

FERRARIS, DE MONTICELLI E LA CRISI DELLA SINISTRA

di Franco Di Giorgi

La «razionalità ambivalente del progresso (...) soddisfa nel mentre esercita il suo potere repressivo, e reprime nel mentre soddisfa» (H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, p. 130).

1. – Per uscire dalla crisi in cui oggi si ritrova, la sinistra, secondo Maurizio Ferraris, non dovrebbe più tanto occuparsi della «socializzazione del plusvalore del capitale industriale» – questo compito, secondo l'ontologista torinese, *essa lo avrebbe già pienamente assolto nel ventesimo secolo* –, quanto piuttosto impegnarsi a socializzare il «plusvalore del capitale documediale», ossia quello cui mettono capo i Big Data, vale a dire quelli che rilasciamo (consapevolmente o no) ogni volta che ci colleghiamo al web o usiamo lo smartphone (cfr. *il manifesto* 19/4). Non si pensi però che la differenza “industriale-documediale” corrisponda al rapporto “materiale-immateriale”, perché l'epoca della documerialità – ossia l'epoca «che ha reso possibile la postverità» e in cui la documerialità consiste nell'«unione tra la forza normativa dei documenti e la pervasività dei media nell'epoca del web» – non è affatto “liquida” come supponeva Bauman, ma «è al contrario», scrive il filosofo nel suo ultimo saggio, «l'epoca più granitica della storia, anche quando il granito prende la forma, apparentemente più lieve, del silicio» (*Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 13, 100).

Né d'altronde tale differenza epocale (produzione industriale-produzione documediale) si potrebbe far corrispondere al rapporto “reale-virtuale”, giacché il “virtuale”, da questa prospettiva ontologica “neorealista”, ha acquisito pienamente il valore di “reale” e quindi, in stretto senso hegeliano, anche di razionale. Con la proposta di un neorealismo filosofico, pertanto, lo studioso non intende affatto prendere le distanze dal materialismo *tout court*: intende solo prendere congedo dal materialismo industriale e tentare di comprendere il nuovo realismo documediale, che ha il suo *ontos on*, la sua *cosa in sé*, il nocciolo duro e inemendabile nel silicio. Con la sua proposta neo-modernista e post-industriale egli vuole dunque contrapporre la sua ontologia realista e documediale all'ontologia irrealista ed ermeneutica che caratterizzava il postmodernismo nell'era ancora industriale. Cerca insomma di confutare, ribaltare e modificare l'assioma nietzscheano “non ci sono fatti ma solo interpretazioni” con “non ci sono interpretazioni ma solo fatti”.

Una tale proposta critica viene inoltre avanzata sulla base di una semplice percezione, secondo cui i lavoratori, intesi come produttori industriali «sono una minoranza in via di estinzione», così come lo sono la fabbrica e il lavoro inteso come attività produttiva industriale. Si tratterebbe tuttavia di vedere fino a che punto tale constatazione sia attendibile, giacché lo studioso riporta solo tre esempi di lavoratori manuali: i rider, i raccoglitori di pomodori e i magazzinieri di Amazon; i quali, s'affretta a concludere, svolgono un lavoro che ben presto verrà svolto dai droni. D'altro canto, secondo certi guru creativi della comunicazione come Mooly Eden, anche l'istruzione già oggi sembra essere rimasta al Medioevo a fronte delle ignote *new frontiers* che le nuove tecnologie spalancano per il futuro (*La Stampa* 17/7).

Ma se, appunto, ci atteniamo alla realtà dei fatti, ai fatti nudi e crudi, se guardiamo cioè all'oggi del nostro Paese, ci accorgiamo che – almeno, secondo il parere di alcuni studiosi – la sinistra è in crisi proprio perché è stata troppo attenta alla realtà documediale, perché ha trascurato la realtà industriale, è stata troppo incline alla finanziarizzazione del lavoro e non al lavoro in cerca di solidi finanziamenti. Se proviamo ancora a calarci nelle “tiepide” acque di quella cruda realtà, ci

avvediamo con sorpresa che i lavoratori esistono ancora, e come! Così come esistono le industrie. Il faticoso lavoro dei sindacati è quello di attestarne l'esistenza appellandosi a uno Statuto che la sinistra *cool* e digitalizzata (la sinistra del modello blairiano) si è premurata irresponsabilmente di archiviare, proprio per sostenere quella digitalizzazione e quella finanziarizzazione. A creare disoccupazione e a determinare la chiusura delle fabbriche non è poi soltanto la digitalizzazione documediale e l'automazione in generale, ma anche, come si vede ogni giorno che passa, la più rude e selvaggia delocalizzazione (si pensi solo, fra gli ultimi casi, alla *Pernigotti* di Novi Ligure). A partire dagli anni '90, proprio con le politiche ispirate alla *deregulation*, il concetto di operaio e l'idea stessa di fabbrica sono stati brutalmente raschiati non solo dal vocabolario della destra, ma anche sorprendentemente in quello della sinistra. E questa sistematica abrasione ha finito con il creare quel terreno comune, traballante e insidioso, in cui cominciò a dissolversi ogni differenza tra destra e sinistra. Dopo l'89 (con crollo del muro di Berlino) e il 1991 (con la svolta della Bolognina), il saggio di Bobbio su *Destra e sinistra*, che è del 1994, scorgeva ancora nel valore dell'*eguaglianza* la «stella polare» della sinistra. Ma intanto durante il faccia a faccia tra Prodi e Berlusconi in occasione delle elezioni politiche del 2006 si erano potute vedere in tutta la disarmante evidenza (specie nel candidato del centro-sinistra) gli effetti deleteri di quella abrasione concettuale. Ora, mentre per Ferraris, come si è detto, la sinistra nel ventesimo secolo ha già assolto con successo i suoi compiti, per Bobbio, essa, specie sul fronte dell'*eguaglianza*, «non solo non ha compiuto il proprio cammino ma lo ha appena iniziato» (*Destra e sinistra*, Donzelli 1994, p. 86). E ciò, alla luce delle attuali problematiche sociali e migratorie, non può che essere vero. Così come non può che risultare vero anche alla luce dell'idea di Ricoeur, secondo cui occorre compiere l'incompiuto della storia, facendo non storia, ma *la* storia, idea che ha sviluppato in un intervento del 1994 (*L'Europa e la sua memoria*) e che rielaborerà successivamente anche in un più ampio saggio, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, del 1998.

