

Gli errori di Marx di Rino Genovese e Le due possibili teorie della soggettività in Marx di Roberto Finelli

Questo testo è un estratto della relazione che verrà presentata mercoledì 28 novembre 2018 nell'aula delle lauree di Scienze Politiche dell'Università Sapienza di Roma nell'ambito del convegno [Marx e la critica del presente](#).

Gli errori di Marx di Rino Genovese

Gli errori di Marx hanno senso solo all'interno del marxismo. Ma sappiamo che lo stesso Marx aveva detto: "Io non sono marxista". Dunque, rompicapi come la tesi dell'impoverimento crescente secondo cui il salario medio dell'operaio non avrebbe fatto che diminuire, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, la contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione, o, più in generale, la teoria della crisi capitalistica come momento catastrofico topico, sono da considerarsi alla stregua di ferrivecchi. Se non si è marxisti, e quindi non si ritiene che quella di Marx sia una scienza che debba avere un carattere predittivo, gli errori di Marx non esistono più. Oppure ce n'è uno soltanto: avere presentato la sua critica dell'economia politica come una scienza sul modello delle scienze naturali, mentre a una teoria sociale critica non si richiede di formulare previsioni ma di aprire *spazi di visibilità* sul presente storico, cioè sul *proprio* presente. E questo Marx seppe farlo in maniera incomparabile. Resta allora il valore di una posizione teorica che tuttavia s'inserisce, pur con una sua notevole complessità e specificità, nella linea del

socialismo utopico, da lui criticato come utopistico in senso deteriore, astratto, perfino reazionario, ma in realtà l'unico pensiero del socialismo che sia mai esistito.

Del resto nel caso della filosofia in genere, e delle teorie sociali in particolare, sarebbe un errore parlare semplicemente di "errori". Che cosa si sforzano di pensare, che cosa mettono in luce queste teorie? Ecco la domanda che bisogna porsi. Quale dunque l'impensato che Marx ha cercato di pensare? La risposta, per dirla in modo molto rapido, è la seguente: ha cercato di pensare lo sbocco utopico – il salto dalla "preistoria" alla "storia" – come il risultato pressoché necessario di qualcosa che il capitalismo genera da sé, dal proprio interno: cioè come il risultato della lotta di classe proletaria, che per lui è qualcosa di oggettivo, di obiettivamente endemico, radicato nel contrasto d'interessi dato dalla compravendita della forza-lavoro, ma che può svilupparsi fino al rovesciamento dell'ordine capitalistico.

In questa concezione della lotta di classe è contenuta una *critica della politica*. La politica, in un certo senso, è sempre "dall'alto", soltanto la lotta di classe proletaria può farne saltare il carattere separato dal resto della società. Qui, come altrove, Marx si trova a essere anticipatamente un critico di quella differenziazione funzionale tipicamente moderna teorizzata dalla maggior parte dei sociologi a lui successivi. L'idea che ciascun ambito funzionale – la politica, l'economia, la religione, ecc. – abbia nella modernità il suo posto assegnato come un compartimento specialistico, non potrebbe conciliarsi con una critica sociale che vede l'economia farla da padrone invadendo tutte le sfere della vita, o che, illuministicamente, punterebbe alla dissoluzione della religione in quanto inganno perpetrato ai danni delle masse.

Marx, per usare un'espressione che potrebbe apparire troppo tecnica, è un *de-differenziatore* o, si potrebbe dire, un *ibridatore* delle sfere sociali a partire dalla lotta di

classe, che lui vede come un acido capace di sciogliere l'*impasse* in cui si è cacciata, dopo le speranze indotte dalla Rivoluzione francese, la società "borghese" con le sue istituzioni bloccate. In altre parole, un rivoluzionamento ulteriore, aperto allo sbocco utopico, consisterebbe in una ridistribuzione generale delle carte che, con il porre fine allo sfruttamento e all'oppressione, vedrebbe profilarsi una nuova organizzazione sociale in cui la politica, come del resto l'economia, tenderebbe a essere riassorbita nel tutto.

Con il senno del poi, possiamo sia riconoscere come la proposta utopica marxiana abbia ai suoi tempi contribuito fortemente allo sviluppo di qualcosa di molto concreto come il movimento operaio, sia come oggi essa possa essere ripresa in quanto indicazione di una de-differenziazione di segno contrario rispetto a quella che abbiamo sotto gli occhi, nell'epoca di un'economia sempre più astratta e finanziarizzata e di un depotenziamento dello spazio della politica. Infatti, o c'è il conflitto sociale dispiegato (come potremmo chiamare, in un'accezione più ampia, la marxiana lotta di classe dopo il tramonto del "proletariato rivoluzionario"), che rimodella i soggetti confliggenti nel corso stesso del conflitto, o c'è la perpetuazione dell'*impasse* dell'Occidente moderno in cui è implicito un suo lento ma inesorabile declino. È questa la drammatica alternativa che il Novecento ci ha lasciato in eredità. Il che poi significa: come riattivare l'utopia senza la presunta scienza marxiana? Come riaprire la prospettiva di un socialismo possibile dopo gli orrori e il fallimento di quello realizzato?

