

# **L'IDEOLOGIA DEL SOGGETTO LIBERO**

SULLA STORICITÀ RADICALE  
DEL DISCORSO

**ESEMPLARE GRATUITO**

**PATROCINATORI**

Catalunya Literària Fundació Privada

Fondazione Etruria

Fondation Europa Cultural

**L'IDEOLOGIA DEL SOGGETTO  
LIBERO**

SULLA STORICITÀ RADICALE  
DEL DISCORSO

**Pablo Aparicio Durán**

BIBLIOTECA DIVULGARE

Edizione per la libera circolazione Biblioteca Divulgare – 2024

Riservati tutti i diritti di questa versione del lavoro

Catalunya Literària Fundació Privada

Rambla Nova 106-bis 7<sup>o</sup> 4<sup>a</sup>

43001 Tarragona

Tel. 977214661

Courriel: [adminstracio@clfp.cat](mailto:adminstracio@clfp.cat)

<http://www.clfp.cat>

Illustrazione di copertina: Montse Virgili Robert @montsevirgili\_art

Stampa e impaginazione: Impremta Virgili - TARRAGONA - [www.ivirgili.com](http://www.ivirgili.com)

È vietata la riproduzione totale o parziale senza l'autorizzazione probatoria da parte del titolare dei diritti.

*Questo lavoro ha ottenuto il VIII premio del saggio della Fondazione privata Catalunya Letteraria, concessa a Tarragona nel 2023.*

# Indice

<b>Introduzione</b> .....	9
---------------------------	---

## **Prima parte: Il paradosso marxista**

<b>1. Dall'io all' «io sono»</b> .....	35
L'assurdo o la poetica dell'io.....	35
I generi del dubbio.....	51
Parole divine: la norma del merito.....	53
Il movimento (del rapporto) sociale.....	59
Simili ma non uguali: sul parlare/non parlare della «stessa cosa».....	65
Produzione ideologica: individuazione e inconscio ideologico riflessivo.....	72
<b>2. Il significato storico dell'«io sono»</b> .....	75
Iscrizione ideologica: l'orizzonte fenomenologico del linguaggio e della comunicazione.....	75
La sfera pubblica come piattaforma discorsiva dell'«io sono» soggetto libero.....	77
Le nuove idee e la riclassificazione del rapporto sociale: semantica, rappresentazione e differenza.....	79
Il paradosso marxista e il genio di Aristotele.....	88
Immaginazione con/senza rapporto (sessuale/sociale).....	98
La normalità del senso dell'umorismo.....	101
La logica dell'assurdo e il suo rapporto sociale.....	106
Anche il mondo di ieri faceva sul serio.....	108
L'(im)pertinenza del marxismo.....	112
King Kong di fronte alla tribù a Yale,.....	115
Marx e «il tema in questione» (ovvero, il «contributo» del materialismo storico alla teoria della letteratura).....	118

## Seconda parte: L'iscrizione ideologica del discorso

<b>3. Iscrizioni ideologiche del passato</b> .....	129
Il sintomo: il soggetto libero dalla/nella storiografia .....	129
La storicità radicale della scienza come discorso e il problema della vita preistorica .....	132
La visione letterale come modo di produzione ideologico nella scienza (su quella preistorica).....	134
La nozione di evoluzione e la dialettica naturale/sociale nell'«orizzonte fenomenologico» (XIX e XX secolo).....	139
Per «leggere/credere» la singolarità sociale .....	144
A favore e contro la metafisica della «divisione del lavoro».....	145
Cosa esclude «la nostra natura umana» dalla preistoria? .....	148
Ipotesi radicalmente (pre)storica sulla prima iscrizione di pensiero: spavento o sesso?.....	152
Antichità	
Il puro disinteresse per l'eredità culturale (o Indiana Jones che legge Kant).....	154
Il mondo classico moderno: ovvero, il problema dell'aggancio della sostanza e dell'essenza democratiche.....	161
<b>4. Iscrizioni ideologiche del presente</b> .....	171
Think-tank per la «terza via».....	171
Iscrizione ideologica dell'IA .....	178
L'IA e il suo «orizzonte fenomenologico».....	183

## Terza parte: Il proprio discorso

<b>5. Per parlare dei nostri libri</b> .....	189
Il mio subconscio ideologico: il debito letterario o «arte verbale» come oggetto di fede nel desiderio del soggetto (libero).....	190
La mia iscrizione ideologica professionale: il discorso accademico .....	198
La mia iscrizione ideologica teorica: la «storicità radicale».....	206

<b>6. Conclusioni</b> .....	211
Libertà senza ingenuità: conoscere le metamorfosi del sociale/riflessivo .....	209
 <b>Bibliografia</b> .....	 215
 <b>Allegato</b> .....	 225





## Introduzione

Il «soggetto libero» è la norma ideologica dell'individuazione moderna. Qui il soggetto dispone di almeno due cose: della *sua* vita, per vender(la)/comprar(la), e della *sua* storia, per raccontar(la)/occultar(la). L'«uomo moderno» possiede, in questo modo e in ogni momento, una biografia dal valore intrinseco (di qui l'astuzia del povero che osa narrare la sua vita così com'è: da «protagonista»<sup>1</sup>). O, in altre parole, la vita di *questo* soggetto ha un «senso» che risiede nella sua stessa immanenza, da cui emerge, a sua volta, la libertà di interpretarla (sia dal soggetto che la vive sia da altri soggetti liberi con i quali si stabilisce la «simpatia»).

Ideologicamente, il nostro mondo non è né materiale né spirituale, bensì *letterale*. Insisterò molto su questo punto. Lo farò non tanto per prendere posizione nel dibattito che vede il confronto tra i «dualisti» e i «monisti», in cui la nostra affermazione iniziale sarebbe considerata una semplice «terza via», quella del «costruzionismo sociale», bensì per chiarire un concetto: che il senso ultimo dei dibattiti su ciò che la *realtà* è o non è lo delimita il senso pratico dei rapporti sociali, dove – qui si – questa letteralità viene «elaborata» in modo diverso da coloro che credono nella suddivisione tra materia e spirito (anima, coscienza/consapevolezza, gusto, poesia, autenticità, ecc.) e da coloro che ritengono che tutto debba avere una «spiegazione» all'interno di leggi (ed «eccezioni») della fisica.

A differenza di quel che si potrebbe credere, tutto ciò non costituisce un relativismo o un costruzionismo sociale/culturale, in quanto né il primo né il secondo («estremo» o «moderato») tengono conto del concetto di «matrice ideologica»<sup>2</sup>, che spiega obiettivamente (e rigoro-

---

1 Si veda Rodríguez 2001b.

2 Cfr. Elder-Vass 2012.

samente) il significato di tali rapporti, che, nella «modernità», si stabiliscono tra soggetti liberi.

Si tratta quindi di tenere conto della realtà pratica, che, come Juan Carlos Rodriguez (d'ora in avanti, salvo eccezioni, JCR) ha dimostrato nel suo *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990), non è solo economica, ma vitale (in generale) e discorsiva (in particolare). Questa matrice è alla base di ciò che esprimiamo quando diciamo «io sono» (cosa che facciamo, volenti o nolenti, quando parliamo del «mondo» o delle sue «cose»), proprio perché quel rapporto tra soggetti (presumibilmente liberi) è il punto di partenza del significato che acquisisce ciò che facciamo nella pratica (ovvero nella riproduzione quotidiana) delle nostre vite.

Se non riproducessimo il nostro stile di vita tra tutti/tutte, quotidianamente, non ci sarebbe modo di *essere, stare e apparire*, tre verbi attributivi che richiedono un soggetto grammaticale; ma, soprattutto, quando si tratta di «noi», la questione è se questo «soggetto» (persona, cosa, entità), in cui sembra non esserci altro che pura astrazione concettuale sulla lingua come «sistema» o «struttura», sia sempre esistito; e la risposta è un clamoroso *no*.

Vale a dire che il soggetto dell'osservazione o del pensiero enunciato è quello che ha una data di nascita molto più tardiva di quanto si potrebbe presumere, ovvero il parlante (ossia l'agente che mette in moto il sistema o, meglio, che è il sistema stesso) che si sdoppia o polarizza (in un io-tu) e che stabilisce la comunicazione a partire dalla sua autonomia di soggetto, indipendentemente dall'essere delle cose (Platone-Socrate), dalla sintassi come problema tecnico (filologico) di fissazione della koinè (Apollonio Discolo) o dalla «dignità» della lingua volgare (Dante).

Il nostro soggetto, quello che «concepisce, giudica e ragiona» a partire dal suo «io sono» legittimato come libero da questa intrinse-

ca (in quanto «privata») ragion d'essere, non c'è e non è contemplato in tutta la teoria linguistica precedente alla *Grammatica* di Port-Royal (1660)<sup>3</sup>, cioè, fino a quando non risultano consolidati i rapporti sociali mercantili moderni, quelli che iniziano a pensare il linguaggio in sé, e a «giocare» con esso, trattandolo quindi alla stregua di un elemento immanente e autonomo (come fa Gongora, per esempio, in Spagna). Pertanto, se di questo «linguaggio» stiamo parlando, è la nozione di soggetto quella che stiamo riproducendo attraverso un discorso che ci iscrive nella pratica storica della moderna legittimazione ideologica, sebbene pensassimo di parlare, rigorosamente, delle «idee linguistiche» dei grammatici antichi.

Il paradosso, qui, consiste nel fatto che la risposta può venire solo da una teoria iscritta nella stessa ideologia del soggetto libero: il marxismo.

Una teoria che ci dice anche che nel mondo sono esistiti altri rapporti sociali e, quindi, altre forme di individuazione, estranee a ciò che ora si intende per «soggettività» e, il suo opposto, «oggettività». Cioè, nella storia ci sono stati individui «padroni» o «schiavi», «signori» o «servi»; e solo oggi «soggetti», unici, con coscienza metalinguistica di carattere ontologico: che parlano della loro condizione di «parlanti», o, in altre parole, di «soggetti dell'enunciazione»<sup>4</sup> o «comunicativi»<sup>5</sup>. Il concetto di «comunicazione» è quindi un concetto che allude al valore con cui questi ultimi si «interpellano», vale a dire al valore storico di «soggetto» in quanto detentore, di per sé, di una «voce» rappresentativa (in ultima analisi, nella problematica sociale concreta) che però, considerata di per sé, si trasforma in «oggetto» di natura linguistica (nella problematica discorsiva astratta). La chiave ideologica, dunque, è quella

---

3 Cfr. Cabrera 2017, pagg. 13-68.

4 Cfr. Benveniste 1966.

5 Si veda Rodríguez 2001<sup>a</sup>, pagg. 61-127.

di un oggetto intorno a cui si elimina la storicità dei rapporti sociali che lo pensano, per considerarlo unicamente nella sua trascendenza storica; in particolare, quella del linguaggio come «fenomeno» atemporale caratteristico della «natura umana». Anzi, l'oggetto così concepito è già, da subito, l'effetto di questa eliminazione.

Ma, per noi (sin dalla teoria della «storicità radicale»), il fatto che i greci abbiano già parlato di «soggetto sintattico» non implica un rapporto *uomo-linguaggio* consapevole, perché per quegli individui il problema del «dire» si riferiva alla questione generale dello scambio di essenze tra una materia e un'altra: per essere precisi, tra la materia «cosa» e la materia «nome», dove risiedeva il problema (discorsivo astratto) della sostanza dell'idea, ecc. La chiave ideologica è qui invece un'altra: la pratica dei rapporti sociali schiavistici, in cui l'*ousia* dell'uomo libero (cittadino) era, ad ogni modo, legittimata essenzialmente; di fronte all'essenza nulla, subordinata o animale dell'uomo, della donna, dei beni, eccetera. Del resto, la prima «grammatica», come è noto (anche se si presume che tutto sia «riflessione sul linguaggio»), rispondeva al problema della fissazione della scrittura<sup>6</sup>.

Da ciò deriva – aggiungeremo noi – che il concetto di «matrice ideologica» è un concetto la cui constatazione è perfettamente aderente, per esempio, al criterio della «falsificabilità», addotto da Karl Popper per determinare il carattere scientifico di qualsiasi asseverazione sulla realtà<sup>7</sup>. Vale a dire che, se considerassimo il senso del discorso qualcosa di correlato esclusivamente al «punto di vista» (come accade all'interno dell'«orizzonte fenomenologico» in cui, tuttavia, siamo iscritti)<sup>8</sup>, e non alla particolare determinazione (o uso socialmente produttivo, e quindi

---

6 Cfr. Cabrera 2017, *loc.cit.*

7 Cfr. Mora 2023, pagg. 349-351.

8 Pertanto, per lottare contro il nostro inconscio ideologico, respingiamo, tra gli altri tic discorsivi postmoderni, quello di aver assegnato al nostro saggio un titolo indefinito come «Una storia...», «Un trattato...», «Una teoria...», ecc.

verificabile) delle nozioni che lo articolano, non potremmo sottoscrivere tali dichiarazioni tassative (in relazione alle dialettiche di senso appartenenti alle prime «formazioni discorsive» moderne)<sup>9</sup> come questa sulla storicità radicale della transizione dal discorso feudale a quello moderno che troviamo in *Teoría e historia de la producción ideológica* (op. cit.):

Proprio perché il funzionamento obiettivo del livello politico «rappresenta» sempre, in ultima analisi, dei rapporti sociali, diciamo che non può «creare» ideologie: può influire sulle strutture ideologiche che a loro volta si fondono in tali rapporti sociali per farli «agire» in un modo o nell'altro, per creare «bisogni» e «tematiche» che queste strutture ideologiche dovranno «assumere» ed «elaborare», ecc. Ma, ancora: l'influsso del livello politico sulle strutture ideologiche di transizione [tra il feudalesimo e le formazioni sociali borghesi tra il XV e il XVII secolo, poi quelle capitaliste, ecc.] non provoca in entrambe gli stessi effetti: provoca, è vero, la «necessità» generale per entrambe di assumere la dialettica «privato/pubblico», ma ciò sarà inteso – ed «elaborato» – in un modo o nell'altro, a seconda che si tratti di organicismo o animismo.

Così l'animismo, per principio, accetterà una tale dialettica «privato/pubblico» nella loro autonomia (cioè nell'autonomia dei due spazi). E così dev'essere, in quanto, come abbiamo detto, questo funzionamento del livello politico implica – a livello di infrastruttura – l'evidente tendenza a consolidare i rapporti borghesi; d'altro canto, l'organicismo, in quanto rappresentante dei rapporti feudali, assumerà la dialettica privato/

---

9 In esse (in tutta la loro complessità, naturalmente), possiamo passare da un *Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam (1511) a un *Testo yonqui* (P.B. Preciado 2020); ma la cosa interessante è vedere l'iscrizione discorsiva concreta (piena di contraddizioni radicalmente storiche) in cui ciascun testo affonda le radici.

pubblico volendo al tempo stesso negarla (negare l'«autonomia» sia di una sfera che dell'altra) nella misura in cui continua a considerare quale unica verità esistente la scrittura unitaria («totalizzante», «omogeneizzante») delle manifestazioni di Dio sopra ogni cosa. (pag.134)

Una cosa è dire che «Dio è morto» e un'altra è dire *quando, dove, come* e – aspetto della questione che di solito non viene analizzato – *perché* questo processo ha inizio. E, a proposito, Dio non è «morto», è semplicemente entrato nello spazio del «privato». Tanto che neppure Nietzsche, nel delirio della sua scrittura (di colui che disse «perché scrivo libri così buoni»), è consapevole del fatto che ciò che sente è la vertigine dell'immanenza del suo stesso discorso, del linguaggio libero che la sua storia, per quanto miserabile gli possa sembrare, gli serve su un piatto d'argento: la sua condizione di autore<sup>10</sup>.