Ci sembra di capire, insomma, da quanto scrive Ferraris, che se la sinistra vuole recuperare il consenso perduto in questi anni, anche nelle regioni cosiddette «rosse» a favore della Lega, dovrebbe smettere di criticare l'alienazione sociale (che, per quanto detto, non avrebbe più ragion d'essere) e farsi apertamente, ossia realisticamente sostenitrice del più cieco *consumismo*. Un consenso che la politica neoliberista ha spostato a destra e del quale si tratta, appunto, di comprendere bene le cause di siffatto spostamento, tra le quali compare certamente quella relativa all'allontanamento della sinistra dal suo terreno naturale, cioè dai lavoratori, dal lavoro umano e materiale. Giacché ciò che, nonostante tutto, deve continuare a contraddistinguere la sinistra è la tutela del lavoro e dei lavoratori soprattutto in epoche di profonde trasformazioni dell'attività produttiva, mentre tipico della destra è mettere da parte quella tutela al fine di una sempre maggiore e accelerata produzione, e ciò al punto di poter fare a meno anche della componente umana del lavoro, con tutto quello che ne consegue sul piano sociale, della disuguaglianza sociale e della disparità dei diritti. Nella delocalizzazione industriale, infatti, ai proprietari d'azienda non interessano affatto i dipendenti né tanto meno il mantenimento degli stipendi del personale, ma solo la commercializzazione dei prodotti attraverso la terziarizzazione della produzione.

Una volta riconquistato il consenso perduto e con esso quindi anche il potere, la sinistra, si arguisce dal discorso di Ferraris, dovrebbe impegnarsi a fare dei provvedimenti legislativi che abbiano come obiettivo principale la socializzazione dei Big Data e soprattutto (ecco la chiave di volta dell'idea del filosofo) la tassazione delle grandi compagnie di raccolta dei dati. La cui conservazione o registrazione consentirebbe di poter accumulare un capitale e un nuovo plusvalore, tassando il quale si potrebbe essere in grado di finanziare il welfare del XXI secolo o di coprire, almeno in parte, il costo delle manovre finanziarie. Ecco, dunque, l'intuizione di fondo di Ferraris per un «welfare digitale», sostenibile, ad esempio, con i 250 milioni di euro che l'Ue chiede ad Amazon non tanto e non solo per i prodotti venduti al dettaglio sulla propria piattaforma, quanto per i *market place*, ossia per i rivenditori terzi che utilizzano tale piattaforma. Fermo restando, ovviamente, il principio del *no taxation without representation*. Il quale riprodurrebbe quel noioso conflitto di interesse che se da un lato getta qualche ombra su quell'intuizione, dall'altra più che il

nuovo mondo della distopia di Huxley prefigurerebbe la vecchia realtà orwelliana di *1984* e della sua “logica illogica”. Insomma, sembra di capire che ben lungi dall’essere un pericolo, l’accumulo dei dati del web sia invece una nuova risorsa a cui l’umanità non può rinunciare e da cui non può prescindere, almeno per il nuovo millennio.

