con enorme rammarico, esse ci invitano ad «acquisire consapevolezza», rassegnandoci a vivere in questo tetro «eterno presente» intessuto di inquietudine e di alienazione<sup>101</sup>.

nire che la nostra cultura sembra oggi potersi permettere vanno immancabilmente a confluire nei desideri a buon mercato della tecnica, il più potente antidoto contro ogni passione progettuale rivolta al futuro: alla tecnologia è infatti affidato, in forma esclusiva, il compito di determinare qualsiasi eventuale cambiamento e la trasformazione stessa della società, la quale finisce così per apparirci fondamentalmente immodificabile nelle sue linee strutturali e nei suoi valori consolidati» [D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, p. 354].

<sup>97</sup> «Se vuole continuare ad esistere, la filosofia dovrà rinunciare definitivamente alle sue pretese di azione nel mondo, limitandosi al difficile compito di una critica che sia “radicale”, ma non “estremistica”, tale cioè da non varcare il limite che la tutela da indebiti e imprevisti coinvolgimenti nella prassi [...]. Ma ogni tentativo di questo genere è destinato allo scacco qualora la filosofia abbia eletto la storia e la politica a propri ambiti di indagine: in questo caso, infatti, i limiti che essa si è posta vengono irrimediabilmente superati, con la conseguenza che ogni filosofia che si orienti sul tempo, sulla politica e sulla storia finisce col legittimare ciò che in principio si proponeva di combattere: la violenza, i soprusi e l'arbitrio. Proprio perché strutturalmente troppo fragile per imporsi sulla realtà e modellarla secondo i suoi principi, la filosofia soccombe alla potenza della politica, capovolgendosi, con esito perverso, in ideologia e giustificazione del potere costituito. L'acquiescenza di Hegel verso la monarchia prussiana e l'adesione di Martin Heidegger al nazismo sono solo due tra i tanti esempi di questo tragico destino del pensiero tradizionalmente inteso, di quella che potremmo qualificare, rifacendosi alla fallimentare esperienza di Platone col tiranno siciliano, come “sindrome di Siracusa”» [D. Fusaro, *Filosofia e speranza*, cit. pp. 20-21].

<sup>98</sup> Forse Fusaro ha intuito che l'obiettivo non è tanto *esorcizzare* il pensiero di Marx, quanto *decaffeinarlo* e renderlo innocuo, così da disinnescarne il potenziale esplosivo «fino a farne un membro di quel Pantheon in cui sono sepolti vivi i pensatori» [cfr. Th. W. Adorno - M. Horkheimer - H. G. Gadamer, *Dialogo su Nietzsche*, «MicroMega», 2003, pp. 342-343]. In tal modo, la filosofia marxiana viene tramutata in una “stella morta”, che proietta la propria ormai fioca luce su un presente destinato all'immodificabilità.

<sup>99</sup> Si tratta di un impianto filosofico cui è concessa «una sovraesposizione mediatica impressionante. Chiediamoci il perché. Ed il perché sta nel fatto che [tale proposta filosofica; N.d.R.] rappresenta l'interlocutore ideale, ideale perché *strutturalmente impotente*, delle oligarchie politiche, economiche e finanziarie che dominano il pianeta» [C. Preve, *Un secolo di marxismo*, Petite Plaisance, Pistoia 2003, p. 117, corsivo nostro].

<sup>100</sup> Su questi temi cfr. C. Preve, *Verità filosofica e Critica sociale*, Petite Plaisance, Pistoia 2004, pp. 32-33; Id., *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 112-114; Id. *Elementi di Politicamente Corretto*, in C. Preve - E. Orso, *Nuovi signori e nuovi sudditi. Ipotesi sulla struttura di classe del capitalismo contemporaneo*, Petite Plaisance, Pistoia 2010, pp. 171-195.

<sup>101</sup> «Questa generale “riprogrammazione in negativo” dell'avvenire, che segna l'implosione della passione per il futuro proprio della modernità, ha oggi assunto una nuova forma, non altrimenti qualificabile che come *desertificazione dell'avvenire*: la dimensione storica del futuro [...] si è dissolta, travolta dalle tragedie del novecento e sostituita da un presente che aspira sempre più a presentarsi come eterno» [D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, p. 318]. Come ha acutamente evidenziato Giacomo Pezzano nella sua tesi di laurea *Mitwelttoffenheit*, nella conclusione di *Essere senza tempo* Fusaro (parafrasando Heidegger) giunge ad affermare che «solo la filosofia ci può salvare, mostrandoci [...] la via per uscire dalla bottiglia», in quanto essa sarebbe dotata di quella *pazienza strategica del rallentamento* in grado di ripensare una «rioccupazione progettuale del futuro» [ivi, p. 28]; essa sarebbe infatti capace di «sviluppare uno spirito critico rivolto alla totalità espressiva del proprio tempo storico, un'epoca in cui ciascuno di noi ha venduto l'anima al capitale, accettando serenamente l'alienazione come propria perenne condizione esistenziale in cambio di vantaggi materiali ed economici. Nello scenario desertificato e apparentemente senza

#### 14. COMBATTERE LA MORTA POSITIVITÀ DEL MONDO

Assistiamo oggi a una degenerazione del principio di realtà, a un'assenza completa di illusioni e a un'attrazione irresistibile della «forza delle cose»; «Adeguati!» è il comandamento psicologico-politico del momento: per sopravvivere bisogna andare «a scuola di realtà»<sup>102</sup>. Un'intera epoca – pervasa dalla certezza che la storia avesse un senso, in cui si era convinti che il passaggio dalla *preistoria* alla *storia* fosse una questione di anni o al massimo decenni – si è rovesciata dialetticamente nella sicurezza (tale da diventare quasi un pilastro del senso comune) secondo cui il mondo che ci troviamo davanti è qualcosa di immodificabile e intrascendibile.