Di qui anche il senso unico delle nuove esplosioni di violenza e repressione fondamentalista (come quella dell'islamismo radicale) che, in tutti i loro aspetti più che mai retrogradi (da «ritorno al feudalesimo») è, in realtà – se prendiamo sul serio la nostra condizione radicalmente storica – la rigida conseguenza della congiuntura attuale: in particolare, dello speciale «impatto» (infrastrutturale/sovrastrutturale) dei rappor-

---

10 Dice Hans Blumenberg (2008), nel suo brillante libro *La legittimità dell'età moderna* (un altro caso di storia delle idee che non ha «matrice ideologica», ma che fa centro a livello di limiti ideologici): «*Le figure e gli schemi della storia della salvezza erano destinati a essere mostrati come chiavi e proiezioni dell'interno del mondo, come lingua straniera per esprimere l'assolutismo del mondo, dell'uomo, della società, laddove ciò che non è riferimento al mondo stesso è una metafora, destinata a essere tradotta nella lingua propria. In modo del tutto coerente, il problema non è più la secolarizzazione, ma tutto il girarvi intorno che l'ha resa necessaria. E per divagare, ecco che abbiamo la formula, accreditata, della coscienza che ritrova sé stessa. Ciò che resta da fare dopo aver compiuto questa divagazione non è più una separazione dello spirito o un chiarimento dei fronti contrapposti, ma lo smascheramento dell'identità di un unico interesse, per la cui realizzazione un Dio sarebbe stato, in ogni caso, un semplice aiutante. Ma non sarebbe meglio, dunque, se Dio cessasse di esistere?*» (pag. 16)

ti sociali inter-soggettivi (quelli di oggi) su tale fondamentalismo, che assume, in sostanza (ovvero a livello inconscio, essendo le sue pratiche sociali oggettive sia private che pubbliche: burocrazia, contratti di lavoro, mercato, sistema finanziario, ecc.), la dialettica privato/pubblico (come reale condizione esistenziale), ma lo fa – ecco l'eccessiva contraddizione – su un discorso fondamentalista che vuole annullarla: cioè, un discorso che si iscrive nel nulla, in un vuoto materiale/sociale in cui trova posto solo la follia sotto forma di atrocità: terrorismo, odio, orrore. E questo si chiama «nevrosi», concetto che non implica una negazione della realtà (come nella «psicosi»), bensì il non voler sapere nulla di essa<sup>11</sup>. Un disturbo di cui tutti, in maggiore o minore misura, soffriamo, pur avvenendo la nostra iscrizione su una base materiale pratica consolidata (*id est*, legittima) che prevede anche comportamenti che implicano un «castigo», proprio perché questo si intende sempre circoscritto entro i suoi stessi limiti<sup>12</sup>.

Primo problema (ideologico) della modernità per l'islamismo radicale: nello spazio (i limiti) del privato, vive l'*autore*, che è a sua volta *lettore*; si presuppone dunque che possa leggere/scrivere il libro sacro, e in questa facoltà risiede la sua libertà. Questa è la realtà che gli islamisti non negano (perché, inconsciamente, la conoscono: è la logica interna

---

11 Si veda Castilla del Pino (1969), pag. 48. Per il resto, qui dovremmo parlare delle differenze tra ciò che si sa/non si sa di sapere/non si sa, ecc., sulla linea Lacan-Rumsfeld-Žižek. Per la questione della «nevrosi» sociale, si veda anche Ferguson (2023), pag. 64 e segg.

12 Foucault (1983) compie uno studio geniale delle svariate forme e significati del castigo (e del crimine o reato minore): la punizione corporale (dove il corpo è l'unica cosa che appartiene al soggetto punito; di qui il salasso praticato dal «Medico del proprio onore» dell'opera di Cervantes), il castigo giuridico (ovvero quello inflitto al «soggetto del diritto»); dunque, così come è diversa la sostanza del crimine, altrettanto lo è quella della pena. Da qui anche la differente «episteme» su cui concepire la diversa nozione del criminale come «autore». Ciò che manca in Foucault – a nostro parere – è la delimitazione di quei tipi di individualità che egli chiama indistintamente «soggetti», quando in realtà (nella loro storicità radicale) lo è solo il «giuridico»; il «corporeo» appartiene all'organicismo feudale e può essere solo Signore o servo.

del mercato a cui appartengono e nel quale, in fondo, sanno che è *pertinente*), ma di cui non vogliono sapere nulla (da cui consegue l'evidenza della loro dittatura teocratica nel campo dell'«educazione», che preferiscono concepire come «studio» del Corano, ecc.).

Secondo problema (ideologico) della modernità per questo stesso fondamentalismo: non accettare questa libera lettura/scrittura, accetta però lo stile di vita economico (il mercato capitalista) che non funziona al di fuori di questo spazio privato (che viene di serie con una soggettività libera, alla stregua di un software in grado di adattarsi al meglio alle circostanze dell'utente) a partire dal quale il soggetto *costruisce* il suo rapporto immaginario con la necessità materiale di vendere la propria forza lavoro (e, cosa molto importante, di estrarre o lasciarsi estrarre il «plusvalore assoluto», il suo tempo, che è tutto, e il «plusvalore relativo», la sua qualifica, che – sempre per default – include anche un'educazione nel modo di essere soggetto libero); dunque, *we have a problem*.

In questo senso, lo studio della problematica ideologica esposta nel libro di JCR precedentemente citato, nonostante tratti i primi tre secoli della modernità, si propone come ottimo manuale per esercitarsi nell'«arte della guerra» contro il proprio inconscio: una guerra che consiste, soprattutto, nell'acquisire consapevolezza della storicità che ci determina, e di come compiere l'analisi delle nozioni che gestiamo spontaneamente nei nostri discorsi; e tutto ciò in un modo non meno naturale di quello impiegato da coloro che indichiamo come «l'altro», ma che vivono nel nostro stesso «mercato-mondo». In questo senso, il nostro è un mondo pieno di autori, riconosciuti o meno.

Consideriamo, d'altra parte, la precedente citazione di *Teoria e storia* un'indicazione al lettore di ciò che si intende qui per «importanza delle sfumature» (e della prosa, talora complicata, che le rende possibili), aspetto che sarà una costante in questo libro. Ed è proprio in



queste sfumature (e nella loro iscrizione ideologica) che risiede il suo spessore, perché in esso affronteremo esclusivamente un tema: il problema dell'*appartenenza* e della *pertinenza* di ciò che diciamo e di ciò che facciamo, con parole o senza, in questo mondo; ma anche di quello che, ipoteticamente, avrebbe potuto essere questo dire/fare in altri mondi.

Ed è proprio tenendo in considerazione l'appartenenza ad un mondo molto concreto (la Spagna e il mercato globalizzato in cui oggi – 2023 – la sua società è iscritta) che la pertinenza di ciò che diciamo non dipende esclusivamente dalla nostra intenzione (consapevole/inconscia) come autori. Per esempio, questo libro *non tratta* del senso o dell'assurdo della vita quotidiana, ma appartiene a un mondo in cui questo è un tema pertinente<sup>13</sup>, che nessuno, quindi, può eludere: se qualcuno fa di tutto per evitare la discussione, l'argomento sarà comunque presente nel suo discorso, ma *in negativo*. Pertanto, tutto ciò che appartiene al mondo di quella preoccupazione (di quei rapporti sociali letterali, come letterale deve essere un mondo in cui tutto rientra nei suoi termini, a cominciare dal mercato) sarà considerato una «visione personale», forse sincera o tendenziosa, preoccupata o spensierata che sia, ma sempre interessata da questo – presunto – «tema universale»; ovvero, in ultima analisi, da una presa di posizione nei suoi confronti.

In tal senso, il nostro libro appartiene pienamente alla sua ideologia: *l'ideologia del senso della vita letterale, ovvero l'ideologia del soggetto libero la cui trascendenza ha bisogno di un oggetto sublime destinato a essere riprodotto nei suoi stessi termini: la propria soggettività*.

Il presente testo è dunque percorso da un altro problema discorsivo astratto, ineludibile a partire dal XVIII secolo: la questione della

---

13 Per quanto logorato dalla postmodernità sovversiva o trasgressiva, dal conformismo o dall'alienazione, dal consumismo feroce, dalla droga, dall'intrattenimento e dalle nuove tecnologie, come l'intelligenza artificiale (di cui parleremo nella terza parte di questo saggio), ecc.; eppure situato, come «tematica», in specifiche coordinate discorsive, precisamente nella problematica posta da tutte quelle questioni.

Natura Umana (con o senza maiuscola), attraverso la quale la nostra ideologia (in generale) è stata pensata in una moltitudine di sensi (quelli di ogni «autore», cioè un qualsiasi cittadino nella sua esistenza quotidiana) della vita. Quella della «natura umana» è, a sua volta (sebbene i suoi critici postmoderni, tra i quali ci includiamo, detestino il concetto classificandolo come invenzione borghese, oggi addirittura controllata dalla farmacologia), la nozione che apporta la trascendenza necessaria per realizzare la nostra iscrizione nel discorso critico moderno. Cosa che potrebbe essere considerata paradossale, se non fosse che questo libro critica l'ideologia da una posizione che ne difende la conoscenza, anche nella sua dimensione inconscia. E ci addentreremo, a tempo debito, nel cuore della questione ideologica/libidinale.

Un altro paradosso in cui ci ritroviamo a causa del nostro inconscio ideologico è che la nostra guerra contro la dicotomia forma/contenuto finisce per essere interpretata come una forma speciale (il genere del saggio) e un contenuto speciale (le opinioni di un soggetto libero) contrariamente alla convinzione che forma e contenuto si completino reciprocamente per esprimere la visione, la voce, la sincerità o la vitalità di un individuo che si esprime a partire dal proprio senso o ragione (caratteristica di questa comune natura umana); un'espressione che è, allo stesso tempo, per se stessi e per gli altri (e questo, cosa interessante, a nessuno risulta paradossale, perché fa anche parte di ciò che l'inconscio ci impone), vale a dire: come un «ordine del discorso» speciale di questo autore.

Cioè, il nostro libro tratta del fatto delimitato nell'ultima parentesi; ma, in un rapporto espressivo tra i due precedenti, abbiamo una «obiezione di coscienza». Dal momento che i «generi discorsivi» (e nello specifico, qui, il «saggio») sono forme stabilite da un contenuto radicalmente storico, nella misura in cui allude a una problematica sociale concreta, che deve necessariamente essere sostituita da un'altra

problematica discorsivamente astratta. Il significato di quest'ultima è radicalmente storico e, pertanto, la «significazione culturale» di un dato genere implica, in pratica (nella vita della congiuntura chiamata Modernità), la segregazione di una stessa forma di *merito*: il valore pubblico della virtù privata (comunque la si voglia chiamare: sensibilità, pensiero intelligente, critico, creativo, ecc.). Questo, e non la fenomenologia delle forme artistiche, è ciò che dà forma ai generi discorsivi, letterari o di qualsiasi altro tipo. Ci sarà chi lo chiamerà visione alternativa, provocatoria (*«thought-provoking»*, dicono in inglese), oppure semplicemente, ideologica o politica<sup>14</sup>. Ma noi intendiamo puntualizzare questo pregiudizio stabilito contro quanto sia ideologico/politico.

Così, per esempio, questa idea della natura umana incarnata in una soggettività che si esprime non è solo un'interpretazione tra le tante di tale natura<sup>15</sup>, bensì, soprattutto, la logica da cui oggi si sviluppa il discorso in generale; è la logica o dialettica soggetto/natura che forma l'intera esposizione di visioni (più o meno intelligenti), voci, sincerità o imposture<sup>16</sup>, vitalismi o negatività, sia individuali che collettivi, perché saranno sempre considerati opere di soggetti (ideologicamente) autonomi e – a tempo debito – autentici, sebbene lo dimentichino nella loro alienazione quotidiana, poiché in realtà tale oblio è l'effetto di avere questa libertà come premessa.

Questa sarà sempre la chiave della natura del soggetto: essere, stare e apparire liberi dalla propria storia; oppure, in altre parole, dal se-

---

14 In un'altra pubblicazione (Aparicio 2018a, pagg. 135-146), abbiamo parlato di come l'ideologia dominante si concentri sui «paratesti» come quelli dei risvolti dei libri. Sarebbe interessante compiere la stessa analisi sui verdetti dei vari premi Nobel della letteratura. Con questo lavoro, peraltro, intendiamo spiegare perché la differenza ideologica non risieda nei paratesti o nei testi, ma tra i discorsi appartenenti a congiunture storiche (e quindi anche ideologiche) diverse. Semplicemente questo.

15 Cfr. Stevenson (op. cit.)

16 Si veda Sokal e Bricmont (1999).

gno dello sfruttamento legittimo. Il soggetto è «libero» in questo senso. Qualsiasi altra cosa, semplicemente, non avrà senso: sarà «nulla».

E parlare del nulla, naturalmente, è considerato particolarmente pertinente nella nostra congiuntura storica, dove l'esistenzialismo l'ha tematizzato come un concetto chiave (cioè come un tema presumibilmente universale). E questo è ciò che vorremmo chiarire fin dall'inizio: che le nozioni articolate in un momento storico, indipendentemente dalla loro mancanza di connessione con lo stile di vita di specifici gruppi sociali, rimangono una nozione ideologica, e quindi, specificamente sintomatica dei problemi che si vivono nei rapporti sociali mediante i quali tali dibattiti si saturano di risposte che ne suturano (ma non ne risolvono) le contraddizioni; in questo caso, quelle dell'ideologia del libero soggetto delle moderne società mercantili, vale a dire, in generale, assolutamente tutte le contraddizioni che nei rapporti sociali intersoggettivi moderni (e postmoderni) hanno dovuto essere legittimati.

Il fatto che l'esistenzialismo si sia occupato, ad un certo punto del XX secolo, del rovescio, del paradosso o dell'ironia dell'esistenza sociale/materiale di questo soggetto, non rappresenta una differenza di base ideologica rispetto agli altri discorsi che optano per sublimare il senso di quella stessa esistenza attraverso nozioni come *volontà*, *nazione*, *patria*, *partito* (qualunque sia il segno politico), *Dio* (nella modernità, come abbiamo sottolineato, sarà sempre un'opzione privata), o *vero amore* (libero e comunicativo), e mille altre nozioni, tutte iscritte nell'ideologia del soggetto libero.

Tutto quanto sopra esposto è il motivo per cui la seguente riflessione di Leslie Stevenson (1992) ci sembra scorretta. Vale la pena di citarla per esteso:

Ma come ho già suggerito nel citare Sartre, ci sono molte altre concezioni dell'uomo. Le teorie degli antichi greci, special-

mente i loro grandi filosofi Platone e Aristotele, ci influenzano ancora oggi. Più recentemente, la teoria dell'evoluzione di Darwin e le speculazioni psicoanalitiche di Freud hanno cambiato in modo permanente l'idea che abbiamo di noi stessi. E la filosofia moderna, la psicologia e la sociologia continuano a offrirci nuove teorie sulla natura umana. Al di fuori della tradizione intellettuale dell'Occidente, ci sono i concetti di uomo degli antichi cinesi e indiani, e tanti altri.

Alcune di queste opinioni sono incorporate nelle società umane e in istituzioni e stili di vita, così come lo sono Cristianesimo e marxismo. Quindi non sono interamente teorie, ma modi di vita soggetti a cambiamento, crescita e decadenza. Un sistema di credenze sulla natura dell'uomo che è sostenuto in questo modo da un gruppo umano e che dà quindi origine allo stile di vita di quel gruppo è tipicamente chiamato «ideologia». Il Cristianesimo e il marxismo sono certamente ideologie in questo senso, ma l'esistenzialismo apparentemente non lo è in quanto, ovviamente, non esiste un gruppo sociale per il quale intenda definire uno stile di vita.