Ma, di nuovo, come deve fare la sinistra per riguadagnare il consenso? Ripetiamo la domanda perché è un po’ questo il problema centrale di cui gli studiosi oggi si occupano, sia dopo l’ultima tornata elettorale, sia soprattutto in vista di quella che (in Italia) si preannuncia come al solito con un certo anticipo. La sinistra dovrebbe, secondo Ferraris, prendere coscienza del mutamento dei tempi in atto, cioè della rivoluzione digitale o documediale e lasciarsi una buona volta alle spalle questioni stantie come l’alienazione del proletariato e la lotta per la salvaguardia dei lavoratori e dei posti di lavoro. Anche perché, appunto, come si è accennato, già nel presente e ancora di più nel futuro, le categorie di lavoro e di lavoratore, intese nel modo tradizionale, cioè come elementi della produzione industriale, sono destinate all’estinzione. E se nel frattempo – ma è sempre questione di fra-t-tempo, anche per quanto riguarda l’attesa del superuomo nicciano – l’automazione produce disoccupazione, ossia come dice lo storico Harari, una massa incalcolabile di esseri umani condannata all’«irrilevanza» (Yuval Noah Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani 2018, lez. 1, 20), niente paura, dice Ferraris: ai disoccupati, al contrario di quanto teme lo storico israeliano, non verrà mai in mente di fare una rivoluzione socialista o comunista nella rivoluzione digital-documediale, non solo perché non hanno la minima coscienza, la minima percezione di essere il nemico mortale che il capitalismo nutre nel proprio seno, quella lama tagliente e luminosa che, facendo leva sulle contraddizioni del sistema capitalistico, potrebbe lacerarne il cuore, ma anche perché, puntualizza il filosofo, in fondo lo stesso Marx auspicava «la realizzazione del comunismo attraverso il capitalismo» (*la Repubblica*, 24 giugno 2019). Il che è dialetticamente vero. Ma vero è pure il fatto (e Ferraris lo sa bene) che a un tale auspicio si era ispirato anche Jean-François Lyotard (almeno il primo Lyotard, quello di *Dérive à partir de Marx et Freud* e *Des dispositifs pulsionnel* – si fa cenno a certo «capitalisme énergumène» – e di *Economie libidinale* (i primi due del 1973, il terzo del 1974), il filosofo postmoderno a cui lo stesso Ferraris, nel suo saggio sulla *Postverità*, non manca di rivolgere le sue critiche, in quanto il francese era un rappresentante di quel postmodernismo che ha sposato non il realismo ma l’irrealismo proprio dell’ermeneutica nicciano-heideggeriana. Peraltro, il filosofo italiano non lesina nemmeno le sue simpatiche critiche anche a Marcuse e al suo concetto di “immaginazione a potere”, sebbene la nozione di «otium creativo» del torinese, come possibilità data dall’automazione all’intera umanità, sia una ripresa di quel concetto di «gioco» che il “francofortese” riprendeva da Schiller e da altri autori.

Sulla scorta delle teorie freudiane e sulla schilleriana *Educazione estetica dell’uomo* in particolare, in *Eros e civiltà* (Einaudi 1955) Marcuse discute infatti le idee di liberazione dal principio di prestazione e di “rifiuto del lavoro”, la concezione dell’immaginazione al potere e in generale dell’esistenza come “gioco”, idee che, com’è noto, saranno alla base del ’68. D’altronde, per certi aspetti, non si può dar torto nemmeno a Mario Perniola quando (non solo provocatoriamente) sosteneva che in fondo il berlusconismo ha rappresentato (e ancora purtroppo rappresenta) la realizzazione di alcune idee marcusiane che erano state assimilate dalla contestazione giovanile del ’68. Al di là di ciò, proprio sulla base del saggio di Marcuse, si può comunque affermare che l’eredità del ’68, dal punto di vista ideologico o della teoria delle idee, è fondamentalmente riconducibile a due prospettive filosofiche generali, corrispondenti ai due principi teorizzati dalla metapsicologia freudiana: il principio di piacere (o di irrealità) e il principio di realtà (di cui il principio di prestazione, dice Marcuse, è «la forma storica prevalente» (p. 80). Il primo, legandosi in qualche modo alla Nietzsche-Renaissance e in particolare all’elemento dionisiaco, si è incarnato, anche attraverso una certa critica marxista, nel postmodernismo (ad esempio in quello lyotardiano e deleuziano) e nel “pensiero debole” di Vattimo (sostanziato dall’ermeneutica e dall’ontologia heideggeriana). Il secondo principio, condividendo il pensiero analitico anglosassone e le analisi del materialismo marxista, si è incarnato nel razionalismo di

Habermas e da ultimo, sotto la pesante influenza dello sviluppo delle nuove tecnologie, nell'ontologia neorealista di Ferraris e nella semiologia di Eco.

Questo quadro sintetico può essere utile quanto meno per capire che anche il neorealismo di Ferraris non è solo e semplicemente un prodotto di quella divaricazione ideologica del '68, ma, sebbene ne critichi alcune idee portanti (come quella, appunto, dell'immaginazione al potere), è anche al tempo stesso una ripresa della filosofia di Marcuse. Da essa riprende, ad esempio, il concetto di «civiltà matura», intesa come condizione nella quale «tutti i bisogni fondamentali possono soddisfarsi con un dispendio minimo di energia fisica e psichica e in un tempo minimo» (p. 212). Si tratta di una delle ragioni che Ferraris adduce per giustificare e quindi per accettare gli effetti sociali generati dalle nuove tecnologie, grazie alle quali, dice, si riduce enormemente il tempo di lavoro per i «lavoratori», consentendo loro maggior tempo per pensare a se stessi. Inoltre, a proposito del '68 e dell'attuazione dei concetti marcusiani nella versione berlusconiana, come pure a proposito della sua critica all'ermeneutica postmoderna e postmodernista, certo Ferraris è un ontologista, ma, in conseguenza di ciò, se egli fosse uno studioso di filosofia morale non perderebbe certo l'occasione per criticare anche certo niccianesimo ispirato alla trasvalutazione di tutti i valori morali che stanno alla base della civiltà occidentale.