Ci si adatta all'ingiustizia. Si perde l'abitudine ad indignarsi. E ci si inibisce a priori la possibilità di cambiare lo stato di cose presente.

Di fatto, tutti quanti si piegano perché nessuno crede più alla possibilità di un'alternativa<sup>103</sup>; la vita sociale viene oramai condotta esclusivamente nella prospettiva della *fatalità*, ed il capitalismo viene vissuto come un sistema imperfetto ma che, in ultima analisi, rimane l'unico possibile<sup>104</sup>. Ciò che in tal modo sembra scomparire è un *orizzonte di senso* che giustifichi il progetto di cambiare in profondità l'attuale situazione<sup>105</sup>; in un simile contesto, relegare la filosofia all'interno del *disincantato ghetto postmoderno* sembra essere non soltanto *sterile* quanto addirittura *esecrabile*.

vie d'uscita del mondo contemporaneo [...] la filosofia può allora con diritto essere assunta come una forma di eroica resistenza tanto alla micidiale logica dell'utile economico sotto forma di monoteismo del mercato quanto alla fretta nichilistica come sindrome dell'uomo contemporaneo. [...] In questo senso, la riflessione filosofica è la radice – non certo la stazione d'arrivo – di ogni resistenza al dilagare del capitalismo, resistenza che sembra oggi essere la sola "morale provvisoria" (Cartesio) possibile: sospendendo le leggi dell'utile, facendo valere un'istanza veritativa irriducibile a qualsivoglia logica di mercato e configurandosi hegelianamente come "la domenica della vita", essa già revoca in dubbio la struttura capitalista del mondo, il principio per cui ha valore solo ciò che ha *valore economico*, ciò che si inserisce nella rete del *mos oeconomicus*» [ivi, pp. 349-351]. «Peccato, però, – scrive Pezzano – che poi l'autore non sappia minimamente indicare (in senso pratico o teorico) in cosa possa consistere tale "eroica resistenza filosofica", se non in un rifugio nella torre d'avorio, in una filosofia accademica che, dall'alto, contempla in maniera disinteressata e con superiorità le difficoltà e le storture del mondo che le sta sotto, quasi compiaciuta di essere *spettatrice del naufragio* [...]. Infatti, la sua opera si conclude con le seguenti affermazioni: "la filosofia può, forse, limitarsi a far valere un'istanza meramente testimoniale, segnalando l'"incantesimo temporale" in cui siamo sospesi e di cui non sembriamo avere coscienza. [...] Essa può renderci più tristi e più saggi, lasciando sorgere, negli "abitatori del presente", uno stato d'animo ambiguo e struggente, di "nostalgia dell'avvenire" e di *rassegnata consapevolezza* che si tratta, oramai, di un "futuro passato", *volato via per sempre*" (D. Fusaro, *Essere senza Tempo*, pp. 363-364, corsivi nostri)» [G. Pezzano, *Mitwelttoffenheit. Uomo, apertura e comunità a partire da Roberto Esposito*, Università degli studi di Torino, Novembre 2010].

<sup>102</sup> P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992, rispettivamente p. 36, p. 397, p. 38.

<sup>103</sup> Come rileva il sociologo Luc Boltanski «ai dominati viene solo chiesto di essere realisti. Cioè di accettare i vincoli, in particolare economici, come si presentano, non perché siano buoni o giusti in sé, ma perché si pretende che non possano essere altro da quello che sono» [Intervista di Anna Maria Merlo a Luc Boltanski, *il manifesto* del 12 giugno 2010, p. 9].

<sup>104</sup> «Qui non è in questione soltanto l'universalità invincibile del capitalismo che smantella instancabile tutti i progressi sociali strappati a partire dalla nascita dei movimenti socialista e comunista, che limita il welfare, la rete di salvaguardie, il diritto a unirsi in sindacato, i vincoli ambientali e alle industrie, che propone di privatizzare le pensioni e di distruggere quanto si oppone al libero mercato in tutto il mondo. La disgrazia non è la presenza di un nemico, bensì la convinzione universale non solo dell'irreversibilità di questa tendenza ma dell'impossibilità e della non praticabilità delle alternative storiche al capitalismo, la certezza che non sia concepibile né tantomeno realizzabile nella pratica alcun altro sistema socioeconomico» [F. Jameson, *Il desiderio chiamato Utopia*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 10-11].

<sup>105</sup> Quella che il Lukács maturo definì "prospettiva": «La prassi [...] postula, di per sé, necessariamente, una *immagine del mondo* con cui possa armonizzarsi e a partire dalla quale il complesso delle attività della vita si organizzino in un contesto fornito di senso» [G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976, I, p. 9, corsivo nostro; vedi anche W. Abendroth, H. H. Holz, L. Köfler, *Conversazioni con Lukács*, De Donato, Bari 1968, pp.182-183].

## 15. LE ILLUSIONI DEL PROGRESSO

Come è stato ampiamente argomentato negli studi di Costanzo Preve, il principale elemento utopico in Marx si trova – a differenza di quanto viene comunemente ritenuto – nel positivistico «fare una scienza», nel voler innestare una utopia tardo-romantica su una struttura positivistica<sup>106</sup>. Un grosso problema che oggi ci si trova ad affrontare è che la *forza* e la *fortuna*, avuta da Marx e dal marxismo nel Novecento, derivarono precisamente dalla «certezza» che il materialismo storico avesse un carattere scientifico, previsionale: furono difatti molti coloro che cedettero al fascino di un sistema «in cui la scienza dimostra che sarà la necessità a eseguire i verdetti della coscienza»<sup>107</sup>. Per noi che tuttavia viviamo in un periodo in cui la crisi del codice deterministico si è irrimediabilmente consumata, gli scritti dei classici marxisti sembrano redatti in una *illusoria lingua straniera*, ed in qualche modo essi sono divenuti «praticamente illeggibili»<sup>108</sup>.