Un'ideologia è quindi più di una teoria, ma si basa su una teoria della natura umana che suggerisce in qualche modo una forma di azione (...) (pagg. 20-21)

Per essere precisi, questa spiegazione dell'ideologia ci sembra scorretta, non perché in essa la nozione di natura umana venga data come premessa che semplicemente esamina sé stessa alla luce delle diverse visioni/teorie in cui ha cercato di riconoscersi (ovvero, secondo il tipo di positivismo hegeliano passato attraverso il pragmatismo nordamericano che considera i concetti solo come una successione di reazioni dell'«esperienza umana» di fronte alla realtà, rispetto alla quale

i progressi della «conoscenza» sono il prodotto di un procedimento deduttivo o induttivo), ma perché, in essa, l'ideologia è definita come quella visione/teoria che dà origine a uno «stile di vita» (cioè, la posizione, per esempio, di Max Weber, secondo la quale la morale protestante dà origine al primo capitalismo, quando è esattamente il contrario<sup>17</sup>); affermazione che, naturalmente, richiede l'esclusione dell'esistenzialismo, per il semplice motivo che non si conoscono società o gruppi sociali con uno specifico stile di vita ideologicamente esistenzialista, come invece sarebbe stato ideologicamente comunista lo stile di vita dell'Unione Sovietica, della Cina, di Cuba o del Vietnam del Nord (cosa su cui nutriamo dubbi, poiché è possibile che le parole e i fatti esprimano semplicemente una forte contraddizione: quella che si sviluppa all'interno di un mondo controllato, in fondo, da logiche capitaliste, a cui le politiche comuniste si limitano a opporre il dominio delle loro rispettive «rivoluzioni» che sono, soprattutto e in buona sostanza, il ripudio di una logica egemonica mondiale). Questo è anche il caso delle società ideologicamente islamiste in luoghi dominati (ma, in fondo, non controllati) da discorsi che negano la libera soggettività (che è la chiave ideologica del capitalismo globale odierno), ma non il tipo di sfruttamento in cui, tuttavia, di fatto vivono (pur con tutte le «differenze culturali» adducibili); ne sono esempio i talebani o lo Stato islamico, che da un lato impongono una morale discorsiva e una politica teocratica esacerbate (profondamente differenti dal liberalismo occidentale), ma che, dall'altro, non si scompongono di fronte all'autonomia del livello economico.

Cioè, Stevenson – a nostro parere – commette l'errore di non tenere conto che una cosa sono i discorsi espliciti (come l'esistenzialismo) e un'altra l'inconscio ideologico (la norma del soggetto libero, che, a seconda della persona, del gruppo, del livello di istruzione, ecc.

---

17 Cfr. Weber 1930.

può manifestarsi in modi diversi); ed è forse quest'ultimo che, sia nel caso del comunismo che dell'islamismo, ha sofferto di diversi tipi di nevrosi; come, non confondiamoci, ne soffriamo anche noi nel nostro mondo libero occidentale (dove la libertà è data per scontata), e per ragioni di sostanza meno differenti da ciò che si crede, per esempio: i discorsi che negano l'esistenza di Dio ma che hanno bisogno di cercare la trascendenza in enunciati del tipo «noi siamo energia», «polvere di stelle» o «il gene egoistico», ecc., mentre compiono un'astrazione dal carattere specifico di ciò che li determina nella pratica e che influisce sul senso della loro vita e del loro discorso: il loro modo di produzione. Da qui l'infervorarsi nei dibattiti sul «segreto della vita», la «cultura», il «libero arbitrio» (che oggi, a differenza delle nozioni teologiche attualmente irrilevanti a livello pubblico, presuppone la dicotomia *agenzia/ realtà fisica*) o l'«identità di genere», ecc.

Ma, se guardiamo alla sua storicità radicale, e non alle astrazioni fenomenologiche sul «cosa» politico o religioso, il discorso nelle diverse dittature comuniste del XX secolo e il discorso dell'islamismo radicale (diciamo, dal 2001) sono due forme di iscrizione nelle problematiche sociali specifiche che il capitalismo globalizzato ha via via prodotto; naturalmente, e ad eccezione della violenza e della repressione speciali<sup>18</sup>, ogni situazione ha comportato problemi molto specifici.

Desideriamo chiarire che attualmente, parlando, ad esempio, di Bush (figlio), Osama bin Laden o Vladimir Putin, sarebbe un errore non vedere che la base infrastrutturale del mondo in cui, in un dato

---

18 Naturalmente, nel corso della storia dell'Islam, come avviene per tutte le altre religioni, la violenza religiosa è una costante; ma qui parliamo dell'impatto speciale dei rapporti sociali capitalistici (e della loro norma inconscia: il soggetto libero) nelle società il cui discorso – come quello feudale – è ancora organicistico, il che presuppone, come caratteristica rilevante, il fatto che escluda (ripeto, solo in via discorsiva, perché nella pratica questo è già impossibile) l'idea che la soggettività appartenga all'individuo (e in questo senso tale discorso nega la sua libertà di essere, stare e apparire libero in sé stesso), ecc.

momento, questi tre «modelli» coesistono nelle rispettive «società», subisce l'impatto degli stessi rapporti sociali egemonici su scala mondiale (in questo, né più né meno, consiste la «globalizzazione»), e che pertanto le loro reazioni discorsive (e gli attentati sono un discorso, per quanto abietti ci possano risultare) saranno logicamente molto diverse nella forma. Ma il problema di fondo, ovvero quello che si vive attraverso l'inconscio ideologico/libidinale, è il medesimo.

È necessario tornare ora alla nozione di *merito* dell'autore che si esprime, perché forse qui è più chiaro cosa intendiamo quando affermiamo che l'ideologia di base è la stessa nei discorsi espliciti che la sviluppano da posizioni antagonistiche o addirittura – come propongono Laclau e i suoi seguaci – da un pluralismo agonistico/habermasiano (anche quando questi discorsi esprimono un estremo disagio nell'operare entro i loro limiti di senso). E qui la nozione di «successo» o «moda» non esaurisce la questione.

Il fatto che alcuni riscuotano più *successo* con quello che scrivono e altri meno si spiega, secondo la nostra tesi di partenza, dal diverso «impatto» che la matrice ideologica (il soggetto libero) esercita sui problemi sociali sottesi a queste formazioni sociali in blocco, in cui certi individui, per il particolare carattere del loro subconscio ideologico/libidinale, riescono a esporre le contraddizioni che questa matrice trova nella pratica e a farlo in modo molto più problematico e, allo stesso tempo – ed ecco la chiave –, legittimo. Da *qui* l'interesse e il valore di questi discorsi individuali che, ora, effettivamente, creano «tendenza». Pertanto, il successo (che non va confuso con il merito, ma è piuttosto la norma o il criterio non scritto che stabilisce il valore sociale del discorso dell'individuo) non andrebbe visto come il frutto dell'ascesa (superflua o meritevole) di una «originalità», condizione che potrebbe essere anche considerata tendenziosa o, se assente, ingiusta; al contrario, il successo attraverso il proprio discorso implica una modo parti-



colare di iscriversi in ciò che «normalmente» l'autore *concede* al pubblico.

Tuttavia, in un'altra sfumatura: persino le opere che ricevono scarsa accoglienza da parte del pubblico partono dalla nozione di merito che ne *precede* il discorso, per cui, indipendentemente dalla «qualità», le «proposte» dell'autore si realizzano sempre attraverso l'immagine del «simile», moltiplicato nell'immagine di cui il merito è un «mediatore evanescente»: la nozione moderna del *pubblico*, di cui l'autore stesso fa parte e che trasforma in potenzialmente raffinato.

La nozione di «pubblico» esprime così una *somiglianza nella letteralità* dei soggetti immanenti e quindi aperti all'interpretazione (all'interno della norma della libera soggettività, chiaro), scaturita dall'istanza – qui sì – economica del mercato delle opere, il cui prezzo (e ciò riguarda sia un libro, sia il biglietto di uno spettacolo) ha anche il valore di un intero campo discorsivo, in quanto con esso si acquista il diritto di criticare il contenuto, la forma e persino l'intenzione (problema che – nel senso della somiglianza tra individui e l'immanenza delle loro vite, dei loro pensieri e delle loro opere – verrà trattato dai filosofi a partire dal XVIII secolo). Questa nozione, unitamente alla nozione di acquisto, dà vita niente di meno che a un nuovo genere di discorso: la critica con valore pubblico/oggettivo (e non essenzialistico, per cui molto differente da quel valore di verità essenziale, avente come polo opposto il cinico o il sofista, e, in un certo senso, lo stoico, tipico del mondo schiavista classico greco-romano; e nemmeno quest'altra critica che si iscrive nella servitù feudale, dove il giudizio deve essere ancorato al religioso/dogmatico, o – in ogni caso – a nozioni organicistiche come la decadenza del corpo e il valore allegorico del mondo sublunare, ecc.); e un tipo di individuo amatoriale/professionale che la pratica: il critico<sup>19</sup>.

Ma sappiamo anche che le parole non sono necessarie per dire e fare cose pertinenti per la società; un individuo appartiene alla vita e

---

19 Si veda Rodríguez 2001a, pagg. 11-32.

risulta pertinente solo per la sua presenza pratica in essa; cioè, con la sua partecipazione al processo di riproduzione della vita (non necessariamente in senso biologico, sebbene questo sia stato molto pertinente fino a tempi recentissimi). Quello che succede è che le parole lasciano «tracce» concrete/osservabili di un'appartenenza, ma mai di verità originarie perdute per il futuro, che sono quindi da cercare attentamente (secondo quello che, almeno fino a poco tempo fa, pretendeva la postmodernità). No. Se tale verità esistesse, si renderebbe necessaria e quindi pertinente, per cui prima o poi verrebbe espressa (prodotta) nuovamente; ma questo, nella pratica radicalmente storica del discorso, ci sembra impossibile.

Forse la scrittura lascia tali tracce nel tempo, ma questo è un tempo che, tuttavia, le ricopre con *la sua* storia: con un «humus» ideologico completamente nuovo, sotto il quale i vecchi enunciati producono una debole eco di significazione che, inoltre, arriva sempre tardi (come Hegel ben sapeva). Nel migliore dei casi, i futuri lettori di questi testi devono reinventare la loro pertinenza (come Borges ben sapeva). Questo è ciò che fanno i filologi, dopo averli spezzettati lettera per lettera, frase per frase, contesto per contesto. Alla fine del percorso, qualunque siano i risultati, ci aspetta lo stesso significato con cui la ricerca ha iniziato ad essere pertinente. Questa è la pertinenza, per esempio, dei nostri «Studi umanistici»; che, tra l'altro, sono sempre stati in «crisi» fin dalla loro comparsa nelle città italiane, perché è lì che la parola “umanistico” prende il suo significato non solo antropocentrico, ma pienamente teologico (cristiano) nel senso più radicale: il soggetto libero è l'unico che può dire di sé stesso di non essere povero di spirito e – se lo riconosce sinceramente – guadagnarsi il paradiso.

In questo senso, l'umanità (non la cittadinanza, l'*ousia* o la nobiltà) immanente (letterale), non esiste fino ai tempi del Petrarca. Quella prima società economica e politicamente mercantile

che abbandona sangue e lignaggio per sostituirlo con il merito, anche in forme estremamente ambigue, è quella che inventa la «lettura umana» dei classici greco-romani (dal Rinascimento ai nostri studi di filologia classica); è anche quella che si apre alla libera lettura delle Scritture (il protestantesimo che nasce anche da quel mondo, e non il contrario, come pensa Max Weber); entrambe le letture appartengono (ancora in modo embrionale) ai rapporti intersoggettivi moderni (pre-rivoluzionari) e, solo in essi, diventa quindi pertinente rileggere questi testi in se stessi come opere che ci interpellano anche nel contesto attuale.

Ma questa immanenza della parola classica è una forma di significato molto concreto che non ha nulla a che fare con la matrice ideologica prodotta dai testi antichi. Da ciò deriva, in parte, la nota affermazione di Foucault secondo la quale i Greci siamo noi. Cioè, nella misura in cui ciò significa che nei testi antichi troviamo un'enorme quantità di enunciati assimilabili all'ideologia del soggetto libero, la boutade di Foucault sembrerà, semplicemente, corretta: «solo so di non sapere nulla», «conosci te stesso», «prenditi cura di te stesso»<sup>20</sup>, ecc. Solo che quegli stessi enunciati (e ciò che implicano per noi) messi in bocca ai nostri classici non sono più un anacronismo, bensì una rinuncia a conoscere il significato di un mondo fatto di storia infinitamente diversa dalla nostra.

Ma, per quanto riguarda la storia e la storicità, l'olfatto e la vista sono concessioni che il cielo non ha voluto farci in quanto non vediamo oltre il nostro naso.

Si pensi, ad esempio, all'immagine del «*logos*» greco. Sebbene gli eruditi abbiano una conoscenza etimologica estremamente accurata (cioè, a prova di anacronismi) del concetto in questione, questo oggi ci parla, in definitiva, di una sorta di grande intuizione da parte dei greci

---

20 Foucault (2005), pagg. 13-35.

per intravedere ciò che presupponiamo oggi nella nostra nozione di «linguaggio» (nel senso attuale e più generale che lo collega alla problematica del continente e il contenuto del «pensiero» e della «conoscenza»), ecc. Pensiamo ora, ad esempio, ai miti della «Magna carta» (1215) o delle «Leggi di Burgos» (1512), da molti considerate, ancora oggi, pietre miliari, rispettivamente, del costituzionalismo e dei diritti umani. Dunque, non ci troviamo forse di fronte alla repressione o all'ignoranza del fatto che la ribellione dei baroni reclamava garanzie per la nobiltà ribelle, e che questo non ha nulla a che fare con la *democrazia (con o senza monarchia) parlamentare*, invenzione che la borghesia farà molto più tardi, tagliando la testa a Carlo I d'Inghilterra nel 1649? La borghesia: una classe a cui si può accedere migliorando la propria posizione economica, come già vediamo nella letteralità, ossia nella vita raccontata di per sé del Lázarillo de Tormes, un povero già appartenente a questo mondo letterale e non un «povero di Dio»<sup>21</sup>; e tutto ciò anche se nel 1554 si sentiva ancora l'eco dei poveri che nascevano e morivano come tali, così come i nobili nascevano e morivano nobili, e la cui esistenza, nel libro del mondo, non era letterale, ma allegorica: un riflesso degradato del libro divino, dove essi degnamente occupavano l'ultimo o infimo «luogo naturale» tra gli uomini, ecc. Allo stesso modo in cui è repressa e ignorata la storicità del disordine ideologico che caratterizza una formazione sociale in transizione dal feudalesimo allo Stato moderno, ovvero il processo che porta la monarchia ispanica a dichiarare sudditi gli «indigeni» d'America (istituendo il *requerimiento* e l'*encomienda*<sup>22</sup>); cioè, facendo uscire i nativi americani dal regno animale per incorporarli, però, nello sfruttamento servile, dove, con il passare del tempo, avranno luogo le guerre di indipendenza ispanoamericane che furono, di

---

21 Si veda Rodríguez 2001b, op.cit.

22 Per un'analisi della controversia del cosiddetto lascasismo, si veda Rodríguez e Salvador (2005), pagg. 26-33.

fatto, una seconda rivoluzione borghese<sup>23</sup>. Nulla a che fare, quindi, con quello che oggi si intende per «diritti umani».