Come si è detto, Ferraris si definisce *neo-realista*. Eppure, sebbene il suo saggio citato si sviluppi secondo uno schema evolutivo triadico di stampo kantiano ed hegeliano (capitale-medialità-documedialità), sembra che della realtà egli non colga che le novità sovrastrutturali, mentre di essa gli sfugge la struttura permanente e quindi sostanziale, ossia la dimensione storica a cui rimanda naturalmente la questione dell'irrelevanza sollevata da Harari. Bauman parlava persino di «vite di scarto», di un'umanità rifiutata, di uomo-rifiuto. Gli sfugge cioè il fatto che nonostante le diverse rivoluzioni avvenute nella storia della tecnica, gli schiavi (cui egli fa cenno nel suo articolo su *Repubblica*), pur mutando situazione, purtroppo permangono. Lo ricordava ancora Marcuse ne *L'uomo a una dimensione*, che reca come sottotitolo *L'ideologia della società industriale avanzata*. «Nella realtà sociale», scrive qui il filosofo, «nonostante tutti i mutamenti, il dominio dell'uomo sull'uomo rimane il *continuum* storico che congiunge la Ragione pretecnologica a quella tecnologica» (Einaudi, 1967, p. 158) e da questa, potremmo aggiungere oggi, alle nuove tecnologie che sono alla base della rivoluzione documediale. È di questo problema, tanto reale quanto fondamentale, che il filosofo, anche inteso come *théoros*, dovrebbe interessarsi. È con questo nocciolo duro che dovrebbe confrontarsi. E ciò in ragione almeno del fatto che Dio stesso nel *Deuteronomio* confessa che i poveri non mancheranno mai sulla terra (15, 11).

Nel futuro documediale e automatizzato immaginato da Ferraris, nel quale, pur restando i campi e le officine (altrimenti non ci sarebbero più né grano né verdura, né automobili né treni, né navi da crociera, aerei o shuttle), non vi saranno più dunque nemmeno agricoltori e meccanici, ma vi sarà invece – ecco l'ideale «provocatorio» intravisto da Ferraris – una massa sterminata di consumatori, concepiti e venuti al mondo al solo scopo di «favorire il consumo»; una massa indistinta di esseri umani, prona e pronta a rinfoltire le file della sinistra. A una tale «indistinzione» sarà logicamente ridotto il valore dell'eguaglianza, «stella polare» della sinistra. La quale, appunto, una volta riconquistato il potere, si affretterà a fare delle leggi utili ad agevolare e a realizzare il proprio ideale, cioè il *consumismo*. Dopo l'*homo faber* e l'*homo ludens*, ora dunque anche l'*homo consumens*. Non inteso però in senso negativo (come in Bauman), ma in senso positivo. Anche in questo caso non si può non scorgere una certa vicinanza di Ferraris (critico del postmodernismo) al capitalismo energumeno lyotardiano, in quanto capace di rivelare e di realizzare paradossalmente l'essenza umana. Sembra di capire infatti che proprio dalla prospettiva di una siffatta ontologia neorealista, proprio in quest'epoca automatizzata della *postverità* e del capitalismo energumeno, in cui evapora ogni riferimento etico, storico ed esistenziale, Ferraris, come Lyotard, colga un'occasione per la rivelazione dell'essenza dell'umano. Grazie al consumismo, dunque, l'umanità non sarà più alienata, ma sarà finalmente liberata non solo dal peso del lavoro, ma anche dal dovere di realizzare se stessa attraverso i singoli individui. Anche perché, dice Ferraris, nell'epoca del «postruismo», ossia nel mondo sociale della *postverità* e della documediale, il *se stesso*, questo