D'altra parte non si è mai diventati rivoluzionari dopo aver compreso il meccanismo della teoria del valore di Marx, ma sempre e solo per *domanda di senso, richiesta di prospettiva e reazione all'ingiustizia, alla disegualianza ed alla insicurezza*<sup>109</sup>.

In tal frangente può forse essere d'aiuto esaminare – seppur brevissimamente – la riflessione sviluppata da Georges Sorel, il cui *Denkweg* fu contrassegnato dall'ostinato tentativo di «eliminare dal marxismo la nozione di “necessità”» poiché tale concetto, a suo dire, veniva a negare agli individui la centralità dello «*sforzo*»<sup>110</sup>. Sorel fu infatti uno dei pochissimi pensatori marxisti che cercarono di separare il principio (ideologico) del progresso da quello (filosofico) dell'emancipazione; propose così una dottrina – che in alcuni scritti definisce «filosofia di dilucidazione»<sup>110\*</sup> – la cui validità si basava sul grado di funzionalità rispetto al problema di «muovere gli uomini» ad agire nella storia: come scrive infatti un suo attento studioso

<sup>106</sup> «Ne traiamo allora la conclusione che l'elemento utopico del comunismo non sta certamente nel fatto di affermare che ogni comunità solidale moderna presuppone un processo di individualizzazione, ma sta nel pensare che il capitalismo utopico – che fa da presupposto al comunismo – si muova mosso dall'ineluttabilità di un processo naturale» [C. Preve, *Individui liberati, comunità solidali*, Petite Plaisance, Pistoia 1998, p. 38].

<sup>107</sup> «Il capitalismo condannato a morte non in quanto intrinsecamente ingiusto, ma da questa stessa ingiustizia» [R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, in M. Spinella (a cura di), *Marx vivo. La presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, Mondadori, Milano 1977, p. 46].

<sup>108</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Melfemi, Roma 2007, p. 82.

<sup>109</sup> Cfr. C. Preve, *La crisi culturale della terza età del capitalismo*, «Koiné», 2-4, 2003, pp. 19 ss.

<sup>110</sup> Cfr. M. Gervasoni, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale*, Edizioni Unicopli, Milano 1997, p. 135. Il pensatore francese perseguì il tentativo di liberare i soggetti umani dall'*illusione del determinismo*, attraverso la critica e l'abbandono dell'idea secondo cui è possibile determinare *a priori* il corso dello sviluppo storico “nella sua necessità” e formulare la previsione della sua “direzione”. A suo dire infatti la fede in tale *determinismo* – convertendosi in motivo e fondamento di *inazione* – non servirebbe affatto per pensare ed attuare l'emancipazione universalistica umana. È interessante notare in questo la convergenza di Sorel con l'impostazione idealistica di Fichte: il filosofo tedesco sostiene nel suo *Sistema di etica* che il determinismo, lo scetticismo, il fatalismo sono tutte cognizioni che si *fincono* teoretiche, ma che in realtà rispondono all'inconfessato desiderio di *de-responsabilizzarsi*; tale desiderio è un fuggire dalla fatica, dallo sforzo (*Streben*), ed un fidare troppo in quelle circostanze esterne che in realtà non hanno nessuna causalità definitiva. È la nostra pigrizia che attribuisce causalità a tali circostanze, come se esse ci paralizzassero nell'azione, ma se ciò accade, è esclusivamente perché le si concede di paralizzarci [cfr. J. G. Fichte, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano 2008; Id., *La missione del dotto*, Mursia, Milano 1987]. Come rilevò acutamente Adorno «Fichte e l'intero movimento dell'idealismo tedesco si sono difesi contro qualcosa che solo oggi si è pienamente dispiegato, contro la coscienza reificata, pigra, che prende il mondo così com'è. Hanno lottato contro il realista volgare che si accontenta senza ribellarsi della superficie della mera esistenza, e che non oppone alcuna resistenza a ciò che di fatto esiste, ma gli si adatta» [T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, pp. 231-232].

<sup>110\*</sup> G. Sorel, “Introduzione” a *Saggi di critica del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma 1970, p. 13.

si trattava per Sorel di scoprire ciò che sollecita gli uomini all'azione collettiva. Fino a quel momento gli studiosi non avevano compreso il ruolo svolto dalle "passioni" e le avevano studiate solo come "fenomeni patologici estranei alla morale", mentre invece erano proprio queste "illusioni" a spronare gli uomini<sup>111</sup>.

Senza una *credenza* che dia *senso* ad una compagine di individui non è infatti possibile la costituzione di alcun tipo di associazione e dunque alcuna diffusione di una «nuova morale»<sup>112</sup>, poiché solo gli orientamenti effettivamente tradotti in rappresentazioni collettive possono costituire una base solida per l'esercizio di una *prassi intersoggettiva*<sup>113</sup>.

In tal modo Georges Sorel – severo critico di ogni impianto di filosofia della storia in cui l'intero corso degli accadimenti venisse inteso come *teleologicamente orientato* – non approdò all'"occamismo storico" e allo scetticismo nei confronti di ogni "grande narrazione" tipico della nostra epoca, ma al contrario chiari l'importanza che gli *orizzonti di senso* giocano nella gestione dell'*ira* e del connesso *riconoscimento* degli esclusi<sup>114</sup>.