Oppure basti pensare a un'immagine molto più vicina nel tempo, demodé in quanto tendenzialmente classista, ma che conserva la sua aura positiva (in parte, incoraggiata da Hollywood, è vero, la quale ha sempre una risposta a quanto è pertinente ai nostri rapporti sociali); ci riferiamo alla figura del «*gentleman*», le cui qualità sono ancora coltivate proprio per la loro indefinitezza, nella quale andrebbe iscritto qualsiasi tipo cinematografico destinato a interessare. Questo interesse o carisma risiede nell'iscrizione speciale tra le contraddizioni della sua congiuntura materiale (sociale): nello specifico, quelle derivanti dalla necessità di trascendenza in un mondo di rapporti letterali (cioè, tra persone uguali in un mondo la cui immanenza le include tutte), un'ideologia minata da contraddizioni: autenticità, superazione personale, capacità di stupore, ad esempio, in convivenza con solitudine, disoccupazione, correttezza politica o sfruttamento.<sup>24</sup> Così, ci ritroviamo il cavaliere galante e discreto (dimentichiamo per ora l'originale vittoriano, che non lavora e si limita semplicemente a bazzicare gli ambienti aristocratici) sempre al limite di essere, nel migliore dei casi, rispetto al processo generazionale, ciò che il concetto di «buon gusto» è rispetto all'attuale nozione di «educazione» (secondo la quale oggi vengono riformate compulsivamente le leggi sull'istruzione, e questo è il punto in cui è più urgente la pertinenza del discorso): ovvero, uno spettro, un eco.

Inoltre, il fattore «generazionale» è, curiosamente, lo scopo per cui esiste una certa consapevolezza storica della perdita, sia dell'appartenenza al mondo che ci supera, sia della pertinenza di quanto è stato detto e fatto in passato rispetto al presente. A chi, avendo perduto la

---

23 *Ibid* 52-365.

24 Per noi, questo sarà un concetto di base, e inerente al rapporto sociale che segna il senso pratico della vita.

propria appartenenza, concediamo ancora pertinenza nelle nostre vite di lettura, assegniamo la denominazione di «classici». Uno di questi classici del XX secolo, Hermann Hesse, fa dire quanto segue al suo personaggio più celebre, Harry Haller:

Un uomo del medio evo avrebbe orrore dello stile di tutta la nostra vita moderna e lo chiamerebbe, peggio che crudele, spaventevole e barbaro. Ogni epoca e civiltà, ogni cultura e tradizione hanno il loro stile, hanno le tenerezze e le durezza, le bellezze e le crudeltà che loro si confanno, considerano ovvie certe sofferenze, accettano con pazienza certi mali. Sofferenza vera, inferno diventa la vita umana solo quando due epoche, due civiltà, due religioni si intersecano. Un uomo dell'antichità che avesse dovuto vivere nel medio evo vi sarebbe miseramente soffocato, allo stesso modo che dovrebbe soffocare un selvaggio in mezzo alla civiltà nostra. Ora, ci sono tempi nei quali un'intera generazione viene a trovarsi fra due epoche, fra due stili di vita in modo da perdere ogni naturalezza e costume e riparo e innocenza. S'intende che non tutti lo sentono ugualmente. Una natura come quella di Nietzsche ha dovuto soffrire in anticipo la miseria di oggi, anticipo di più che una generazione: ciò che egli dovette assaporare solitario e incompreso, oggi lo soffrono migliaia e migliaia di uomini .

Ma questa è un'analisi, inconsciamente lukacsiana, nel senso che collega la sfera sociale ad uno spirito di epoca in ascesa o in decadenza<sup>25</sup>; noi, invece, colleghiamo la sfera sociale alla produzione delle nozioni in base alle quali gli individui si iscrivono nei loro rapporti sociali. Ne consegue che siamo coerenti (non attraverso l'accettazione del

---

25 Cosa che vediamo tematizzata, specialmente, in Spengler (2020).

paradosso di Mannheim, che si basa sull'accettazione della condizione soggettiva dell'ideologia a partire da cui è studiato l'oggetto ideologico, ma attraverso l'accettazione della condizione ideologica della dicotomia soggetto/oggetto che ci determina, che lo vediamo o meno) con il fatto che criticare l'ideologia della nostra congiuntura non significa che il nostro testo non sia iscritto in essa. In una parola: la critica dell'ideologia del soggetto libero come matrice ideologica radicalmente storica può essere benissimo, semplicemente, un altro modo di distillare l'immagine del soggetto libero. E, in effetti, così è. Con un'eccezione: se lo sfruttamento fa ciò che diciamo, questa teoria althusseriana dell'ideologia, degli apparati di stato ideologici, magistralmente ritoccata nella teoria successiva sull'«inconscio ideologico» sviluppata dal JCR, indica la possibilità di sapere cosa ci fa dire «io sono» in modo pertinente, che lo vogliamo o no. Di qui la pertinenza del legame tra marxismo e psicoanalisi<sup>26</sup>. Tuttavia la portata di questo legame teorico sarà delimitata in seguito.

Desideriamo ora solo concludere che le precedenti disquisizioni fenomenologiche sulla coppia di termini assonanti (appartenenza/pertinenza) sarebbero oziose qui (ma mai prive di pertinenza in un terreno ideologico intriso di linguisticismo fenomenologico) se non le facessimo atterrare su un terreno solido; ovvero, se non chiarissimo la loro appartenenza, e pertinenza, a determinati rapporti sociali. Questa è un'idea che troviamo non solo nelle critiche o negli studi sociologico-marxisti della cultura, ma anche in autori evidentemente iscritti nel dibattito culturale generale. L'aspetto della pertinenza, pertanto, ci spinge qui a portare un po' fuori contesto le seguenti parole del racconto intitolato «Putois», di Anatole France<sup>27</sup>, quando dice: «Putois è existi-

---

26 Si veda Rodríguez 2022.

27 In CRANE, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics, New York, pagg. 118-13

to. Insisto. È stato. Pensateci, signori, e concluderete che la condizione di *essere* non implica affatto la materia; significa solo la connessione tra attributo e soggetto, esprime semplicemente un *rapporto*» (pag.124, traduzione e sottolineatura sono nostre).

La materia fisica appartiene alla materialità sociale, ma non è per essa pertinente. La pertinenza è il rapporto tra l'essere, lo stare, l'apparire e il soggetto. Tuttavia, questo è il rapporto proposizionale tra il soggetto e il suo predicato, ovviamente. Al contrario, nel caso dei rapporti sociali, il problema è che il «soggetto» non è sempre esistito, e l'attributo non è sempre stato «soggettivo» od «oggettivo». Il rapporto di cui parla il personaggio della storia di cui sopra, Monsieur

Bergeret, per essere pertinente, ovvero, per avere senso, dipende dalla sua appartenenza a un modo di essere, stare e apparire in cui ci sono «soggetti». La descrizione caratterologica di Putois da parte di coloro che, nel racconto, più che ricordarlo, ne tengono conto per il loro consapevole oblio, denota l'importanza sia della forma fisica, sia di ciò che la nostra tradizione fenomenologica (Ortega o Julian Marías)<sup>28</sup> chiama *collocazione* biografica della «persona», in cui entrano in gioco i rapporti tra l'individuo e gli altri; e dell'individuo con sé stesso (i suoi «progetti», «illusioni» o «occultamenti»); o dell'individuo con gli oggetti, ecc. Ma questo è già un soggetto che dà per scontata la propria libertà di essere, stare e apparire, nel mondo e di fronte ad esso. La questione ora è se questo soggetto biografico provenga da un «io» (psichico) o se, al contrario, si stacchi per forza dalla necessità di collocarsi/isciversi nel suo mondo a partire da un «io sono» (storico) ideologicamente configurato.

---

28 Si veda, in particolare, Marías (1997).



**I**

**IL PARADOSSO MARXISTA**



# 1

## Dall'io all'«io sono»

*As I must do something or go mad, I write this diary.*

Bram Stoker

### L'assurdo o la poetica dell'io

Che siamo mortali, parlanti e sessuati è forse l'unico concetto chiaro nella teoria psicoanalitica di Lacan. «Tutto il resto è un bel pasticcio», ci ha detto un giorno JCR in una lezione (davvero magistrale) su Cervantes. Infatti, il Lacan che situa la morte nell'«ambito della fede» (perché «se non ci credessimo, sarebbe impossibile sopportare tutta questa storia») è, a nostro avviso, chiaro e conciso fino all'impossibile<sup>29</sup>. Il resto può essere considerato un enorme disastro, sì, ma solo per quanto riguarda la tematizzazione del problema dell'«io»<sup>30</sup>.

Louis Althusser, maestro di JCR, prese il «soggetto» lacaniano nella sua dimensione ideologica la quale, tuttavia, consisteva in una «forma di soggetto» che intendeva essere il modo universale (o trans-storico) con cui gli individui sono stati (passivamente) «interpel-

---

29 Naturalmente, in questo risiede la lettura lacaniana di Heidegger e dell'uomo come essere destinato alla morte, e via dicendo. Per uno studio «radicalmente storico» del lavoro di Heidegger, si veda Rodríguez 2011b. Per il rapporto tra Lacan e la critica ideologica, si veda Žižek (2006a e 2006b).

30 Rodríguez (2005a, 2022).

lati dall'ideologia», in tutte le epoche. L'idea di Althusser è che l'io abbia senso solo nella misura in cui l'ideologia ci interpella come soggetti e in ogni epoca il soggetto è corrisposto a diverse nozioni, a seconda di ciò che ogni società ha avuto come norma soggettiva: un buon cittadino romano non è lo stesso che un buon vassallo feudale o un buon cittadino della Repubblica Francese. Cioè, la forma di *soggetto* è la forma di *sensò* a partire dal quale l'io riconosce sé stesso e può comunicare (interpellare ed essere interpellato) come individuo in una determinata formazione sociale. Ma – attenzione – è la condizione di soggetto a implicare la possibilità di essere interpellato in ciascuno di questi sensi. Ed è proprio questo che JCR mette in evidenza: non esiste un soggetto universale, bensì matrici ideologiche per ogni tipo di individualità storica.

È qui che dobbiamo collocare la sua «sfumatura/matrice», la differenza rispetto al suo maestro («lui mi ha insegnato a leggere», ci dice), perché JCR (il «discepolo») capisce immediatamente (a partire dal suo fecondo *Teoría e historia de la producción ideológica*) che la chiave del problema dell'«io» risiede nella delimitazione della specifica «matrice ideologica» dalla quale si sviluppano i sensi radicalmente storici, e non nel problema del fenomeno, in astratto, dell'interpellazione. Questa è invece, per JCR, una problematica riguardante la produzione dei modi di dire «io sono», tra i quali il «soggetto» è solo uno di essi: in particolare, l'«io sono (soggetto libero)» come *forma di interpellazione nel modo di produzione capitalistico* o, più specificamente, la produzione ideologica (discorsiva) specifica dei rapporti sociali intersoggettivi, e non di altri.

E quest'ultimo è «l'itinerario» teorico che anche noi seguiamo, dal momento che, se il problema della soggettività ci sembra irrisolvibile di per sé, riportarlo nella complessità storica che lo determina ci rivela tutta una problematica pratica osservabile e riconoscibile. Infatti, delimitare le diverse forme storiche di interpellazione comporta ripercorrere la storia del rapporto soggetto/soggetto nel susseguirsi delle

diverse formazioni sociali moderne, cioè in tutte le fasi di transizione dal feudalesimo al capitalismo; fasi che, naturalmente, si succedono in forma disomogenea nei vari luoghi in cui la borghesia, e i suoi rapporti sociali, si sviluppa in un terreno economico, politico e ideologico altrettanto disomogeneo. Perché diverso è anche l'impatto di tali rapporti sulla struttura feudale, al cui interno inizia lo schiudersi del nuovo e, quindi, la morte del vecchio sistema servile. I casi di Inghilterra, Francia, Spagna o Germania sono dunque chiaramente diversi. Ci sono, tuttavia, una serie di caratteristiche comuni che riguardano il rapporto privato/pubblico; è il rapporto tra la costruzione del soggetto ideologico («libero») dei nuovi rapporti economici e l'istanza del livello pubblico, da cui si sviluppa la nozione di *merito*. È questo il rapporto produttivo su cui noi ci focalizzeremo.

Con molti problemi e contraddizioni, a partire da Petrarca e dal suo concetto (che era già nell'aria ma che lui tematizza nei suoi sonetti) di «anime belle», sono proliferati i modi estremamente concreti di dire «io sono», dato che la produzione ideologica di questo soggetto si è sempre assoggettata a ogni congiuntura concreta.

L'individuo e la sua soggettività (concetto che non significa nulla senza una specifica configurazione o uno specifico riempimento ideologico) non sono sempre stati quelli del soggetto: nella storia, una persona interpellava o era interpellata come padrone o schiavo, come signore o servo, oppure come soggetto di fronte a un soggetto.

In altre parole, ci sembra che questo sia il punto di partenza fondamentale per *comprendere qualcosa*, se non vogliamo perderci nell'altra asserzione di pensiero che implica il cercare di chiarire – come prima cosa – il nodo gordiano dell'interpellazione a partire dal binomio Lacan-Hegel, ed esiste un libro meraviglioso che si può dire che ci riesca: il problema dell'interpellazione come quello dell'«uno che si divide in due»<sup>31</sup>.

---

31 Si veda Dolar (2017).

Vale a dire che JCR ci ha insegnato a delineare il problema centrale in tale garbuglio. Ci ha indicato la scorciatoia per arrivare a comprendere l'unità (il problema) dell'*io* nella pluralità (dialettica) dei modi per dire «io sono». Ci ha insegnato a vedere nella storia ciò che altri cercano nelle nuvole, o nel fondo dei mari, o negli occhi della persona amata...; e non è che non ci siano risposte in quei luoghi, o che siamo diventati degli incurabili cinici (che potrebbe anche essere), ma in quei luoghi si arriva sempre a partire dalla storia. In essa impariamo a raccontare ciò che abbiamo visto. È una storia che non si chiede se sia nato prima l'individuo o la collettività, perché è una storia, una voce, che esprime solo una relazione: quella esistente, per esempio, in ogni poesia, ogni equazione, ogni contratto (di qualsiasi tipo), eccetera; oppure – cosa ancora più inquietante – questa nebulosa da cui emergono versi buoni e cattivi, la lotta con i numeri, i sorrisi o le lacrime... ha un unico senso, il cui ordine dobbiamo semplicemente saper cambiare nell'ambito di un mercato discorsivo molto specifico: l'ideologia del *soggetto libero*.

Ci sono diversi modi di sviluppare le questioni che riguardano il problema del soggetto libero, ma il problema è generato in particolare dal fatto che il nostro «inconscio ideologico» ci impedisce di alludervi come norma ideologica e, pertanto, che il nostro discorso finisce per optare per le tematizzazioni (originali o meno) che meglio risuonano con il nostro particolare modo di affermare «io sono (soggetto libero)». Un modo che, francamente, non sappiamo a cosa sia dovuto, ma che non è azzardato mettere in relazione con il tipo di formazione. In ogni caso, il significato di ciò che è all'interno dell'ultima parentesi dipende, in ultima analisi, da ciò che ciascuno di noi intende, entro limiti molto chiari: ciò che è privato e ciò che è pubblico. Pertanto, qualsiasi discorso (moderno) è sempre una tematizzazione di uno dei due livelli rispetto all'altro (privato/pubblico, sdoppiato nel discorso soggettivo/oggettivo e nelle rispettive gradazioni e mescolanze). Per quanto estre-

ma possa essere la decantazione, permarrà sempre espresso lo spettro dell'altro livello. Che il rapporto privato/pubblico sia lo sdoppiamento del rapporto intersoggettivo (soggetto/soggetto) lo vediamo nella seguente proposizione: se il soggetto è l'idea della sua autonomia interna, allora il suo esterno deve essere il riflesso di tale autonomia; anche il livello politico deve essere autonomo in quanto governato da soggetti privati che l'insieme dei soggetti legittima in cambio della tutela della sua autonomia. Questo è quanto diciamo quando proferiamo «io sono» nella modernità.