Le due possibili teorie della soggettività in Marx di Roberto Finelli

Questo testo è un estratto della relazione che verrà presentata martedì 27 novembre 2018 al Goethe-Institut di Roma

nell'ambito del convegno [Marx e la critica del presente.](#)

Questo nostro convegno cade ultimo o tra gli ultimi alla fine delle celebrazioni di quest'anno, bicentenario della nascita di Karl Marx nel 1818. E questo duplice atto conclusivo ci consente, proprio perché scadenza finale, di accedere a una salutare cerimonia degli addii. Una cerimonia, cioè, che consenta di affrancare il nostro vivere e pensare da quei luoghi più estenuati ed esauriti, quanto a portata di senso, dell'opera di Marx, riproposti acriticamente nel corso di un secolo da molti marxismi, che continuano a costituire, particolarmente ora, gli impedimenti maggiori a un'etica e a una politica della trasformazione del nostro presente.

Una cerimonia degli addii va celebrata innanzitutto per la dipartita, cui non si può ormai non essere obbligati, dalla sesta tesi di Marx su Feuerbach, la quale com'è ben noto celebra: l'essenza dell'essere umano consiste nell'insieme dei rapporti sociali.

Tale visione *relazionale*, per la quale la natura e la vita dell'essere umano si spiegano tutte secondo la società e la storia, è impostata sulla dipendenza da un'alterità esterna, singola o molteplice che sia, la cui univocità di *dimensione solo orizzontale* è stata messa profondamente in discussione già nell'Ottocento da tutti i pensatori e i valorizzatori dell'*esistenziale*, da Kierkegaard a Nietzsche, ma soprattutto all'inizio del Novecento dalla psicoanalisi freudiana e dalla scoperta di un'altra imprescindibile dimensione relazionale dell'umano, che è quella *verticale*, costituita dal fondo biologico ed emozionale di ciascuno e dalla connessione o sconnessione, dalla relazione o scissione, parimenti strutturale per ciascuno di noi, tra mente e corpo, tra *logos* e *pathos*, ossia tra coscienza e alterità interna.

Eppure c'è un luogo fondamentale della produzione teorica del Marx maturo, del Marx dei *Grundrisse*, in cui il Moro, muovendo proprio dalla sua scarsa sollecitudine riguardo ai temi

dell'individuazione, ha mostrato di avere e usare una concezione della soggettività, non come *presupposta*, ma come "posta" e prodotta da altri luoghi e da altri fondamenti. Esattamente quando fa nascere dagli atti e dalle relazioni dello scambio e della circolazione delle merci nel mercato moderno i valori costitutivi della libertà e dell'autonomia dei singoli, come quello della loro eguaglianza quanto a persone giuridiche e a diritto di proprietà. Vale a dire quando mostra che nella modernità tutta una sfera di relazioni sociali appare come indispensabilmente costituita dai valori e dal corpo giuridico del liberalismo e che proprio questa sfera dell'apparenza è indispensabile per coprire e occultare il corpo più profondo della società capitalistica moderna, quale, all'opposto, caratterizzato e istituito su relazioni di diseguaglianza e di sfruttamento. Quando cioè Marx mette a tema il moderno come strutturato necessariamente secondo una *dialettica di essenza e parvenza*, dove *parvenza*, nel senso più propriamente hegeliano, non è *apparenza*, ossia ciò che non esiste nella realtà e che viene travisato e pensato per errore dalla mente di un individuo, bensì è il *superficializzarsi* della realtà medesima, ossia paradossalmente è la realtà stessa che attraverso un particolare dispositivo occulta e deforma sé medesima, facendo comparire alla sua superficie esattamente il contrario della sua natura e delle sue funzioni più profonde e determinanti quanto a costruzione di realtà.

Oggi questo *superficializzarsi della realtà* e della vita sociale, causato dal vero soggetto della modernità che è l'accumulazione capitalistica di ricchezza astratta, è giunto nel cuore dell'esistenza personale con l'imperativo di farsi ciascuno imprenditore capitalistico di sé medesimo: col ridurre la vita cioè a un calcolo continuo di costi e benefici all'interno di un mercato del lavoro che non offre alcuna continuità e sicurezza e che innalza a vero contenuto del lavoro la ricerca e l'addestramento perenne verso occupazioni nuove e più durature. A patto, comunque, anche una volta entrati in un lavoro più stabile, di acquisire competenze,

pratiche e *performances* di lavoro, i cui codici sono predeterminati e predefiniti da altri – sempre più da programmi e intelligenze artificiali – e astratti in ogni modo dalla partecipazione e realizzazione emozionale più profonda del singolo.

Il *superficializzarsi della realtà*, a muovere dallo svuotamento del concreto indotto dal capitale come diffusore sociale di astrazione, produce oggi paradossalmente *il farsi astratto dell'essere umano in sé medesimo*, con una scissione radicale tra mondo del *sentire* e mondo dell'*agire*. Produce cioè lo sfruttamento come autosfruttamento, come sfruttamento di sé medesimi, in cui la parte calcolante-comunicativa-prestazionale della propria mente domina asimmetricamente, con un autoconvincimento feroce, la parte corporea-affettiva.

Solo un'effettiva integrazione di una psicoanalisi della corporeità, lontana dall'exasperazione linguistica e cerebralistica del lacanismo, potrà dunque contribuire, io credo, a riavviare oggi una nuova antropologia e una nuova etica e politica dell'emancipazione.

(Pubblicati in Alfabeta2, il [25 novembre 2018](#))