## 16. VARIARE IL COEFFICIENTE DI INEVITABILITÀ: UNA FILOSOFIA DELLA POTENZIALITÀ ONTOLOGICA

In mancanza di una chiara nozione di sfruttamento e in assenza di speranze per un cambiamento sociale, il rifiuto dell'ingiustizia si è in un certo senso *atrofizzato*<sup>115</sup>. La di-

<sup>111</sup> M. Gervasoni, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale*, cit., pag. 72. E più avanti scrive: «Per Sorel le illusioni erano positive fino al momento in cui svolgevano il compito di creare dei legami sociali tra gli individui e di dare ad alcuni gruppi sociali la coscienza dell'azione collettiva» [ivi, p.190]. Il filosofo francese sembrerebbe qui anticipare l'intuizione (sviluppata in seguito da MacIntyre) secondo cui è necessario descrivere l'attività dell'agente morale come un *percorso narrativo*: «Riesco a rispondere alla domanda "Che cosa devo fare?" Soltanto se riesco a trovare la risposta a una domanda antecedente: "Di quale storia o quali storie mi trovo a far parte?"» [A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando Editore, Roma 2007].

<sup>112</sup> Quando Sorel parlava di *mito*, intendeva precisamente una forma di narrazione composta da immagini, da parole, da credenze, che gli individui di un certo gruppo condividevano tra loro: «Il mito costituiva così un'immagine della società che aveva in sé il disegno della società futura e che nello stesso tempo forniva di senso l'azione degli individui associati: "gli uomini che partecipano ai grandi movimenti sociali si rappresentano la loro azione prossima nella forma di immagini di battaglie che garantiscono il trionfo della loro causa. Proponevo di chiamare *miti* queste costruzioni la cui conoscenza ha tanta importanza per la storia" (G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, Milano 1997, p. 51)» [M. Gervasoni, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale*, cit., p. 297]. Axel Honneth in *Lotta per il riconoscimento* scorge l'elemento specifico di tali situazioni nel fatto che esse «consentono all'individuo interessato di giungere a una soluzione attiva del proprio conflitto morale attraverso una particolare operazione idealizzante: se vuole realizzare le istanze del suo Io, deve poter anticipare una comunità nella quale gli sia consentito aspirare alla realizzazione del desiderio corrispondente» [A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 102-103].

<sup>113</sup> «La fisionomia psicopolitica di una concreta soggettività storica è determinata dal modo in cui una specifica immagine del mondo (*Weltbild*) indirizza, modella, interpreta l'esigenza di giustizia come esigenza timotica fondamentale» [D. D'Andrea, *Ira senza mondo*, «La società degli individui», 33, 3/2008, pp. 175 ss.]. I sentimenti di offesa – scrive Honneth, non a caso buon conoscitore di Sorel – «possono fungere da base motivazionale dell'opposizione collettiva solo se il soggetto riesce ad articularle in un quadro interpretativo intersoggettivo che si dimostra tipico di un intero gruppo. Pertanto, la nascita dei movimenti sociali dipende dall'esistenza di una *semantica collettiva* che consente di interpretare le esperienze personali di delusione come qualcosa da cui non è colpito soltanto l'io individuale, ma una cerchia di molti altri soggetti. [...] Dunque, non appena idee di questo tipo hanno acquistato influenza all'interno della società, producono un *orizzonte interpretativo* subculturale entro il quale le esperienze di misconoscimento fino a quel momento separate ed elaborate privatamente possono diventare i motivi morali di una lotta per il riconoscimento» [A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 192, corsivi nostri].

<sup>114</sup> Per dirla con Sloterdijk, il ruolo che le "immagini del mondo" hanno nel canalizzare l'Ira in un progetto politico di rivoluzione del mondo, nel progettare e organizzare la vendetta terrena dei vinti e degli oppressi [cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, cit., pp. 77, 138, 221].

<sup>115</sup> Come acutamente evidenzia Primo Levi, l'uomo non si ferma vicino al dolore di un altro se non può (o non crede di poter) offrire aiuto: «Non c'è modo di impedire all'uomo di distrarsi dalle atrocità? Perché se ne distrae?

soccupazione, la mortalità infantile, la povertà sono oggi trattate come il risultato di *forze impersonali* che agiscono ad un *livello globale*, e contro cui non si può fare nulla<sup>116</sup>; i mali che affliggono la nostra società e il nostro tempo ci sembrano un destino, ed i movimenti del mercato – divenuti imprevedibili come i terremoti e le inondazioni – si abbattono sugli uomini con la stessa forza ed inevitabilità delle catastrofi naturali<sup>117</sup>.

Tuttavia – come sottolineò Boltanski in un'intervista concessa a Marco D'Eramo – nel capitalismo «la natura della risposta in termini di giustizia dipende in gran parte dalla critica. Se gli sfruttati, gli infelici, coloro che non riescono restano silenziosi ed esclusi, allora non c'è necessità per il capitalismo di rispondere in termini di giustizia»<sup>118</sup>. A che cosa è dovuto tale «deserto della critica»? E come lo si può combattere?