Tuttavia, dietro ai modi di dire «io sono», esiste un «ordine del discorso» (Foucault). Metterlo in discussione in quanto tale porta alla pretesa che lasciare quest'ordine sia possibile solo attraverso la sovversione, il che normalmente implica la mera adozione di una delle dialettiche iscritte in quell'ordine e portarla, a scapito degli altri, fino alle sue – presunte – ultime conseguenze: siano esse il silenzio, l'assurdo o il suicidio. Peggio ancora: quando si intende essere neutrali (parlando a partire da obiettività, umanesimo, ragione, comunicazione, e via dicendo) come in tante occasioni odierne, ricorriamo ai classici, perché parlino per noi, quasi senza puntualizzazioni (e c'è molto da puntualizzare per mettere assieme Aristotele, Nietzsche e Sant'Agostino in uno stesso dibattito; perché questo è il problema: siamo ben consapevoli delle differenze nel loro pensiero, ma non ci rendiamo conto che i problemi che determinano i loro discorsi, per quanto geniali possano essere, isolano al tempo stesso l'argomento in discussione). In realtà, si fa ricorso a una disparità di dialettiche presenti (ovvero, le diverse teorie linguistiche odierne che si muovono tra aspetti lessico-semantici, morfo-sintattici, sociolinguistici e pragmatici, testuali e contestuali come se si trattasse di angolazioni differenti del fenomeno) e passate (come, ad esempio, mettere in relazione la democrazia ateniese e l'attuale partitocrazia), a seconda di ciò che viene richiesto dalla scaletta del nostro approccio.

La questione è complessa, ma la teoria ci permette di eseguire la seguente semplificazione: nella storia ci sono state altre soggettività, cioè processi di individuazione estranei a quello del soggetto (cioè, non libero né incatenato); così, nella schiavitù dell'Antichità, c'erano *padroni e schiavi*; nel feudalesimo, *signori e servi*. Questi erano i modi per dire «io sono». Oggi, questo enunciato (per la maggior parte delle volte non esplicito) allude a un rapporto apparentemente simmetrico. È questo l'obiettivo della nostra argomentazione; per raggiungerlo, per la sua effettiva comprensione, dobbiamo prima esaminare un aspetto non più discutibile, ma certamente molto più opaco. Cercheremo di capirlo, per poi vedere come l'«io sono» (in fondo, l'ideologia dei rapporti sociali che ci sono dati) assume il controllo a partire dal senso pratico della vita.

L'altro livello è quello buio, profondo, imboscato nel livello della produzione di significati dell'io; un livello che sembra soddisfare le proprie *necessità* (ma mai i propri *desideri*) con cieca insistenza su un gioco che consiste nel proiettare l'asse paradigmatico (quello dell'inventario delle possibilità di combinazione) su quello della produzione (l'asse della combinazione efficace, cioè del movimento, dell'aggiornamento, della riproduzione del significato con un certo senso presente – anche se non riconoscibile – a livello cosciente). Ebbene, esattamente come nella funzione poetica del linguaggio<sup>32</sup>, ma come se questa fosse la funzione che determina, in ultima analisi, il senso pratico (realizzabile) della voce dell'io; un gioco, in linea di principio, pericoloso, nella misura in cui – se diamo retta a Lacan – guarda alla follia o alla morte, non tanto come limiti, bensì come ostacoli per l'*eccesso di piacere* (il concetto di *jouissance* non indica nient'altro che questo), il quale, naturalmente, esiste solo come sintomo fantasmatico (l'*objet petit a*). Senza questa istanza della psiche, non ci piacerebbe molto niente e nessuno<sup>33</sup>.

---

32 Jakobson (1974).

33 *Jouissance* non significa affatto, per come la vediamo noi, una possibilità di rottura



Eppure, l'apparato psichico è in grado di giocare, testare, riprodersi in modo normale in un mondo pieno di limiti materiali, sociali, culturali e psicologici (paure, fobie, manie, ecc.); ovvero, l'io come limite dell'io, e quindi esistente in quanto divisione interna tra il suo essere e *questo* nulla in cui lo stesso limite si sdoppia. Ma, come abbiamo visto, ciò che crea le condizioni di possibilità di stabilità pratica verso cui l'io tende è, paradossalmente, ciò che la sovverte: è l'io stesso con i suoi bisogni, desideri, frustrazioni, passioni o gioie, eccetera. In questa vena giocosa dell'«io» con la sua follia e la sua sicurezza che si realizzano nella loro confusione reciproca risiede il gioco dell'Ego. È questo che sembra mordersi la coda, soprattutto durante il gioco del sogno, dove l'io può arrivare a pronunciarsi apertamente (ma, al risveglio, non solo dimentichiamo l'incidente onirico, ma retroattivamente il suo significato è troncato: «non era (e quindi non è mai stato) esattamente questo»). In questo aspetto la presenza del senso è generata dallo stesso oblio: solo l'io del sogno si è divertito o è inorridito non con una combinazione di forme ma con lo stesso combinare (cfr. Žižek 2008).

L'«io», quindi, può solo arrendersi all'evidenza, durante la veglia cosciente, del senso di oblio di qualcosa che non è mai stato: l'oblio di un nulla specifico, una sorta di danza geometrica che riconosciamo solo quando perde i pezzi nella memoria cosciente: identificazioni, spostamenti, rovesci, gradazioni, eccetera. Ecco perché il processo di oblio del sonno diventa l'oblio della veglia; uno stato che, come vedremo, ha anch'esso una gran parte di inconscio, perché è l'assunzione

---

con la «posizione del soggetto», come crede Roland Barthes (2007); perché, come vedremo, il soggetto è la posizione esclusivamente produttiva nelle formazioni sociali borghesi, i cui rapporti sociali si stabiliscono – esclusivamente – tra soggetti. Quindi si dovrebbe obiettare a Barthes che i testi di «piacere» (ciò che si può dire) non sono più soggettivi di quelli di «godimento» (l'ineffabile), essendo questi ultimi quelli con cui – per lo strutturalista francese – l'individuo, presumibilmente, si libererebbe, come farebbe in un rapporto sessuale (e quello puramente fisiologico, per Lacan, «non esiste») liberandosi del preservativo, eccetera.

del controllo (senza dominio) dell'«io» da parte dell'«io sono». Non si tratta dell'io cosciente, bensì della sua voce pratica, l'«io sono (storico)», quello dei rapporti sociali che ognuno vive nella propria condizione di individuo appartenente a una collettività, ma non sotto forma di somma di individualità, bensì sotto forma di costante sottrazione di tutto ciò che negli individui ostacola tali rapporti sociali. È nella dialettica radicalmente storica dell'»io sono» che troviamo la procedura opposta: al contrario di quello che avviene nell'«io», l'«io sono» si proietta sull'asse della combinazione, dove sviluppa il «discorso» e questo, a sua volta, si proietta sull'asse paradigmatico: ovvero, per il fatto che, in ultima analisi, il merito o il valore sociale della pratica discorsiva è quello che acquisisce questo o quel genere, questa o quella professione, questo o quel gusto<sup>34</sup>, nei propri testi e nei propri gesti.

Eppure, ciò che oggettivamente sappiamo dell'io, è molto poco (e molto controverso<sup>35</sup>). Ci porta solo a concludere che non sappiamo, in realtà, nulla. E ancora: il sapere che non sappiamo è esattamente ciò che l'«io» si dedica a *dimostrare*, trasformando così il nulla noto, come detto, in una serie paradigmatica (le forme disponibili<sup>36</sup>: letterarie, politiche, economiche, morali, religiose, scientifiche, ecc.) di un insieme la cui combinazione (il determinato modo di produzione in cui sono dati questi paradigmi) è inappellabile. Quindi, la migliore psicoanalisi (la più celebre, in ogni caso) si dissolve nell'accettazione del fatto che dobbiamo accettare l'irrisolvibile e il sabotaggio come unica questione certa; altro non è l'eccesso oggettivo dell'aforisma come forma testuale che fa appello alla moderazione, al temperamento di fronte al suo oggetto di

---

34 Il testo di Francisco Rico (2003), *Los discursos del gusto*, ci è sempre parso una meraviglia, per la prosa immacolata e per l'agilità nelle idee: è un esercizio di buon gusto retorico e nobilitazione della condizione filologica del XXI secolo.

35 Ma è proprio questo nodo gordiano dell'apparato psichico quello che la psicoanalisi (nella linea Freud-Lacan) prende come costitutivo del suo oggetto di studio. Cfr. Lacan (2007).

36 Heidegger parla della «disponibilità» come l'essere della tecnica

studio sublime. Le auspicate frasi ermetiche ne sono l'esegesi che, a sua volta, parte anch'essa da un'operazione di oblio di tutto quanto è inutile per i rapporti sociali. Il che deve riportarci all'unica cosa che ci permette di formare un pieno significato: l'ideologia. Vale a dire, torniamo al fatto che la dialettica della veglia cosciente è anche sintomatica di un altro nulla noto: quello intorno all'insieme sociale, il cui controllo si proietta sul dominio dell'individuo ogni volta che proferisce «io sono». Un nulla che significa qualcosa di molto specifico: che non c'è altro modo di enunciarlo se non quello istituito da determinate condizioni reali di esistenza. Questo e nessun altro è l'argomento del nostro libro.

Prima, però, dobbiamo dire altre due parole su questa dimensione che sfugge alla portata del nostro lavoro (e della nostra competenza). Dobbiamo chiarire, per non scordarcene, perché è importante scartare il senso psicologico di questo pronome: *io*. Come abbiamo detto, perché l'*io* si fonda su un non-senso rigorosamente configurato. È importante capire perché la nostra ricerca deve partire da un'idea ragionevolmente fedele alla sua *realtà*, proprio perché è necessario lasciarsela alle spalle; e per potersela lasciare alle spalle bisogna almeno avere la capacità di intravederla. Solo così possiamo affrontare l'effettiva costruzione del significato: quella dell'«io sono (storico)».

E così facendo, stiamo entrando nel campo dell'individuazione, che include sia l'«io» (che lasceremo da parte), sia l'«io sono» (che esamineremo a fondo).

Il fatto è che con questi percorsi quotidiani (per molti, impossibili, o comunque colmi di insidie) abbiamo un doppio rapporto: da un lato, quello che presuppone un *prima* – persino – del punto di partenza<sup>37</sup>: un «prima» della casa (concetto, ovviamente, incerto o direttamente negato, in tanti casi); dall'altro, l'infanzia come sopraggiungere di metamorfosi. In definitiva, si tratta della nostra risposta al fatto che

---

37 E non parliamo qui delle «età dell'uomo».

ciò che è dato come prima cosa è in realtà (a livello pratico) la materialità della nostra esistenza: la sua iscrizione sociale. Ne scaturisce la corazza che ci ricopre interamente al risveglio, come fossimo un «coleottero». Forti di questa corazza, ci esponiamo sia al caos del tempo interiore (questo amalgama tra passato, presente e futuro) sia all'ordine del tempo esterno (un unico tempo materiale: incerto, mutevole, ma dominante) che ci determina sin dall'inizio; cioè, senza alcuna pietà per quel mondo precedente da cui veniamo strappati alla nascita, eccetera. Questo transito materiale che impone il suo significato è il transito della storia; tuttavia, questa regione assoluta in cui tutto appare assieme, ma in momenti diversi di un percorso che finisce al suo inizio, questo momento di non ritorno, di pura resistenza o di riavvio costante, la cui eco troncata non assume neppure il senso di una contraddizione, è la voce dell'*io*. Vediamo in cosa consiste ciò che viene scartato fin dal principio.

In poche parole:

A partire da Freud, sappiamo almeno una cosa: che l'«io» non regna in casa propria, nella psiche. In essa, l'io è solo un componente della struttura; è l'anticamera, per essere esatti. In questa casa qualsiasi decisione appartiene al «super-io», che è l'insieme degli abitanti della casa ideale, per cui l'«io» (la sua voce) si divide sempre in *altro* (in un'altra voce). Ovvero uno stato in cui l'io non fa altro che provare uno strano disagio (o mormorio), senza nome: «quella cosa».

Per Heidegger, invece, «la casa dell'Essere» è il linguaggio. Anche questo, secondo lui, ha perso, in larga misura, le sue qualità di abitabilità adeguate. Ecco perché il filosofo, nella sua ricerca di «autenticità», deve recuperare i concetti primigeni della casa (il cuore della casa, il focolare) e, avvalendosene, andare in cerca (per Heidegger, pensare è fare questo e nient'altro) della «storia dell'Essere» fino a reperirne le origini. E quale migliore sede per farlo dei testi degli antichi greci, dove le parole, qualora interpellate, possono ancora essere utilizzate per portare alla luce

la verità che un tempo custodivano le sue radici e morfemi? Questo sarebbe il sedimento, su cui troviamo segni delle «tracce del pensiero».

Ma né Freud né Heidegger tengono in considerazione una questione fondamentale: la storicità radicale dei problemi posti dalle loro rispettive opere. In effetti, la nozione di «oggetto di studio» (sia per lo psichiatra austriaco che per il filosofo tedesco) implica, da un lato, lo spostamento del problema (generale a tutta la modernità) della *visione letterale* sul mondo<sup>38</sup>; d'altra parte, la preoccupazione (specifica della congiuntura XIX-XX secolo) della *relativa autonomia* dell'osservatore rispetto ai propri giudizi sintetici (per cui la filosofia analitica si rifugia nell'analisi delle proposizioni coerenti in sé), nonché dei presupposti e delle nozioni in base a cui il secondo considera i greci non solo capaci di interpellare l'*Essere* nell'*Entità*, ma anche di lasciarne testimonianza nella lingua trasmessa in eredità ai posteri. Infatti, le premesse a partire da cui questi autori del XX secolo tematizzano tali problemi li trasformano in una materia completamente diversa, e le loro attività discorsive diventano pratiche radicalmente diverse da quelle di autori precedenti ai quali, tuttavia, intendono fare riferimento. E in realtà si iscrivono con le loro opere in un orizzonte completamente estraneo all'umanità che intendono abbracciare, che è tutta; e come i successivi universi di Penrose, ciascuna umanità ha il proprio universo.