rimasuglio di autenticità heideggeriana, questo essere in sé della soggettività pura, non esiste, non può esistere: non già solo, come si crede, perché sarà manipolato e alterato dalla perversione del capitale, ma perché non può semplicemente esistere qualcosa di separato dalla tecnica propria della società «documediale», ossia da un medium tecnologico capace di interfacciare l'elemento ontologico (l'essere) con l'elemento epistemologico (il sapere). È grazie a un siffatto interfacciamento, a questa nuova *adaequatio rei et intellectus*, che viene fuori pragmaticamente la verità, valutata o falsificata attraverso gli effetti pratici. Non solo. La condizione di disoccupato, ad esempio, non sarà, non potrà e non dovrà essere più motivo di malcontento o di depressione, ma motivo di vanto se non addirittura di merito e perfino segno di benessere. E anche in quest'ultimo aspetto, cosa si può cogliere se non il già ricordato principio sessantottesco del "rifiuto del lavoro"? In questa utopia neorealista, chiaramente distopica, che presuppone addirittura la cancellazione dell'anatema yahwehico gettato sui progenitori a causa del loro peccato, gli uomini in definitiva non dovranno più faticare per vivere e, come i "vitelloni" del neorealismo felliniano, si potranno guadagnare il pane consumando un prodotto a basso costo, grazie al reddito minimo che l'amministrazione di una sinistra "pensosa" garantirà loro quotidianamente. La dimensione etica evaporerà da sola, come la categoria del lavoro e dei lavoratori. E con essa anche la *libertà*, perché l'uomo in quel sistema non sarà più schiavo: la sinistra consumista avrà definitivamente abolito la schiavitù. Avrà realizzato il *gan 'èden*, il giardino dell'eden, con tanti alberi rigogliosi pieni di frutti deliziosi da raccogliere liberamente, cioè senza nessuna preclusione divina. Le macchine lavoreranno la terra al posto degli uomini e questi potranno finalmente spassarsela in paese in compagnia di belle donne, anch'esse, naturalmente, a spasso. Ebbene, non è forse questa la *felicità*? E pensare che alcuni poeti ombrosi e ingenui continuavano a dire che essa era solo un'idea asintoticamente raggiungibile. In tal modo, grazie al consumismo, ossia al valore fondante della nuova sinistra neorealista, dopo aver raggiunto la felicità si potrà dire che il comunismo si sarà realizzato attraverso il capitalismo. Un po' come succede già adesso in Cina: una nuova potenza economica che certo non demonizza le intuizioni della Silicon Valley e non disdegna i colossi del web, sebbene se ne infischi altamente dei diritti umani e dell'ambiente. E poi tutti, «*élite* e popolo» saranno uguali di fronte alla nuova civiltà dei consumi e alla legge dettata dal consumismo, il quale, da questo punto di vista, fa sorprendentemente rima con comunismo. Certo, in quanto ontologista, Ferraris, come si è accennato, si occupa solo dell'*ontos on*, dell'essere che è, cioè della realtà o della struttura ontologica fondamentale dei *ta onta*, delle cose, una struttura che, analizzata dalla prospettiva documediale, rivela il suo primo addentellato con l'economia. E in questo senso si potrebbe inferire, come attestano i suoi articoli citati, che egli rispetti l'analisi marxiana, poiché le dimensioni dell'estetica, dell'etica e della stessa politica gli appaiono come delle semplici sovrastrutture. Egli lo ribadirà in un altro articolo apparso ancora sul *manifesto* (3/5), scritto per controbattere le gentili accuse che la collega Roberta De Monticelli gli ha intanto rivolto, nel quale afferma che «occuparsi del reale è l'unico modo per tutelare i diritti».

Per rispondere alla «intelligente provocazione» di Ferraris, la De Monticelli scrive infatti a sua volta un articolo, sempre sul *manifesto* (30/4), con il titolo «*La sinistra finalmente spensierata*». Nel quale subito si nota che la filosofa (come una nuova reincarnazione della servetta trace) tiene i piedi più saldamente a terra del suo collega, nel senso che è più "realista" del filosofo neorealista. Non solo perché elenca i diversi ambiti in cui la sinistra avrebbe fallito, determinando così la propria crisi (a partire dalla scuola e dalla ricerca, dall'ambiente, dal lavoro, dall'emigrazione e dall'integrazione), ma anche perché, dal suo punto di vista, gli obiettivi che la sinistra ha raggiunto nel secolo scorso non sono stati conseguiti una volta per tutte, e quindi, come suggeriva anche Ricoeur, molto resta ancora da fare. Al di là di ciò, comunque sia, la crisi degli ideali della sinistra, inquadrabili secondo la De Monticelli nella «modernità illuminista», non si deve soltanto alla politica; si deve anche alla filosofia, perché, a partire dal secondo dopoguerra e soprattutto con l'affermazione del postmodernismo, essa ha smesso di pensare a quegli ideali. Si tratta probabilmente di quel venir meno di ogni «resistenza immaginativa» da parte della filosofia al sistema capitalistico, il quale nella sua presunta insuperabilità, dice Donatella Di Cesare, «ha

occupato tutto l'orizzonte del pensabile» (*Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 14).

Ad ogni modo, sebbene pensoso, anche questo neo-realismo, questo neo-materialismo di Ferraris appare alla De Monticelli ancora un postmodernismo “spensierato”, soprattutto perché troppo schiacciato sul presente, senza memoria, e per ciò ancora in linea con il pensiero nietzscheano, un orientamento “avventuroso” che suscitò da più parti molte critiche, tra cui quella di Habermas. A subire queste critiche furono ovviamente quelle filosofie che a quell'orientamento si ispiravano, come ad esempio il “pensiero debole” di Vattimo, il quale, sulla base del pensiero nietzscheano e heideggeriano, si sforzava di creare una nuova ontologia attraverso una lunga meditazione attorno i concetti di *Verwindung* (accettazione-distorsione) e di *pietas*, allo scopo di recuperare in qualche modo nel presente anche il passato metafisico. «[S]enza memoria», dice infatti la De Monticelli alla fine del suo articolo, «il pensiero forse è più intelligente, chissà. Certo è un pensiero spensierato».