Per rispondere a queste domande partirei da un presupposto piuttosto banale: *le immagini del mondo perimetrano un orizzonte di possibilità*. Come chiariscono brillantemente Renata Badii ed Enrica Fabbri

L'origine delle immagini del mondo va ricercata nell'esigenza *pratica* di prendere posizione di fronte al mondo, ovvero nell'esigenza di definire un atteggiamento generale nei confronti del mondo, in quanto questo costituisce una componente ineliminabile per ogni tentativo di risposta alla domanda: «come devo agire?». La funzione fondamentale di un'immagine del mondo è dunque quella di costituire l'orizzonte ultimo – irraggiungibile, ma inaggrabile – rispetto al quale si definisce ogni condotta pratica. Il *Weltbild* offre cioè la cornice concettuale generale, l'*orizzonte di senso* dentro il quale e attraverso il quale gli individui interpretano se stessi e i loro bisogni, definiscono le proprie aspirazione e le proprie aspettative, orientano e comprendono le proprie strategie pratiche<sup>119</sup>.

Se ne distrae quando non scorge nessuna possibilità di intervenire» [P. Levi, «Appendice», in *Se questo è un uomo. La tregua*, Einaudi, Torino 1997, p. 340]. Su questi temi cfr. S. Cohen, *Stati di negazione*, Carocci, Roma 2002; E. Donaggio, *Che male c'è? Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i giorni nostri*, L'ancora del mediterraneo, Napoli 2005.

<sup>116</sup> Cfr. L. Boltanski -E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London 2005, pp. 347 ss.; si veda, a questo proposito, il saggio di D. Gallo Lassere *Bene comune e dintorni. Per una critica filosofica dell'ultimo quarantennio* presente in questo volume.

<sup>117</sup> Come evidenzia Bauman ne *La solitudine del cittadino globale* «le sventure non sono i crimini di un nemico cui le vittime possano attribuire un nome, contro il quale possano puntare il dito e unire le proprie forze per contrastarlo e farlo retrocedere. I colpi del destino sono inferti da forze misteriose, di provenienza diversa, nascoste dietro nomi bizzarri e impenetrabili, come: mercati finanziari, condizioni globali di scambio, competitività, offerta e domanda» [Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 60]. «A differenza che in passato, quando a definire l'agenda erano i politici, l'agenda attuale cristallizza nella forma di effetto conseguente o collaterale delle operazioni di mercato: non è la causa che le precede, e tanto meno lo scopo deliberato o l'obiettivo dichiarato. *Ha tutte le caratteristiche di un "prodotto naturale"*, nonché di un prodotto contingente né pianificato né previsto, e perciò non scelto. [...] Quest'agenda non è né razionale né irrazionale, non risuona dei precetti della ragione né milita contro di essi. Semplicemente, essa è, *così come sono le catene montuose e gli oceani*: un'apparenza che trova spesso conferma nella frase preferita dei politici: "Non ci sono alternative"» [ivi, p. 80, corsivi nostri].

<sup>118</sup> Intervista di Marco D'Eramo a Luc Boltanski, *il manifesto* del 6 Giugno 2000, corsivo nostro.

<sup>119</sup> «Sono quindi le immagini del mondo a plasmare le aspettative future "legittime", promuovendo uno specifico atteggiamento nei confronti del mondo e un certo orientamento etico, definendo l'ampiezza e la tipologia dei costi etici sostenibili, ed escludendo *contemporaneamente* dall'orizzonte del possibile altri tipi di atteggiamento nei confronti del mondo. In questo senso, le immagini del mondo non sono soltanto il prodotto (sistematizzato) dell'immaginazione, ma plasmano a loro volta l'immaginazione di una collettività [...]. L'immaginazione politica non è mai indefinitamente aperta, ma può pensare "il nuovo" sempre e solo in un numero limitato di alternative

È l'immagine del mondo che spiega e organizza l'esistente, che seleziona e delimita i confini di ciò che rientra nel nostro raggio d'azione, di ciò che si può modificare e di ciò che, viceversa, assume i tratti della *fatalità*. Le "condizioni di possibilità" dell'agire individuale e collettivo nel mondo si definiscono in qualche modo all'interno di questo quadro: di fronte ad eventi percepiti come *naturali, inevitabili, fatali*, l'inerzia, la rassegnazione e l'apatia divengono gli unici atteggiamenti ragionevoli<sup>120</sup>. La descrizione di un "mondo insensato" (come quella proposta nelle *diagnosi infauste* poc'anzi esaminate) è quindi un'immagine del mondo a tutti gli effetti, «che impatta con le esperienze etiche dei singoli e ne plasma la soggettività»<sup>121</sup>; come infatti sottolinea Dimitri D'Andrea, il bisogno di liberazione da qualcosa (ideale o materiale che sia) «è condizionato anche e soprattutto dalla percezione di una *possibilità* di redenzione»<sup>122</sup>:

Presupposto del conflitto non è l'indigenza, la mancanza, la deprivazione, ma la disponibilità di un'immagine del mondo che consenta di nutrire l'aspettativa di un sovvertimento di questa situazione ad opera di una trasformazione dello stato di cose esistente. Senza aspettativa di trasformazione, l'unica conseguenza della deprivazione materiale e simbolica è la rassegnazione o l'adattamento come strategia rigorosamente individuale. Ma l'immagine del mondo non decide soltanto delle forme possibili di reazione ad una condizione di indigenza materiale e simbolica. Decide anche della sua stessa riconoscibilità: della percepibilità stessa di tale condizione. Soltanto dove un fenomeno può essere attribuito ad una scelta umana si può percepire un'ingiustizia, e soltanto quando l'ingiustizia viene percepita come correggibile si apre uno spazio per la politica. L'affermazione di un'immagine del mondo in cui *le patologie sociali sono interpretate alla stessa stregua di eventi naturali* rende impossibile che la deprivazione materiale e simbolica, la solitudine, l'esclusione sociale legate al funzionamento del mercato e al dispiegarsi degli imperativi sistemici della competizione globale vengano percepite come scandalose e possano produrre conflitto e progettualità politica. [...] *Assolutismo della realtà* significa incapacità di ribellione<sup>123</sup>.