L'orizzonte di Freud e di Heidegger, e ancora in gran misura il nostro, è l'«orizzonte fenomenologico». Quel «tempo dei maghi» di cui parla Eilenberger (2019) è una congiuntura in cui tutta una formazione sociale sta rinnovando gli attributi della propria soggettività storicamente configurata: dalla nozione di *cultura e pensiero* (di Ernst Cassirer), di *autenticità e pensiero* (Heidegger), di *comunicazione e pensiero* (Wittgen-

---

38 E tutte le scienze umane; ne deriva che la «crisi delle scienze umane» ci sembra una questione fondamentale ma fraintesa, in quanto le scienze umane, nel senso che abbiamo appena sottolineato, sono sempre state in crisi.

stein), di *modernità e pensiero* (Walter Benjamin). Ma, tutti, Eilenberger ci dice, a ragione ma senza vedervi un inconscio ideologico, ma una fase del pensiero umano sulla sua stessa natura- tutti, ripeto, sono iscritti nella filosofia del linguaggio:

Un filosofo che nel 1919 non avesse nulla da dire sul ruolo del linguaggio nella conoscenza e nelle forme di vita umane non aveva assolutamente nulla da dire. Per Cassirer era evidente. Infatti, sia Wittgenstein che Heidegger, Benjamin o Cassirer avrebbero confermato senza riserve in quella fase (e in qualsiasi altra) del loro pensiero la seguente affermazione: la forma di vita umana è una forma di linguaggio. Il linguaggio non è, in questo senso, una forma simbolica come tante, bensì la più importante ed elementare. È il vero fondamento della nostra idea dell'io e del mondo. E, cosa non trascurabile, è la forma in cui si riconosce e si sviluppa il filosofare come «attività discorsiva» illimitata. (119)

Ma quell'«io» non è altro che una condizione preliminare che non ha nulla a che vedere con l'effettiva soggettività espressa da quel «mondo». Questa soggettività è storicamente plasmata da un «io sono» discorsivo (per esempio, io sono libero nel mio linguaggio o, in negativo, io sono libero perché mi rendo conto che «i limiti del mio mondo sono quelli della mia lingua», ecc.), senza il quale non vi è – perché sarebbe altrettanto impensabile – il riconoscimento del «tu» come proposto da Hanna Arendt o, nello stesso senso elementare, *La voce a te dovuta*, di Pedro Salinas: cioè, un'autenticità che ci spinge a esistere autenticamente e al tempo stesso rinnovati radicalmente attraverso la pluralità (il tu e l'io), eccetera. Questa pienezza ideologica dell'«io sono» non esclude affatto le trasfigurazioni dell'individuo per effetto dell'«al-

tro», perché si tratta di una pienezza di partenza che, in ogni caso, è alla base delle possibilità di trasformazione. La matrice ideologica è la base del mantenimento del sistema (nel caso del capitalismo, il rapporto tra soggetti liberi), della sua riproduzione trasformativa (si modifica il senso di libertà del soggetto, la sua portata, ecc., ma non la forma del soggetto), purché il sistema non sviluppi al suo interno il cancro della crescita di un altro modo di produzione (come un *alien* che giustifica la sua condizione di ospite, riuscendo a dominare la nave senza ancora controllarla), nel qual caso una matrice sarà sostituita da un'altra fino a raggiungere entrambi, dominio e controllo (cosa che è riuscita a fare la borghesia partendo dall'interno del feudalesimo tra il XIV e il XVI secolo, ottenendo il pieno controllo a partire dal XVIII secolo).

Pertanto, parlare di un «io» o di un Essere anteriore a tale configurazione storica non serve semplicemente a nulla. In ogni caso, ciò che è anteriore non è noto se non attraverso una serie di sintomi che alludono non tanto a una realtà sostanziale, bensì all'effetto della problematica vitale. Lacan collocherà il sintomo su tre livelli o topiche: quello simbolico, quello immaginario e quello reale<sup>39</sup>; per noi questi tre livelli teorici di analisi o interpretazione del sintomo sono in qualche modo superflui, perché la questione, in questo caso, è molto più semplice: i testi (orali o scritti), per quanto complessi o semplici, hanno sempre uno stesso spessore discorsivo reale: quello che comporta la problematica sociale concreta a cui invariabilmente alludono. In questo senso (e speriamo di non venire fraintesi), il problema dell'individuo e della collettività è lo stesso in Hitler che in Gandhi: la «soluzione finale» o la «non violenza» sono due possibili soluzioni per lo stesso problema sociale, ovvero i rapporti sociali capitalistici e la loro necessità di riproduzione. Ora, la specificità della crisi europea del 1933, cioè dello stesso capitalismo che finanzia, da un giorno all'altro, il colpo di mano contro

---

39 Žižek (1989, 2006b) lo svilupperà abbondantemente.

la democrazia che Hitler assesta inequivocabilmente alle grandi fortune tedesche<sup>40</sup>, e la specificità dell'impatto di quello stesso capitalismo colonialista così come messo in atto in India, solo dieci anni prima, è ciò che darà spessore ai discorsi dell'uno e dell'altro. Cioè, l'orrore del Terzo Reich risiede in ciò che Hitler intende dire parlando del valore di un popolo; tuttavia, la nozione di *popolo* è la stessa che troviamo in Gandhi: in entrambi i casi è trafitta dalla nozione di *individuo*, potremmo dire dalla stessa punta di lancia che deve curare la ferita<sup>41</sup>. Questa, lungi dall'essere un relativismo, è l'osservazione che l'impatto dei rapporti sociali capitalistici in entrambe le congiunture chiede a gran voce un lieto fine: ma sappiamo che il desiderio è sempre eccessivo e che la necessità genera mostri o mostruosità di sfruttamento: quella della guerra e quella della pace.

L'esistenza del sintomo, quindi, indica che *ciò che esiste in pratica è un apparato di produzione di senso inconsciamente responsabile (in quanto ha il controllo) del processo di individuazione, senza il quale l'io semplicemente non può funzionare*, nel qual caso, possiamo (siamo soliti) parlare di «follia». L'idea è questa: quanto è pulsionale/libidinale ha bisogno, per funzionare normalmente, di essere strutturato «come un linguaggio», cioè come una determinata forma di significato, ad esempio: un'ossessione, una fissazione o una mania, un'abitudine, una simpatia, una sublimazione o un'idealizzazione, un lapsus, eccetera. Il sintomo ci indica che c'è stata una repressione o uno spostamento dalla crudezza formale (caos) dell'«io» puro (in quanto realtà psichica senza senso cosciente) verso la vita pratica (l'effettiva realizzazione) dell'io sulla base storica dell'«io sono».

Ora,

- a) Dicendo «io sono», alludiamo invariabilmente a una realtà pratica, senza la quale «la vita» (nell'aspetto biologico) non

---

40 De Jong (2022).

41 Žižek (1989, op. cit., pag. xxvi)



significa niente di reale: i nostri rapporti sociali. In altre parole, alludiamo ai rapporti sociali esistenti, che ci riguardano in ogni momento perché in essi esistono le nostre vite.

b) Diciamo «io sono» – sempre – a partire dalla *problematica sociale concreta* che caratterizza i rapporti sociali. Ogni congiuntura storica ha la propria, derivata dal tipo di rapporti imposti dalla struttura (o logica interna) del modo di produzione; ad esempio, l'Antichità con il suo rapporto (o dialettica) *Padrone/schiavo*, nelle diverse fasi (compresa l'ultima, di transizione al feudalesimo); il feudalesimo e il suo rapporto (o dialettica) *Signore/servo*, nelle sue varie fasi (compresa la transizione al mercantilismo e poi al capitalismo); il capitalismo e il suo rapporto (o dialettica) *soggetto/soggetto* con fasi differenti e in determinate regioni (compresa la fallita rivoluzione del comunismo). Inevitabilmente.

c) c) Il rapporto sociale è immaginario, ma l'individuo immagina sul «riverbero della pratica» sociale, in altre parole, dei problemi che gli individui si trovano davanti per iscriversi in un determinato momento dello stile di vita (in società) a partire dal quale si riconoscono attraverso il proprio subconscio. In questo senso l'ideologia è – secondo la famosa formulazione althusseriana – *il rapporto immaginario che stabiliamo con le nostre condizioni reali (id est, sociali / materiali) di esistenza*. Queste sono troppo reali per starvi in diretto rapporto; per cui l'immaginario si stabilisce, a livello di produzione, come rapporto discorsivo cosciente/inconscio. La parte cosciente è il lavoro della combinazione tra possibilità; quella dell'inconscio comprende ciò che, per definizione, ha senso a priori. Dire «io sono» è possibile solo se ciò che intendiamo è dato per scontato. Ora, le

premesse dalle quali è stato detto «io sono» nel corso della storia sono il prodotto (la «produzione ideologica») delle molteplici problematiche sociali che hanno caratterizzato ciascuna delle «formazioni sociali» della storia, all'interno delle quali, a sua volta, si sono sviluppate le «formazioni discorsive» più variegate.

L'«io sono» e il suo discorso, quindi, non sono nemmeno universalmente intercambiabili, nel senso che non possono essere estesi ad altri momenti storici, perché in essi troviamo sempre un'altra pratica della vita. Questa pratica è l'unica cosa che abbia completamente senso. Cercare di spiegare il presente con concetti del passato (le consolazioni della filosofia) ha senso solo nella misura in cui tale prassi riscrive quei sensi preteriti. Ciò è vero, naturalmente, solo se accettiamo che il senso è più importante del significato. Meglio ancora, senza senso non c'è alcun significato che tenga. Pertanto, coloro che giocano con i significati del passato (linguisti, filologi, filosofi, storici, ecc.) gli conferiscono in genere il senso del presente.

Non esiste l'io senza configurazione storica, come non esiste il linguaggio (umano) al di fuori della sua iscrizione discorsiva. Parlare di «natura umana», ad esempio, ci inserisce nell'«orizzonte positivista» della secolarizzazione classica iniziata nel XVIII secolo con il cosiddetto Illuminismo; ma nessuno usa più questo termine in opposizione alla scolastica che già allora considerava l'essere umano parte di un mondo la cui natura è un riflesso degradato del mondo divino. La storicità radicale del discorso significa proprio questo, che la stessa espressione potrebbe aver perso il suo senso per sempre, non tanto perché esistono diverse visioni della stessa cosa, ma perché, essendo diversi i problemi sociali, le cose sono cambiate molto, o non esistono più, *id est*, hanno perso qualsiasi significato.

## I generi del dubbio

L'unica cosa che Cartesio non ha mai messo in dubbio è il senso del proprio «io» nel dire «io sono». Basare questo senso sul *pensare* e *sull'esistere* è stato solo l'ancoraggio o la specifica iscrizione discorsiva: il livello d'*uso* e, con esso, la *produzione* dialettica delle nozioni disponibili in una determinata formazione discorsiva qual era la Francia di Luigi XIV. In fondo in fondo, Cartesio lo sapeva: dire «io», tout court, è possibile solo a partire dalla follia; e, questa, a sua volta, è impensabile, come impensabile è, in un'accezione potente, il nulla verso il quale l'io dirige la sua voce alla ricerca dell'inverso di un'eco (cfr. Ferrater Mora 2023: 588-595). Ciò che è impensabile qui è – detto chiaramente (in un linguaggio meno postmoderno) – che l'io affermi sé stesso a partire dalla propria istanza psichica. Il problema è che questa consiste proprio in un apparato che, a prescindere dalla complessità (o proprio a causa di essa), si traduce nella normalizzazione funzionale di quell'irrisoluzione costitutiva su cui l'io basa qualsiasi significato: tale irrisoluzione costitutiva è ciò che chiamiamo senso. Per Cartesio si trattava di poter dire qualcosa di irrisolto ma già efficace per la sua situazione storica: il *soggetto libero* dei rapporti sociali *letterali*; una letteralità che nasce dalla pratica sociale tra individui che apprezzano le loro nuove possibilità di transito (in virtù di una logica, quella del *merito*, di senso – in fondo – pratico che li affermerà nella loro condizione di *agenti liberi*<sup>42</sup>) tra il privato e il

---

42 Questo fenomeno, che ha inizio nelle città italiane e che costituisce il nucleo di tutta la problematica rinascimentale e barocca (si veda Rodríguez 1990) si consolida pienamente nel XVIII secolo (ad esempio, nel testo di Feijoo «Amor de la patria y pasión nacional», dove l'autore critica proprio la vanità di certe espressioni di merito legate al valor patrio/nazionale, molto facile da confondere con il desiderio di gloria degli antichi ma che non ha nulla a che vedere con esso: anche Rousseau capisce che si tratta di qualcosa di nuovo dell'individuo moderno, più preoccupato per il giudizio degli altri, ecc.). Fino ad oggi, trasferito al mondo del self-help, dell'«amate voi stessi», alimentato dall'immagine della «posa» o dal culto del «selfie» che, lungi dall'essere

pubblico; vale a dire, proprio ciò che bisognava tematizzare (saturandolo di risposte per suturare le sue contraddizioni): il privato (*l'essere*) nel pubblico (lo *stare*) attraverso il merito (e il suo lato oscuro: *l'apparire*). Ma c'è di più: il senso del privato sconfinava verso la dicotomia privato/pubblico (e nel farlo, a sua volta, la produce), laddove il soggetto – qui sì – trova il senso in cui la sua esistenza si realizza; cioè: il soggetto non esiste né nel privato né nel pubblico, bensì nell'essere *tra* il privato e il pubblico e, in realtà, solo nell'apparire come *nozione messo in pratica*.

Ma il soggetto non si può affermare senza violare il suo principio di realtà, che non è l'unità (ciò che il soggetto è) o la pluralità (la complessità del soggetto), ma l'indefinitezza specifica di un significato. Prendiamo, ad esempio, il concetto di nazione (o popolo) con cui i soggetti del XIX-XX secolo non solo prendono il potere degli stati, ma lo fanno sulla base di un senso che si può quasi dire incarnato nei loro leader, dirigenti, e via dicendo.<sup>43</sup> Questi parlano sulla base di un'istanza

---

quest'ultimo espressione del desiderio di «riconoscimento» o dei quindici minuti di fama per chiunque di cui parlava Warhol, funziona piuttosto se iscritto nella logica del soggetto libero, la cui patria è governata oggi (e questo anche se non abbiamo letto Foucault, Judith Butler o Paul B. Preciado) dalla «biopolitica» o dai «modi particolari della soggettività» (Si veda Žižek 1989, pag. xxiv).

43 Alcuni chiameranno tale concetto, uno dei tanti, «cosa», e nella nostra posizione (che ha radici fenomenologiche) vedranno un «anti-fictionalism» (cfr. Harman 2016, 38-40), secondo cui i «costrutti astratti» (sic) non hanno esistenza reale. Questo tipo di critica è quella portata avanti, per esempio, dalla cosiddetta OOO (acronimo di «ontologia orientata agli oggetti»). Ma questa non è affatto la nostra idea del problema «nazionale», o di qualsiasi altra entità discorsiva, oggettuale/materiale – in senso fiscalista –, istituzionale o corporativo, finzionale o mitica, eccetera. Al contrario, nel caso dell'essere umano, almeno, ci sono realtà costituite dall'immaginazione, e queste, anche se finzionali, sono reali per il fatto di avere senso pratico (come abbiamo sottolineato); chiamiamo queste realtà (non sostanziali, ma pratiche) nozioni. Il fatto che le nozioni (talora ospitate all'interno dei concetti) siano una delle realtà più vivide e con il maggior impatto sulla vita quotidiana delle persone non significa che il nostro criterio per considerare un oggetto reale sia quello del suo «effetto reale» su questa vita; perché noi parliamo di realtà pratica del senso, indipendente da altri tipi di realtà che si possono voler attribuire all'oggetto-idea. Quanto al resto, ci riguarda solo il fatto che la «nazione» sia un «oggetto di conoscenza» rilevante per la nostra

di produzione di significato, il discorso, che rivela il dominio (incontrollato) del livello puramente astratto della significazione; è questo il punto in cui i sentieri si sdoppiano in un bivio o dove gli elettroni possono esserci e non esserci contemporaneamente, ma il senso della marcia o della composizione/decomposizione della materia è governato dallo stesso punto di partenza o dallo stesso grado di entropia, e la vita sulla Terra sorprende per la conservazione di questa entropia.

Ed è qui che i generi entrano in gioco come blocchi tematici con unità di senso in molteplici forme di merito: lo scrittore bravo o incapace, intelligente, umoristico, sensibile, sagace, cinico, trasgressore, politicamente corretto, e così via. E ciascuno a modo suo. I discorsi, pur nella loro varietà individuale, si strutturano in questi generi, proprio perché all'interno di essi si può stabilire il valore differenziale nonostante l'unità di senso. Cos'è questa unità di senso e perché è, *sta e appare* così?