È stata infatti proprio l'affermazione del postmodernismo, secondo la filosofa, ad aver creato una sorta di “bolla speculativa”, e con essa quindi anche le condizioni della crisi della sinistra e dei suoi ideali, ossia quelli della modernità illuminista e razionalista, valori che si esplicano e si incarnano nella ragione pratica. Sicché, come il postmodernismo, pensando di liberare il soggetto dalla cogenza dell'essere e del fatto, rimane legato al presente, dimentica il passato e mette in crisi i valori della sinistra, nello stesso modo il neoliberalismo tardocapitalista, ritenendo di liberare l'individuo dalla povertà, in realtà non solo continua ad impoverirlo, ma lo opprime ancora di più con la sovrabbondanza. Sino agli anni Ottanta, infatti, il dominio del sistema capitalistico sulle masse si esercitava con la *privazione*. Dopo quella data, e quindi con l'affermarsi e il dilagare del neoliberalismo, quel dominio (almeno nel mondo occidentale) si manifestò con lo *spreco* e si esercitò con l'*eccesso*, con il *sovrappiù*, il quale, come sappiamo, si è poi rivelato come il frutto di una grande “bolla finanziaria”. La differenza non è solo quantitativa, ma anche e soprattutto qualitativa. Giacché mentre nella prima fase il benessere veniva negato *tout court* e si era costretti a lottare e a lavorare sodo per tentare di raggiungerlo, nella seconda fase tale benessere sembrò essere garantito, dato in offerta speciale, *low cost*, cioè “quasi” gratuito. È in una simile “bolla filosofica” che, secondo De Monticelli e Ferraris, consisteva tutta l'ermeneutica postmoderna, solo che la De Monticelli ritiene che, in quanto dimentico del passato industriale, anche il neorealismo, ossia il materialismo documediale di Ferraris, non sia altro, da questo punto di vista, che post-postmodernista.

2. – Comunque sia, al di là di queste osservazioni sulle ragioni della crisi della sinistra e della filosofia razionalista, ci sembra condivisibile la tesi di Ferraris con cui si apre il suo articolo: «La sinistra è in difficoltà non perché abbia mancato i suoi obiettivi, ma *perché li ha conseguiti*, e stenta a darsene dei nuovi» (corsivo nostro). Una tesi su cui, come abbiamo visto, in parte concorda anche la De Monticelli quando nel suo articolo scrive: «Credo si possa essere d'accordo sulla tesi che la sinistra è in difficoltà non perché abbia mancato i suoi obiettivi, ma *perché li ha conseguiti*» (corsivo nostro). E subito dopo precisa: «Anche se certamente non una volta per tutte». Per quanto differenti siano le letture della crisi della sinistra (secondo Ferraris stenta a darsi dei nuovi obiettivi, per la De Monticelli ha dimenticato di occuparsi dei suoi ideali illuministici), tutti e due, come si vede, concordano su un punto che suona subito dissonante: la sinistra è in crisi *proprio perché ha raggiunto i suoi obiettivi*. Questi vecchi obiettivi consisterebbero essenzialmente, secondo Ferraris, nella «socializzazione del plusvalore del capitale industriale»; da ora in avanti occorrerebbe però che la sinistra si occupasse dei nuovi obiettivi, cioè della socializzazione del capitale documediale prodotto dal plusvalore dei Big Data. La proposta di Ferraris trae forza dal futuro, mentre quella della De Monticelli la trae dal passato e dalla sua memoria, da quel passato incompiuto e che, come diceva Ricoeur, attende di essere compiuto.

Possiamo accontentarci di questa accademica differenza prospettica. Nella tesi su cui i due filosofi concordano resta comunque qualcosa che stride, qualcosa di problematico e di irrisolto.

Qualcosa di dato una volta per tutte con un certa fretta. Qualcosa, insomma, di troppo scontato che sa quasi di dogmatico. La crisi della sinistra sembra risiedere non solo nei suoi fini, nei suoi obiettivi, nei suoi scopi o ideali, nel suo *télos*, ma anche nei suoi principi, anzi nel suo stesso principio, nel suo *arché*. La crisi della sinistra sembra derivare dalla stessa ragione per cui essa consegue i suoi obiettivi. Non doveva forse raggiungerli, come si era ripromessa, per evitare questa sua crisi? In che cosa consiste questa ragione? Perché sembra che sia proprio a causa di questa “ragione”, di questa “sua” ragione, che la sinistra oggi è in crisi.

Consapevoli di dover tracciare una breve archeologia ideologica, proviamo qui ad assumere un passaggio di Rosa Luxemburg come uno degli obiettivi fondamentali, dei principi, come una delle “ragioni” originarie della sinistra. In opposizione al riformismo di Bernstein e di Kautsky, nel 1915 la Luxemburg aveva affermato che il «*compito immediato del socialismo è l'emancipazione del proletariato dalla tutela della borghesia*» (corsivo nostro: prendiamo questa indicazione programmatica dell'intellettuale polacca dal recente saggio di Sergio Dalmasso, *Una donna chiamata rivoluzione*, Redstar Press, Roma 2018, p. 51: il testo che segue, con alcune necessarie e contestuali modifiche, fa parte dei nostri appunti per la presentazione del saggio biografico, ora reperibile nel blog www.sergiodalmaso.com).