possibili, coerenti con il *Weltbild* di riferimento di un certo contesto storico e sociale. Una trasformazione complessiva dell'orizzonte del possibile può darsi solo a partire da una trasformazione complessiva dell'immagine del mondo di riferimento, da una nuova decisione sugli assunti ultimi che rispondono alle domande elaborate da una specifica cultura rispetto alla questione del posizionamento dell'uomo nel mondo e del suo agire» [R. Badii - E. Fabbri, *Immagini del mondo, immaginazione e politica. Il caso del Grande Inquisitore*, Comunicazione presentata al convegno della Società Italiana di Filosofia Politica, Roma, Ottobre 2010].

<sup>120</sup> «Laddove gerarchie e ingiustizie sociali appaiono come frutto di leggi naturali, come mali necessari, come un coacervo di contingenze, le capacità di azione dell'uomo su di esse sono praticamente nulle. L'impotenza stimola l'indifferenza come meccanismo di difesa» [M. Alagna, *L'ira placata*, cit., p. 59].

<sup>121</sup> «Lo sgretolarsi di qualunque struttura collettiva di senso [...] abbandona l'individuo contemporaneo alla tragica percezione della propria impotenza e solitudine. Per questo di fronte all'evidenza odierna dell'ingiustizia, della disuguaglianza inaccettabile, del male evitabile, l'abitante del Palazzo di Cristallo chiude gli occhi e torna nella sua realtà ovattata, l'escluso cova rabbia e invidia, ma senza riuscire ad individuare i nemici» [*ivi*, p. 72].

<sup>122</sup> D. D'Andrea, *Tra adattamento e rifiuto*, cit., p. 19.

<sup>123</sup> «Il punto decisivo è che sul finire del Novecento è divenuto implausibile, letteralmente in-credibile attribuire all'accadere storico non soltanto una qualsiasi tendenza emancipativa, ma un qualsiasi ordine dotato di senso. L'avvento di un'immagine del mondo in cui l'accadere storico è sottratto ad ogni *telos* e ad ogni significato è qualcosa che eccede il semplice declino di un'utopia [...]. Fine delle grandi narrazioni non significa soltanto fine del comunismo, significa nominalismo radicale, assoluta singolarità degli eventi storici e assenza di un piano in cui le tendenze e le logiche oggettive dei fenomeni realizzino, sostengano, offrano opportunità per finalità dotate di senso» [D. D'Andrea, *Politica della sazietà. Affanno della critica e declino dei progetti di emancipazione*, «CosmoPolis», 4, 2/2009, corsivi nostri].

La «speranza», pertanto, e Ernst Bloch ci perdoni, non è un *principio* bensì un *effetto*: fino a quando il mondo sembrerà *fatale*, essa potrà giocare un ruolo esclusivamente marginale<sup>124</sup>. Compito della filosofia oggi diviene perciò quello di *defatalizzare il mondo*, liberandosi – al medesimo tempo – di ogni prospettiva fatalistica e necessitaristica interna allo stesso orizzonte anticapitalista<sup>125</sup>.

Già Gramsci negli scritti de *La città futura* (1917) partiva dal rifiuto del concetto di «causa meccanica» per la comprensione degli accadimenti storici e parallelamente riconosceva il bisogno della forza della «previsione» per spingere l'uomo ad agire: «l'uomo ha bisogno per operare di potere almeno in parte prevedere. Non si concepirà volontà che non sia concreta, che cioè non abbia uno scopo universale concreto»<sup>126</sup>. Bisognerebbe quindi indagare se vi può essere una «previsione» non fondata sul concetto di necessità, e se può esistere una filosofia della storia di carattere non teleologico-finalistico (che abbandoni il concetto di *progresso*, senza rinunciare al *progetto* dell'emancipazione dell'umanità).

Ragioni di spazio ci impediscono una disamina accurata del tema; in conclusione, tuttavia, vorremmo tratteggiare quella che per noi potrebbe essere una buona base di partenza. A nostro parere è infatti possibile proporre un modello di filosofia della storia costruita non per «telos», non per «compimento» ma costruita per «alternative», succedersi di alternative, succedersi di opportunità e di occasioni che al tempo stesso *aprono* e *chiudono* nuove possibilità. Una *Geschichtephilosophie* senza una trazione anteriore, senza un'attrazione del fine, ma una filosofia della storia dove ci sia spazio per la contingenza e per un orizzonte di possibilità<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Cfr. K. Kosik, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965.