### **Parole divine: la norma del merito**

Nel mondo di oggi, è noto, ci sono due tipi di persone: coloro che apprezzano sé stessi e coloro che non lo fanno; coloro che si prodigano e coloro che non lo fanno; coloro che trionfano di parola e coloro che fanno parlare le proprie opere. Ma entrambi, senza eccezione, esprimono il loro (*de-*)*merito* su un terreno comune che sono i rapporti sociali in cui sia i successi (opere concrete) degli individui affidabili, sia le semplici parole dei ciarlatani che perdono forza attraverso le loro bocche assumono lo stesso senso: sembrano opere e parole di «soggetti liberi». Che il *soggetto libero* abbia la propria immagine ideale (parleremo in seguito di quelle che ci sono state, ma tutte sono esclusive della modernità e della post-modernità) e la sua immagine

---

argomentazione: come nozione socialmente (ideologicamente) configurata.

abietta, indica, precisamente, che esiste una *Norma* da cui dipende il merito/demerito.

Il merito si scinde in due momenti della stessa dialettica: cosa (non) dire e cosa (non) fare. In entrambi i casi il *non* tra parentesi è la Norma, quello che non deve mai essere detto. Quindi, ogni discorso consiste nel modo particolare di non dire, non rivelare, la proibizione. Si tratta, del resto, di qualcosa di molto naturale o spontaneo, dal momento che la norma rientra nell'inconscio ed è data per scontata. Ma i discorsi adottano l'ordine dei generi e, come abbiamo già detto, ognuno stabilisce le proprie forme di merito.

Ma torniamo alla questione dei ciarlatani (abietti) rispetto agli individui affidabili (soggetti pieni). Nell'individuo «parlante» brillano per la loro assenza le opere di coloro (soggetti d'azione) le cui parole sono di troppo; si deve allora concludere che le parole presuppongono le opere e che, come tali premesse, l'espressione del loro merito non cessa di essere, dopotutto, discorsiva. Ne deriva il fatto che il discorso pubblicitario abbia avuto la capacità di venderci fumo in continuazione. Naturalmente, il riconoscimento da parte degli altri sarà pieno nel caso delle persone affidabili, ma entrambi gli atteggiamenti, onesto e fallace, partono dallo stesso bisogno che sia quel merito (e non un altro) a permeare l'*autorità* di ogni forma di dire «io sono»<sup>44</sup>. Che alcuni ci riescano e altri no, in effetti, è normale. Ma una volta che diamo atteggiamento e attitudine per scontati, è l'apparire con senso del soggetto a essere valutato. Gli individui della nostra società generano merito attraverso il loro modo di fare le cose, ma queste forme generano, a loro volta, nuove concezioni o possibilità di apparire meritevoli.

Condividono la stessa congiuntura storica e pertanto, con più o meno merito, si iscrivono nella stessa «formazione sociale».

---

44 Fatta eccezione per questa precisione, lo studio di Kojève (2005) sulla nozione di «autorità» ci sembra strategico.

Il mondo attuale, ovvero, quello che funziona in ogni momento, è ciò a cui ci riferiamo con ogni parola, ogni gesto, ogni sguardo che dedichiamo (a noi stessi o agli altri): è nelle nostre pratiche quotidiane dove l'essere, lo stare e l'apparire assumono un senso. Perché è precisamente nelle proprie pratiche quotidiane, nella loro particolare concretezza e valore, che ognuno compie la propria parte (sia la parte costruttiva che quella distruttiva, quella manuale e quella intellettuale, la cooperazione e il sabotaggio). E tali valore e concretezza particolari sono ciò a cui alludiamo *in fondo* a ogni batter d'occhio. Anche l'indifferenza, e persino il *non fare nulla*, assumono, in ogni momento, il loro senso particolare.

A tal punto che quanto è riconoscibile in sé stessi nel dire o sentire «io sono» è, inconsciamente, il senso di ciò che facciamo (o che non facciamo) ogni giorno. Ma si può dire (o sentire) «io sono» in più modi e in ogni momento: durante la veglia o il sonno; parlando, scrivendo o tacendo; soccombendo all'imitazione più sfacciata o per ansia di differenziazione. Tutti noi, senza eccezione, partiamo da una forma di interpellazione, completamente aderente alla nostra vita pratica, che segna il senso peculiare con cui diciamo «io sono», nella maggior parte dei casi senza sapere che lo stiamo facendo.

Vale a dire, per il fatto di trovarci e vivere in un determinato modo di fare (ovvero, in una certa «formazione sociale», con la sua complessità interna, le sue contraddizioni, i suoi problemi, eccetera), sviluppiamo un modo di vedere e di vedere noi stessi che, essendo inconsciamente pratico, adotta forme completamente estranee alla sua realtà materiale; forme che, tuttavia, alludono necessariamente a ciò che rappresenta ad ogni passo il problema della riproduzione della vita materiale (o sociale); questo modo di fare, con il quale la vita (ci piaccia o meno) continua a riprodursi (meglio o peggio) in ogni momento della giornata (nel suo lato visibile o nascosto; nel primo mondo o nell'ulti-

mo); ovvero, precisamente, nella sua realtà sociale. Questo intendiamo quando parliamo del senso ultimo dei modi di dire «io sono». Ed esistono numerosissimi modi di dirlo.

Io stesso, per esempio, lo dico nel momento in cui scrivo/pubblico queste parole. Inevitabilmente, è questo, in fondo, che faccio: iscrivere il mio discorso nella problematica della conoscenza. Si tratta di un enunciato che viene sempre ricondotto ad altri e che ha senso pratico solo quando viene detto per due motivi: a) perché, come ogni enunciato, si iscrive in una certa situazione (e qui alludiamo a tutta la problematica espressa nella teoria della comunicazione); ma il motivo a nostro giudizio molto più significativo è il seguente: b) dicendo io sono, in qualsiasi situazione comunicativa (un gioco, un romanzo, un colloquio di lavoro, una dichiarazione dei redditi, un dipinto astratto o un'incoronazione) in pieno XXI secolo, stiamo dicendo qualcosa di molto specifico e radicalmente storico; qualcosa di completamente diverso da ciò che ha significato dire «io sono» in altre congiunture storiche.

Tuttavia, una cosa è riconoscere noi stessi nei nostri linguaggi, e un'altra è capire minimamente cos'è quello che riproduce questa varietà di discorsi attraverso cui diciamo «io sono»: siano essi le grandi narrazioni della storia o la *minima moralia* di ciascuna identità autentica/autonoma. Questa fu la battaglia discorsiva della fine degli anni '70. In questo senso, né la storia né le ideologie sono giunte – proprio per nulla – al capolinea. Non si tratta di questo, ma di capire a cosa si riferisce Lyotard, in fondo, quando parla della fine delle grandi narrazioni, e Fukuyama, quando parla della fine della storia. In definitiva, si tratta di capire a cosa ci riferiamo quando parliamo di storia e ideologia.

Dobbiamo comprendere cosa differenzia i discorsi in ogni momento, ma anche cosa li unisce, cosa li forma e cosa li deforma. Oggi, questo agente di formazione/deformazione dei discorsi non è un'istituzione oppure una o più ideologie politiche o manipolative che distor-



cono la coscienza; ma è piuttosto una norma sociale che gli uni e gli altri recano ben marcata a fuoco: è la nozione di *merito*; questa nozione che ha alle spalle una storia di circa seicento anni, gli stessi della modernità generale (che è un errore datare 1492 e non tra il XIV-XV secolo e l'epoca in cui nelle città d'Italia la classe dei mercanti e la loro rete sociale illumina l'assoluta novità dell'individuo con merito proprio che in seguito inventerà lo stato moderno, cioè l'autonomia o, in altre parole, la letteralità della sfera pubblica, tematizzata a livello politico nel *Principe* di Machiavelli; e anche, nell'ambito della letteralità della conoscenza, nelle opere di Galileo, per esempio).

Passiamo ora ad osservare le pratica della scrittura attuale, perché in essa c'è una morale che non è affatto minore. Guardiamo, in particolare, alla sua storia e al suo modo attuale di realizzarsi, aspetto che né la fenomenologia di Hegel né la postmodernità di Foucault/Derrida colgono, perché non ne tengono affatto conto nelle proprie analisi. Come non l'hanno fatto il logicismo di Oxford e Cambridge, o il pragmatismo americano dai tempi di William James e John Dewey. Tutti partono dalla premessa del soggetto libero e dalla letteralità del loro mondo. Che la si faccia passare attraverso lo scrutinio della dialettica, la logica o l'analisi linguistica di proposizioni coerenti o, al contrario, che ci si avventuri nel campo della metafisica (presumibilmente con l'intenzione di distruggerne le categorie essenzialiste attraverso quelle dell'esistenzialismo) non si esula dal fatto che la si consideri un oggetto della conoscenza e, pertanto, rientri in questa secolarità di cui stiamo parlando. In contrapposizione con quello che la fenomenologia di Hegel, passata per Kojève e il cosiddetto post-strutturalismo (e la psicoanalisi di Lacan: in fondo, un linguisticismo tragico) ha detto sull'importanza capitale del riconoscimento da parte dell'«Altro» nella costruzione dell'io, è l'«io sono» storico il punto di partenza dal quale compiamo il riconoscimento.

Così, il riconoscimento sociale di cui gode l'individuo *autore* è legato al modo in cui il suo discorso si iscrive nella problematica sociale della sua congiuntura storica. In tal senso, la postmodernità non è solo un «cambiamento di paradigma», bensì un cambiamento nel modo di dire «io sono» che assume un senso all'interno delle condizioni materiali dell'esistenza (su cui, tra l'altro, a partire dal libro di Lyotard, abbiamo compiuto un buon numero di riflessioni). Ciò che vogliamo dire è che non cogliamo in pieno il problema facendo solo riferimento alle prospettive offerte dai nuovi mezzi tecnici (comunicazione, ingegneria sociale, ecc.); il problema è un sistema di sfruttamento delle vite umane. Vogliamo chiarire una cosa: le congiunture nella storia sono state innumerevoli e ognuna ha prodotto, dalla sua *logica interna*, una matrice di particolare senso; ma, per il nostro fine, ci vediamo costretti a partire dai tre grandi modi di produzione che la storiografia occidentale ha fissato come pietre miliari culturali del *nostro mondo attuale*. Solo che noi identificheremo queste pietre miliari con le rispettive matrici ideologiche, che fungeranno da base per l'inconscio da cui prenderanno origine i discorsi appartenenti a ciascuno di questi tre tipi di società. Questo, in misura molto più radicale di quanto di solito si accetti come definitorio, presuppone che, parlando dei tre grandi periodi della storia (occidentale, ovviamente), si parli, in realtà, di mondi completamente diversi, in cui il senso del discorso perde ogni collegamento pratico con la vita di coloro che sono venuti dopo. Senza eccezioni.

In questo senso, anche il nostro è un discorso radicalmente storico perché, come qualsiasi altro, allude (anche se i discorsi sovvertono – in pratica sempre – la propria allusione alla storicità che li determina) rigorosamente ai problemi posti dalla realtà sociale in cui viviamo; una circostanza – e questo è ciò che Ortega non ci dice, perché non lo sospetta nemmeno – che viviamo a partire dalla matrice ideologica che dà significato a questo «co-presente» e che non è altro che la norma

*indicante* il modo di concepire i rapporti sociali *in un dato momento*; una norma segnata, a sua volta, dalle necessità in cui si imbattono i rapporti sociali nella pratica sociale o materiale della vita quotidiana. Nel nostro caso, sono i rapporti capitalistici; la loro matrice generale è il rapporto Soggetto/soggetto. È necessario comprendere questo rapporto di base. Il primo (in maiuscolo), lo sfruttatore; il secondo, lo sfruttato o subalterno, ma libero (in potenza, sempre; forse, all'atto pratico) di diventare il primo. Questa è la chiave: il rapporto di sfruttamento che esiste invariabilmente in ogni momento. È questa (soggetto/soggetto) la matrice ideologica, poiché è questo (e non un altro) il modo in cui ci riconosciamo. Ma è un «riconoscimento» che deve necessariamente passare attraverso una serie di trasformazioni (o trascrizioni) discorsive; perché il soggetto deve sempre presentarsi come un nuovo arrivato.

## **Il movimento (del rapporto) sociale**

Sì, la processione si svolge all'interno. Ma nella vita c'è una serie di itinerari e stazioni esterne per le quali, nel bene e nel male, passiamo religiosamente; percorsi e luoghi tra i quali stabiliamo un rapporto immaginario specificamente pratico. Stiamo parlando del rapporto tra il movimento e il suo senso specificamente pratico con cui le nostre vite progrediscono *incessantemente fino alla morte*. La processione diventa quindi visibile e invisibile come il mondo in cui ci è toccato vivere.

Il senso pratico del movimento in virtù del quale facciamo regolarmente ognuna delle cose che hanno definito (e definiscono) le nostre traiettorie di vita è, ad esempio, il percorso che va da casa a scuola, o al lavoro, o al solito posto di villeggiatura (che può o meno coincidere con il luogo «dove sei stato felice», nel quale – è noto – «non devi tornare»),

o il percorso che porta alla famiglia, alle persone care o all'amore (di qualsiasi tipo). Anche nel migliore dei casi, è così: c'è sempre un senso che determina il rapporto tra tutti questi spostamenti, diciamo, quotidiani o normali, e la nostra iscrizione in essi, cioè la nostra particolare maniera di adattarci (bene o male) nel senso della scuola (che si sia ribelli o studenti esemplari), del lavoro (che si sia buoni lavoratori, mediocri o totalmente negati), dello svago (passivo o attivo), della felicità o l'infelicità nei rapporti (di tutti i tipi). È il senso pratico (positivo o negativo) con cui ci dirigiamo verso questi momenti e partecipiamo (più o meno volentieri) alla loro realtà, anch'essa pratica; è il senso pratico (che può, ciò nonostante, e come vedremo, essere il più trascendentale) con cui facciamo lì «le nostre cose» (in forma più o meno convenzionale od originale); ed è, infine, il senso pratico con cui torniamo (ricreati e, spesso, anche distrutti) da tutti questi luoghi. È questo continuo partire-(ri)fare-ritornare del nostro senso pratico del movimento ciò che chiamiamo *iscrizione*; ed è il fatto che tale iscrizione ha senso solo nella storia in cui ci muovono certe pratiche che denominiamo iscrizione ideologica. Una storia che ci ricostruisce a sua immagine e somiglianza ogni volta che ci muoviamo per parole, opere od omissioni; una storia che non torna, ma a cui noi torniamo, smascherandoci impunemente come produttori dei suoi nuovi sensi.

Tuttavia, è chiaro che, per parlare del senso della vita, è molto più pratico (cioè più obiettivo) cercare nei testi l'espressione concreta/osservabile di tale senso. Cioè, tutto ciò che diciamo e non diciamo (perché dato per presunto) nei testi delle nostre vite e delle vite passate, cioè in tutta la «produzione ideologica» testuale che ci ha lasciato in eredità il cosiddetto «scrittocentrismo», ci servirà come riferimento per tracciare una panoramica dei sensi che hanno mosso il mondo, cioè le diverse problematiche storiche in cui si sono iscritti tutti questi testi.

*Prima precauzione:* le nozioni con cui ci capiamo (nella pratica teorica) sono *usate*, ovvero, ancorate in una norma di senso secondo la quale ci sono spiegazioni che «si comprendono meglio» perché presentano le idee secondo quella logica, con parole che la denotano normalmente, in modo tale che i termini (le parole) significano le idee del momento in sensi molto marcati da quella ideologia (quella dominante, in tutta la sua complessità di «formazione discorsiva»<sup>45</sup>). È questo il motivo per cui – così spesso, come ora – la sfumatura nodale è praticamente impossibile da comunicare. Ed è in questa sfumatura che, quasi sempre, risiede il problema centrale: la ragione per cui la critica del proprio discorso oppone resistenza a essere espressa dalla *stessa voce* (per cui una certa tradizione di critici, in cui ci iscriviamo, ha notato una tendenza – talora sfrenata – verso la specializzazione, il gergo e persino l’astrusità terminologica, sintattica, metaforica, eccetera). Grazie alla lettura dei maestri (nel pensare, nell’analizzare e nell’esprimere il problema della storicità delle idee) siamo stati in grado di approfondire la letteralità, cioè la realtà alla base di questo «uso» della parola. Non si tratta tanto, dunque, di «raffinare» il nostro linguaggio nel senso di bandire certi usi, ma di conoscerne le premesse per impararlo nuovamente e diventare così, per quanto possibile, bilingui nella nostra lingua. Sia per parlare/scrivere che per ascoltare/leggere. I maestri: Althusser, Nicos Poulantzas, Michel Pêcheux, Juan Carlos Rodríguez – soprattutto! –, Raymond Williams, Perry Anderson, Slavoj Žižek, Frederic Jameson o Malcolm K. Read<sup>46</sup>; tutti esponenti fondamentali (così come lo sono le loro differenze rispetto alle sfumature) dell’analisi del proprio «inconscio ideologico»<sup>47</sup>.