Tale dichiarazione è problematica perché apre una questione storico-sociale che trova il suo fondamento filosofico nella *Fenomenologia dello spirito*, in particolare nella suggestiva figura dialettica Signoria-Servitù. Hegel traccia la storia umana seguendo l'idea dello spirito, Marx la ripercorrerà secondo l'idea del lavoro o dei rapporti di produzione, delineando così un materialismo storico-dialettico. Una volta superato il *pólemos* a morte tra le due autocoscienze, grazie al dolore della sottomissione al lavoro, col tempo, dice il filosofo di Stoccarda, il rapporto Signoria-Servitù si inverte: il servo diviene padrone, cioè *si imborghesisce*. Marx ed Engels avevano intuito questa inversione già all'epoca del *Manifesto dei comunisti*, nel 1848. Imborghesendosi, il servo emancipato contribuirà a formare paradossalmente quella classe borghese contro cui, in tal modo, il proletariato dovrà continuare ad opporsi e a lottare. Dovrà lottare, cioè, contro la parte di *se stesso* alienata in senso borghese. Una volta conciliato fenomenologicamente, il *pólemos*, infatti, non si estingue. Delle due, però, l'una: o l'emancipazione, come dice la Luxemburg, deve affrancare il proletariato dalla tutela della borghesia, oppure, come ha intuito lo stesso Marx, l'emancipazione implica inevitabilmente il rischio dell'imborghesimento. O con l'emancipazione il proletariato supera (*aufhebt*) e si libera della borghesia, oppure resta inevitabilmente avvinghiato ad essa, poiché, contro i propri obiettivi e i propri propositi, è destinato a trasformarsi in essa. Da qui la problematicità dell'assunto luxemburgiano.

Un momento storicamente e socialmente rilevante di questo imborghesimento del proletariato, ossia di questa sua apparente emancipazione, si può indicare alla fine degli anni Settanta del secolo scorso, almeno in Italia. Vale a dire (è appena il caso di ricordare) poco tempo prima del nuovo processo di automazione produttiva introdotto alla Fiat, con il quale, anche con la scusa dell'infiltrazione del terrorismo, l'azienda torinese mise in atto dei licenziamenti in massa che portarono all'epopea dei 35 giorni e alla finale marcia dei 40 mila quadri. Non tutti ovviamente, ma molti fra questi “colletti bianchi” erano impiegati e quindi operai emancipati che avevano potuto studiare per prendere il diploma di perito, di disegnatore meccanico o una laurea in ingegneria meccanica. L'esito di quella marcia fatale del ceto medio, com'è noto, fu l'inizio del declino della forza operaia e sindacale, dimostrando così ancora una volta il proprio sostegno e la propria fedeltà borghese al capitalismo industriale. Sicché, dopo quelli che i sociologi chiamano i “gloriosi 30”, ossia il trentennio Quaranta-Settanta, con gli anni Ottanta e quindi con il craxismo prevalse e si affermò sempre più il modello dell'*italiano deproletariato*, un modello borghese che finì ben presto per essere assunto nei comportamenti e nei modi d'essere anche dei ceti più umili, tra i proletari e i sottoproletari. Sotto la spinta programmata del neoliberalismo, quel modello sproletarizzante divenne un vero e proprio stile di vita per gli Italiani. Per sottomettere il proletariato e gli ideali operaisti che ancora sopravvivevano dagli anni Sessanta, il capitalismo si era dunque servito nuovamente della borghesia, anche attraverso l'imborghesimento del proletariato,

garantito da un sistema scolastico e formativo connivente. Lo Stato e la politica craxiana, seguita da quella consociativista, fino agli stessi governi di centro-sinistra, si assunsero il compito di garantire quel tipo di istruzione in modo da formare una classe borghese, un ceto medio che potesse essere l'alleato fedele del capitalismo neoliberista. Ma verso la fine degli anni Novanta (nel 1996), con il dilagare del berlusconismo (profondamente esiziale per l'intero Paese), quella borghesia amica e a suo modo istruita risultò del tutto inutile per i nuovi obiettivi del tardo-capitalismo selvaggio richiedente sempre più *deregulation*, ossia sempre meno regole e quindi meno cultura della legalità e meno cultura in generale. Da qui lo smantellamento dell'università e del sistema scolastico pubblico con i tagli ai fondi per l'istruzione che hanno messo in ginocchio quel sistema, soprattutto con le manovre economiche del 2008. Alla *quantità* dei diplomati e dei laureati cominciano a non corrispondere più le loro *qualità*, giacché per affermarsi in campo professionale non erano più necessarie le competenze effettive, ma le cosiddette "conoscenze", le raccomandazioni pagate in qualsiasi modo e a un prezzo congruo. Per non parlare, ovviamente, dei consolidati fenomeni di nepotismo e di familismo. La borghesia a questo punto, ricorda Perniola, non servì più agli scopi del nuovo capitalismo disumano (*Berlusconi o il '68 realizzato*, in *Da Berlusconi a Monti. Disaccordi perfetti*, Mimesis, Milano 2012, p. 44). Si passò così dall'*(apparente) imborghesimento del proletariato alla proletarizzazione della borghesia*. Il risultato è l'estensione e il consolidamento della povertà con la conseguente riduzione degli spazi di ricchezza. È la rifeudalizzazione della società. Anche se questa retrocessione sociale avviene all'interno dello sviluppo e della rivoluzione tecnologica. Grazie alle nuove tecnologie e ai suoi strumenti, il capitalismo riesce così a controllare le masse capillarmente feudalizzate che come tante mosche, tanti insetti, sono connesse al web, alla grande ragnatela, sempre pronti e disponibili ad essere divorate da un ragno apparentemente assente e innocuo. Ora, quello che Ferraris chiede alla sinistra per uscire dalla crisi in cui è precipitata durante tutti questi anni è di gestire nel modo più produttivo e pragmatico possibile la complessità e l'ampiezza di questo sistema feudal-globale, proponendo delle leggi che servano a tutelare in quella rete la vita degli individui irrilevanti, trattati alla stregua di insetti.