<sup>125</sup> Il sistema fichtiano può giocare a nostro avviso un ruolo centrale nell'opera di defatalizzazione; nucleo dello sforzo teoretico del filosofo tedesco fu infatti la volontà di opporsi alla *dura datità delle cose*, «nel timore che il mondo esterno diventasse per l'uomo una "ferrea fatalità"» [C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 119]. *L'Ich* di Fichte non è infatti da confondere con l'*Ich denke* kantiano: l'*Io*, «il primo principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni atto e di ogni evento» [J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 207] può a nostro avviso essere inteso *sub specie temporis* come la metaforizzazione unitario-tascendentale dell'Umanità e della sua Attività, la cui condizione di esistenza è l'essere controbilanciata da una resistenza esterna, un *Non-Io* che essa stessa ha posto e che a sua volta deve essere inteso come un *Gegenstand* – ovvero come ostacolo che si frappone tra l'*Io* e il pieno dispiegamento della libertà universale. Quando Fichte sostiene che l'*Io* pone la realtà, bisogna dunque distinguere tra la realtà intesa come «oggettivazioni storico-sociali» (dall'impero romano al capitalismo) e la realtà intesa come l'«oggettualità materiale» studiata dalle scienze naturali, che per Fichte è esterna all'uomo e che l'*Io* non può creare: «Non si cerchi, pertanto, utilizzando un argomento della pigra ragione, di trovare rifugio in una intelligenza quale creatrice o architetto del mondo; perché, tra le altre cose, nel primo caso è assolutamente impensabile che una intelligenza crei la materia; nel secondo, non è ancora concepibile come la ragione possa esercitare un influsso sulla materia» (J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 267, corsivo nostro. Cfr. *ivi*, pp. 183-185; Id., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, II, avvertenza, 2). L'essere fichtiano è perciò da intendere come essere sociale, e l'ambiente dell'uomo di cui egli parla è solo l'ambiente *sociale*. Non si dimentichi che l'interesse originario di Fichte fu non teoretico, ma pratico; come infatti evidenzia Adorno nella sua *Terminologia filosofica* «il realista è un uomo che si uniforma alle cose e regola su di esse il proprio comportamento, mentre l'idealista è colui che tiene fermo alla propria determinazione umana e sostiene la sua libertà nei confronti del mondo delle cose. In Fichte, ad esempio (penso che questa abitudine linguistica risalga propriamente a lui), potete trovare qualcosa di simile, solo che per lui l'antitesi dell'idealista non si chiama realista, ma dogmatico; tale è colui che non si basa sulla viva produzione degli oggetti, ma sulla loro forma fissata, sulle "cose". Questa distinzione terminologica di Fichte potrebbe essere forse intesa come la prima espressione della scoperta di ciò che si può chiamare coscienza reificata, e che in effetti costituirebbe l'estrema antitesi ad una coscienza filosofica» [T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 26].

<sup>126</sup> A. Gramsci, *Tre principii, tre ordini*, «La Città futura», 11 febbraio 1917, p. 1 (ora in Id., *La città futura 1917-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 5). Cfr. G. Sorel, *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1979, p. 180.

<sup>127</sup> Abbandonando così ogni interpretazione della storia come *Continuum* e come *direzionalità*, poiché essa espone inevitabilmente (come è stato evidenziato) al rischio di *saturare* l'orizzonte della possibilità; inoltre – come ha

## 17. CONCLUSIONE

Peter Sloterdijk in un importante saggio sostenne la convinzione secondo la quale nel marxismo la «critica» era la conseguenza di «supposizioni ontologiche»<sup>128</sup>: Marx avrebbe metabolizzato l'impianto hegeliano (in cui era centrale il predominio ontologico della categoria di necessità) e avrebbe così accettato l'idea di una «logica storica» e di una «necessità processuale» della *Geschichte*<sup>129</sup>. La proposta che vorrei avanzare è: se si provasse a sostituire tale ontologia con una diversa?

Cercherò di spiegarmi meglio, seppur brevemente. Come sappiamo, per Heidegger l'«ontologia esistenziale» ha di per sé un carattere di *esplicitazione delle possibilità*: l'ontologia non è la presa d'atto di ciò che c'è, ma è la mobilitazione di ciò che è attuale al fine di ricondurre l'attualità alla possibilità. Quando dichiara che bisogna riproporre il *sensu dell'essere* – come chiarisce magistralmente Gaetano Chiurazzi – il filosofo tedesco intende infatti dire che è necessario riproporre quelle possibilità che nella storia sono rimaste inesplicitate<sup>130</sup>:

Comprendere è [...] disarticolare la visione e il suo presupposto ontologico, la presenza, deprezentificare, proprio perché è, non contemplazione, ma progetto, e cioè elevazione del presente al livello delle sue condizioni di possibilità per farne a sua volta l'effettiva condizione di possibilità future, un volgersi sia verso il suo passato sia verso il suo futuro: la definizione di una genesi e la prefigurazione di un avvenire. Il pensiero è critico proprio in quanto comprensione. Si può dire perciò che il rapporto tra ontologia (o filosofia) ed attualità ricalca quello che c'è tra l'essere e l'ente: l'essere è sempre "essere dell'ente", allo stesso modo in cui l'ontologia (o la filosofia) è sempre ontologia dell'attualità, non può partire, cioè, che dall'attualità; ma l'essere non è l'ente, ed è su questo tratto differenziale che insiste l'ontologia dell'inattualità: essa opera rispetto all'attualità lo stesso distacco che nella comprensione della differenza ontologica separa *criticamente* l'essere dall'ente<sup>131</sup>.

acutamente rilevato G. Lukács – questa storia «ad esito prefissato» è in realtà una *non storia*, una storia spogliata della sua forma storica.

<sup>128</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, cit., p. 225.

<sup>129</sup> Marx effettuò una «traduzione nell'ambito dei fatti storici di quella necessità, di quel legame essenziale, che Hegel aveva teorizzato nell'ambito concettuale e ideale» [M. Dal Pra, *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'Introduzione alla critica dell'economia politica*, Laterza, Roma-Bari 1965, pp. 263 ss.]. Scrive infatti Hegel a proposito del concetto di "possibilità" (*Möglichkeit*): «Quello che è necessario, non può essere altrimenti; bensì può essere altrimenti quello che è, in generale, possibile; poiché la possibilità è l'essere in sé che è soltanto esser posto e quindi essenzialmente esser altro. La possibilità formale è questa identità come un passare in un assolutamente altro; la possibilità reale invece, avendo in lei l'altro momento, cioè la realtà, è essa stessa già la necessità. Quindi quello che è realmente possibile non può più essere altrimenti; poste queste condizioni e circostanze, non ne può seguir altro. La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente. Quest'ultima è un'identità la quale, non che divenire, è già presupposta e sta a fondamento» [G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., II, p. 619].

<sup>130</sup> Ciò – come è facile intuire – è connesso alla visione heideggeriana della verità come *aletheia*, ovvero come non-nascondimento (che presuppone ci sia qualcosa che è rimasto nascosto, da intendere però non come qualcosa di sostanziale, quanto come una possibilità che non si è realizzata e che si sarebbe potuta realizzare). Significative sono a questo proposito le pagine che Heidegger dedica a tale concetto in *Essere e tempo*, in particolare i §§ 72-77 del capitolo V, intitolato «Temporalità e storicità».

<sup>131</sup> G. Chiurazzi, *Ontologia dell'inattualità, «Kainos»*, 10, 2010.

Tale impostazione affida dunque al pensiero precisamente il compito di *comprendere* (vale a dire di pensare quel che *non è presente*) cogliendo negli eventi quella dimensione di “virtualità” che invita alla loro trasformazione; per comprendere, difatti, il pensiero «deve cercare il proprio criterio di legittimità, non nell’attualità, ma nella possibilità»<sup>132</sup>:

La comprensione che l’ente *non è l’essere* fa sì che la verità dell’essere non si risolve mai e non coincida mai del tutto con la verità dell’ente, comportando la sua storicizzazione. [...] La differenza ontologica non è una differenza *reale*, perché non costituisce una differenza predicativa che distinguerebbe due oggetti diversi, non è cioè una differenza tra due *res*. Per quanto non reale, nel senso della *Realität*, essa è tuttavia effettuale, *wirklich*: fa differenza, produce una trasformazione, al modo in cui Heidegger, nel corso del 1921 dedicato alla *Fenomenologia dell’esperienza religiosa*, parla della *conversione* del cristiano: «qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano 2003, p. 161) [...]. *Vera esperienza* è infatti quella che «modifica effettivamente colui che la fa», è cioè portatrice di una diversa *comprensione*, tale da modificare lui e l’intero suo mondo [...]. *Vera esperienza* non è quella che conferma l’esperienza vera, ma anzi quella che la falsifica: quella che, negando la sua definitività, si apre verso nuove possibilità. È l’esperienza libera per ulteriori esperienze e ulteriori trasformazioni. [...] La verità *trasforma* perché, innanzitutto, consiste nella comprensione della fondamentale trasformabilità del reale<sup>133</sup>.

Si tratta dunque di pensare – sulla base di questa distinzione – una concezione di “realità” che possa condurre a una diversa nozione di storicità; come evidenzia Chiurazzi, è in questo senso che andrebbe interpretata la frase di Heidegger secondo cui «La temporalità della storicità autentica [...] in quanto attimo ripetente-anticipante, è una *depresentificazione* (*Entgegenwärtigung*) dell’oggi e una disabitudine alla quotidianità del Si»<sup>134</sup>, una «separazione dolorosa dalla pubblicità deietiva dell’oggi»<sup>135</sup>, *depresentificazione* che porta a comprendere la storia come «il “ritorno” del possibile»<sup>136</sup>.

Il tentativo che nei miei prossimi studi vorrei pertanto intraprendere è – anche attraverso l’analisi della blochiana «ontologia del non-essere-ancora» – quello di sostituire alla prospettiva dell’“essere-secondo-necessità” (che sta alle spalle dell’ontologia storica hegel-marxiana) la concezione dell’“essente-secondo-possibilità” (*dynamei on*). La categoria di

<sup>132</sup> «L’idea di attualità che vi è in gioco implica una complessa definizione della storicità, in cui passato, presente e futuro si compongono in maniera non lineare né reciprocamente escludente [...]. Pensare l’attualità vuol dire allora pensare il presente in relazione a quel che non è, ovvero al passato e al futuro (potremmo dire all’inattuale), nella sua differenza, e cioè nella sua apertura al possibile che non è stato o che sarà. Si tratta di una *comprensione* del presente che ne indebolisce la cogenza impositiva a favore di una sua storicizzazione, e quindi di una sua possibile trasformazione. È in questo senso – come comprensione e non come presentificazione – che il pensiero può essere trasformante. Nell’accezione che Heidegger conferisce a questo concetto, la comprensione è infatti intrinsecamente progetto, che si fa concreto e trasformativo nel momento in cui si articola in espressioni o pratiche effettive» [G. Chiurazzi, *Introduzione a Id. (a cura di), Pensare l’attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 3].

<sup>133</sup> *Ivi*, 102-103.

<sup>134</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1986, p. 560.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 566.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 560.

«possibilità potenziale oggettiva» non può in alcun modo essere scientificamente “prevista”, ma allo stesso tempo una storia processualmente concepita come *dynamei on* potrebbe fornire quel grado di prevedibilità che Gramsci riteneva indispensabile per spingere gli uomini ad agire nella storia.

Quanto poi alla *Lebensführung*<sup>137</sup> individuale e sociale, essa consisterà nel non desistere dal perseguire i propri ideali e i propri fini (moralì, politici, ecc.), pur essendo accompagnati dalla consapevolezza che essi non sono garantiti da nulla di assoluto o di oggettivo, ma soltanto affidati – *fichtianamente* – al nostro impegno.

<sup>137</sup> Termine tedesco che potremmo tradurre con «condotta di vita».