La pianta del socialismo cresce, dunque, su questo terreno ambiguo dell'emancipazione proletaria. Si tratta infatti di un'*emancipazione apparente*, perché, assunta in tal modo, anziché creare i demolitori del capitalismo finisce piuttosto col fare dei proletari imborghesiti dei suoi paladini. Garantendo un salario minimo, il capitalismo lascia solo intravedere una emancipazione, una redenzione, in ogni caso solo una possibilità, un margine di sopravvivenza per il proletariato, il quale, in virtù di ciò, si lascia sfruttare nelle fabbriche e mandare al massacro nelle guerre imperialiste previste dallo statuto del capitale allo scopo di aumentare il plusvalore. Sicché, più che continuare speranzosi ad affidarsi a quella dialettica hegeliana, per contrastare il sistema capitalistico e per portare avanti la rivoluzione socialista sarebbe più opportuno, come pure sostenevano Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, battere la strada dell'*antimilitarismo*. Un'altra filosofa, una filosofa-operaia, Simone Weil, suggeriva che occorre diffidare e rinunciare alle *apparenti* forme moderne di emancipazione prodotte e diffuse dal sistema menzognero e scegliere invece la sobrietà e la dignità operaie. Non è casuale, infatti, che è proprio in una di queste forme apparenti di emancipazione politica che riposa la causa dell'assassinio di Rosa e di Karl il 15 gennaio 1919, i quali vennero eliminati dai reparti filomonarchici dei Freikorps cooptati in funzione anticomunista dal nuovo governo socialdemocratico di Weimar. Sicché, come il democratico Socrate venne condannato da un governo democratico, così i due comunisti e democratici furono eliminati da una repubblica socialdemocratica. Ma è altrettanto sicuro che i due spartachisti e antileninisti non avrebbero avuto vita lunga sotto il regime staliniano.

Per quanto provocatorie, queste ulteriori osservazioni stimulate dalle parole della filosofa polacca non sono certo fuori dalla realtà, come si potrebbe ritenere. È proprio per cercare di capire di più questa realtà, senza filtri ideologici precostituiti, che ci è parso di vedere in quei presupposti filosofici hegelo-marxiani, uno dei limiti intrinseci al marxismo stesso, una di quelle contraddizioni che ne impediscono la piena realizzazione, proprio secondo l'analisi e gli schemi approntati da

Marx. Se è vero infatti che, con l'apporto delle nuove tecnologie, l'obiettivo di questo capitalismo 'irresponsabile' e 'immorale' sembra davvero prefigurare una dittatura digitale in grado di controllare e di trasformare, come aveva intuito Orwell, il modo stesso di pensare degli individui, è anche vero che mentre da un lato tutto questo tende all'abbandono e al dissolvimento delle vecchie figure otto-novecentesche del proletariato e della borghesia, dall'altro implica anche al tempo stesso una mutazione antropologica, una *nuova forma di individuo* per il quale non possono più essere possibili i medesimi ideali rivoluzionari del passato. Più che sulla base di un ideale emancipatorio di stampo hegel-marxista, fondato sulla dialettica Signoria-Servitù storicamente fallita, una opposizione al capitalismo globale e neofeudale può essere condotta dall'estesa *middle class* impoverita e ormai proletarizzata avente come ideale rivoluzionario non più quindi l'emancipazione dalla borghesia ma la valorizzazione della povertà e della sobrietà, ossia di quei valori che servono ad avvicinarsi alle moltitudini dei migranti che noi, proletari imborghesiti, continuiamo a fuggire e a considerare come *altri da noi*. Provando infatti a spostare la nostra attenzione su un contesto diverso e più generale, quello che concerne l'attuale fenomeno migratorio, il timore del borghese emancipato e insignorito nei confronti del proletario arretrato e asservito non è forse lo stesso di quello che blocca gli europei e in particolare buona parte degli Italiani rispetto al problema dell'accoglienza? Nella figura dell'immigrato noi non vediamo forse quel nostro sé arretrato e servile da cui crediamo di esserci definitivamente emancipati e alla cui condizione non vogliamo più essere ricondotti e dalla quale pertanto arretriamo terrorizzati? Non più, quindi, "proletari di tutto il mondo unitevi", ma "borghesi impoveriti di tutto il mondo, unitevi con i migranti". In tale possibile unione potremo forse trovare in questi migranti la reale risorsa di cui tutti abbiamo bisogno per riaffermare la nostra dignità di esseri umani. Dovremmo, insomma, con uno sforzo inconsueto imparare a pensare al contrario di come abbiamo sempre fatto. Non dobbiamo più, cioè, pensare di essere noi ad emancipare gli *altri*, secondo il vecchio modello razziale, ma accettare il fatto che sono proprio gli *altri*, sono proprio questi migranti che potranno emancipare noi, che potranno salvarci. Ecco la nuova figura fenomenologica di uomo verso cui dovremmo aspirare.