E proprio qui, nel senso di una realtà moderna in quanto *letterale*, sta il significato del titolo di questa prima parte del libro: «Il paradosso

---

45 Pêcheux (1994).

46 Si vedano, in particolare, i titoli selezionati nella Bibliografia.

47 Dei suddetti nomi, solo Malcolm K. Read (2000, 2017, 2019, 2022) usa il termine «inconscio ideologico», seguendo Juan Carlos Rodriguez.

marxista». Perché, analizzando i discorsi nella loro determinazione radicalmente storica, forse, non stiamo facendo altro che «apportare» un'altra visione in aggiunta alle molte che ha illuminato il modo marxista di affrontare «il problema della conoscenza». Ciò si renderà più evidente man mano che il lettore va avanti nella lettura di questo testo, ma forse per ora è sufficiente insistere sull'idea principale del nostro approccio: *l'ideologia della modernità significa la letteralità del nostro posto nel mondo*. Questo «significato» che attribuiamo all'ideologia (in questo caso, a quella moderna) è, allo stesso tempo, attributivo e transitivo. Attributivo: ciò significa che l'ideologia parte dalla premessa che tutto è letterale (non è dovuto a un ordine superiore a quello della realtà), perché è lì, esiste e avviene, e, nel farlo, non è né buono né cattivo, in quanto esiste di per sé. Ed è transitivo: nel senso che l'ideologia riproduce quel senso, lo mantiene, vi opera aggiustamenti, riforme, ristrutturazioni, soppressioni o spartizioni e via dicendo. Di qui, il problema della conoscenza moderna come qualcosa che è stato via via riconosciuto, non come un'evoluzione del sapere, ma soprattutto come riproduzione della matrice ideologica secondo la quale anche i nostri rapporti sociali sono letterali e, pertanto, la funzione del pensiero è quella di capire in che senso funziona meglio la letteralità di base del rapporto sociale tra soggetti. Da Berkeley o Cartesio fino a Foucault o Habermas, passando per Hume e Locke, Rousseau, Hegel e Kant o Marx: quello della conoscenza letterale è stato un problema che si è sdoppiato, da un lato, nel problema della conoscenza della realtà e, dall'altro, nel problema della realtà della conoscenza. Ma, in entrambi i casi, la possibilità/impossibilità della conoscenza è letterale, cioè: la conoscenza è così com'è (letterale), che la si raggiunga o meno. In questa letteralità, anche l'idea che Dio sia la spiegazione finale è solo una delle possibili conclusioni<sup>48</sup>. Il paradosso

---

48 È molto differente partire dalla premessa che Dio esiste e «agganciare» qualsiasi conoscenza acquisita (correttamente o erroneamente) a tale idea, come accade nel

è: a) collocare questa problematica come ideologica e poi rendersi conto che anche noi, qui, diamo per scontata l'idea di una realtà letterale (è ciò che intendiamo per natura, cosmo, vita, compresa la vita sociale, le sue astrazioni e il tipo di conoscenza mediata, ecc.) e che questa realtà include il luogo letterale (non necessariamente centrale, ovviamente, ma se lo fosse davvero?) dell'individuo nel mondo; e b) il nostro modo di iscriverci in questa problematica è affermare che i nostri rapporti sociali sono letterali e che per questo motivo esiste l'idea del mondo, insieme a quella del luogo che l'individuo occupa in esso, come *ideologia specificamente moderna*. Perché moderni sono i rapporti tra persone che non solo si riconoscono come titolari di pari diritti e doveri, bensì di un'uguaglianza precedente al «contratto sociale» che fa riferimento alla loro condizione di esseri umani con *soggettività privata* (altrimenti non sarebbe possibile firmare liberamente i contratti) e *oggettività pubblica* (altrimenti non potrebbero essere legittimati i cambiamenti all'interno di questa letteralità in cui il soggetto si riconosce come libero). Se un concetto così fondamentale è ideologico, l'oggetto della conoscenza che chiamiamo ideologia è, in effetti, un «oggetto sublime»<sup>49</sup>.

In questo senso, allora, dobbiamo differenziare in ogni momento un aspetto che di solito non è così evidente quando si tratta il problema dell'iscrizione ideologica dei testi nelle rispettive *epoche, tempi, età o periodi storici*<sup>50</sup>: la distinzione tra il concreto e l'astratto. È proprio la

---

mondo allegorico del feudalesimo (si veda Rodríguez 2014a). Inoltre, il fatto che nomi come Richard Dawkins o Christopher Hitchens abbiano consacrato la loro vita alla causa del «secolarismo» contro il «creazionismo» è, in un certo senso, ammirevole, perché lottare per una logica già dominante da almeno duecento anni può essere visto come un atto di onestà civica; ma non esula dall'aver un lato ridicolo, perché, come diciamo, il mondo si è già secolarizzato almeno tre volte (Umanesimo, Illuminismo, Post-modernismo). Sulla complessità e contraddizione di questo processo, si veda Blumenberg (2008, op. cit.) e McLeod (2000).

49 (Žižek 1989).

50 È chiaro, salvo che non si risolve la questione parlando di testo e contesto come del di per sé in opposizione al «quadro referenziale» della significazione testuale, o

concretezza della storia, i rapporti sociali, quello che ci indicherà in ogni momento il senso pratico del movimento (prassi sociale). Un movimento che unisce teoria e pratica, anche se è espresso o trascritto da discorsi criptati con gradi molto diversi di astrazione. Per esempio, la problematica dei rapporti sociali a cavallo tra il XIX e il XX secolo è perfettamente tematizzata nei discorsi della politica, nei romanzi, nella pubblicità, nelle storie per bambini o nelle pubblicazioni scientifiche<sup>51</sup>.

*Seconda precauzione:* il senso della vita è una questione estremamente complessa che qui intendiamo semplicemente delimitare nella sua dimensione ideologica, perché è l'ideologia che forma/distorce il senso di qualcosa così fondamentale come dire «io sono». L'ideologia è ciò che sottendiamo o diamo per scontato nel dire qualsiasi cosa, perché ogni pratica discorsiva è, in sostanza, un modo di iscriversi nel problema dell'individuazione. Gli individui di ogni congiuntura storica trovano i loro problemi e, quindi, il loro modo di iscriversi nel processo di individuazione. È questo il problema fondamentale di ogni ideologia e quindi del senso pratico della vita: formare la nozione di cosa significhi essere un individuo in un particolare tipo di rapporti sociali.

*Terza precauzione:* i rapporti sociali sono immensamente vari e complessi. Distingueremo così i tre sensi fondamentali (storici) di individuazione che sono esistiti: parleremo di un «io sono» dell'antichità (dove l'individuo era Padrone o schiavo); di un «io sono» del Feudalesimo (dove l'individuo era Signore o servo); e di un «io sono» della Modernità (mercantile-capitalista; dove l'individuo è Soggetto o soggetto). Questi tre sensi (o ideologie) mostreranno, a loro volta, una serie di differenze interne e una serie di fasi o transizioni a cui pure ci riferiremo, cercando di differenziarle, ma che, tuttavia, sarà possibile raggruppare

---

al suo «valore culturale» in margine al suo «valore universale» (la ragione, la natura umana, eccetera).

51 Pêcheux (1960).



in queste tre grandi matrici ideologiche (corrispondenti ai tre grandi modi di produzione noti), come se fossero tre universi ideologici radicalmente diversi (in quanto lo sono le loro rispettive leggi fondamentali del senso). A partire dalla legge del senso pratico del movimento: la legge dell'«io sono» con cui gli individui si interpellano tra loro e interpellano sé stessi, nell'ottica del loro posto nel mondo.

### **Simili ma non uguali: sul parlare/non parlare della «stessa cosa»**

Platone e Talcott Parsons non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro. Né i loro testi (*La Repubblica* dell'uno, *The Social System* dell'altro) né i loro temi (il governo della *polis*, nell'uno, la dicotomia pubblico/privato, nell'altro) alludono, in sostanza, alla stessa cosa. I loro rispettivi discorsi sono iscritti in problematiche tanto diverse quanto estranei sono tra loro i rispettivi modi di vita. Questo è importante. Perché, per delimitare il significato di un termine così ampio come «vita», dobbiamo prima chiarire qual è, di fatto, la nostra concezione della vita, ovvero chiarire che per noi: *la vita consiste nei rapporti sociali*. Ma neanche adesso possiamo dire che Platone e Parsons parlino della stessa cosa, tranne se consideriamo che *la stessa cosa* è il fatto astratto che alla base dei loro discorsi c'è uno stesso problema generale, presente in tutta la storia dell'umanità: ovvero, che *i rapporti sociali consolidati sono sempre rapporti di sfruttamento*. Ma questi autori non parlano del problema generale che è alla base di tutte le società; i loro discorsi alludono solo al particolare problema che si attiene in ogni caso a quel principio generale. Questo punto, forse, è difficile da capire. Platone e Parsons, naturalmente, non parlano esplicitamente del problema generale dello sfruttamento; tuttavia, i loro discorsi ne risultano determinati. Ma, come dicevamo,

la concreta realizzazione di questo sfruttamento, diversa in ogni caso, è esattamente ciò a cui alludono i loro rispettivi discorsi, ed è ciò che, per noi, segna l'inappellabile divario tra il problema al centro della *Repubblica*, il rapporto Padrone/schiavo, e il problema esposto in *The Social System*, ovvero il rapporto privato/pubblico. Diciamo che, come problema generale, quello dello sfruttamento si riferisce solo al fatto astratto che siamo noi esseri umani (a differenza degli animali) ad organizzare socialmente la vita (attraverso la divisione delle forze produttive e la posizione dominante dei proprietari dei mezzi di produzione, eccetera); ma l'unica cosa che ci porterà alla comprensione di ciò che dà senso ai discorsi di questi due autori è la conoscenza delle rispettive logiche di legittimazione inconscia dello sfruttamento. E sappiamo che, per legittimare qualcosa, dobbiamo partire dalla premessa dell'«io», quello che enunciamo quando diciamo «io sono».

Questa è la delimitazione radicalmente storica dei diversi problemi che la nostra ideologia dominante tende a mescolare. Vogliamo quindi allontanarci da questa confusione, smettere di praticare questo balletto di citazioni famose, estratte da testi appartenenti a discorsi il cui senso è radicalmente diverso da quello di chi vi si unisce in coppia nel ballo, perché hanno, in ogni momento, il loro senso particolare, perfettamente incompatibile.

I rapporti sociali sono sempre esistiti, eppure solo i nostri hanno saputo parlare di sé stessi. Questo dovrebbe indurci al sospetto. Se dico «l'uomo è un essere destinato ai rapporti sociali», non sto esprimendo lo stesso concetto di Aristotele quando afferma – e non ci guadagniamo nulla scrivendolo in greco classico – che «l'uomo è un animale politico». Non posso nemmeno dire che assomiglio ad Aristotele nella misura in cui uso il linguaggio (in maiuscolo), perché questo, come fenomeno universale, è un concetto che solo oggi concepiamo come tale. Inoltre, ciascuno di questi termini (*uomo*, *Essere*, *società*) implica un tipo molto

specifico di rapporto con le relative condizioni materiali di esistenza. Per cominciare, la «natura umana», ovvero la nozione di fondo della nostra prima affermazione, non va trattata come qualcosa di astratto e universale, ma come problema pratico o come una realtà radicalmente storica che diventa «problema» solo nel XVIII secolo, quando questa nozione presuppone il trionfo di una battaglia iniziata quattro secoli prima nelle città italiane del Rinascimento.

Addirittura, la cosiddetta postmodernità<sup>52</sup> ha combattuto a oltranza questa nozione. Per questo motivo Chomsky aborrisce il postmoderno, che egli chiama puro gergo privo di senso (*gibberish*), perché non solo Chomsky crede nella Ragione e nella Natura Umana (entrambe in maiuscola), ma è anche convinto che questa sia una capacità biologicamente data, anche se impossibile da dimostrare in tutta la sua complessità. Ma qui vogliamo solo ricordare il dibattito tra lui e Michel Foucault, il quale gli ricordava che si trattava di una doxa o di un'idea dominante Illuminata (cioè borghese). Da parte nostra, aggiungeremo che Foucault ha ragione, ma non si rende conto che la sua posizione si iscrive in quella che potremmo chiamare la soggettività radicale postmoderna, secondo la quale ognuno si deve costruire una norma di pensiero propria. Foucault non si rende nemmeno conto che questo vuoto normativo dal quale iniziare a coltivare la propria soggettività non esiste: non è nulla (perché non c'è altra ideologia di quella che produciamo tutti insieme con i nostri modi di vita, irrimediabilmente accompagnati dalle nostre parole) e, pertanto, al pensatore francese non resta altro che portare il suo io a rifugiarsi nelle pratiche sadomasochistiche, nell'allora marginale omosessualità, ovvero nel lato oscuro del «soggetto libero». Una cosa – e lui lo sapeva – che ha bisogno del peso della Norma per significare piacere e – ancor più – godimento umano, qualcosa che o è immaginario o non esiste.

---

52 Naturalmente, a questo proposito abbiamo il famoso testo di Lyotard (2006) e quello più esauriente di Harvey (2020).

Una nota finale sulla nostra condizione postmoderna e la nostra condizione di soggetti/agenti liberi. La nostra critica alla soggettività libera, ovviamente, si iscrive nella cosiddetta postmodernità. Ma non perché qui proporremo una proposta postmoderna di critica culturale *di per sé*, quanto perché, inevitabilmente, la problematica sociale a partire dalla quale – se ci si vuole situare lì – sospettiamo della cultura è la stessa di Foucault e, oggi, per esempio, di Paul B. Preciado. Quindi, i problemi che ci assalgono a ogni passo sono gli stessi di quelli tematizzati attraverso nozioni come «identità», «*habitus*», «performatività», «genere» o altre più interessanti come «*soggettivazione farmacopornografica*» (Preciado 2020, 127-131) o questa – per me la migliore, senza ironia –: «*uberizzazione del lavoro*», eccetera.

Ci sono così tanti problemi in ogni realtà sociale che, di fatto, non si tratta di essere più o meno postmoderni nell'affrontarli; si tratta piuttosto di non soppiarli, scivolando verso o per concetti che l'unico che fanno è trascrivere in modo incontrollato l'ideologia dominante. Dal momento che partiamo da essa per rimanervi con un po' più di coscienza, pensiamo che la chiave risieda nell'adottare un maggiore o minor grado di distanziamento dalla problematica sociale fondamentale che va ad interessare – e facciamo un uso rigoroso della parola – i rapporti sociali che intendiamo analizzare (in questo caso le nostre o, in ogni caso, a partire dalle nostre). Quanto maggiore sarà la distanza, maggiore sarà l'incoscienza discorsiva, e maggiori gli slittamenti concettuali; quanto minore sarà la distanza, maggiore sarà la consapevolezza teorica e maggiore la comprensione concettuale<sup>53</sup>. Solo in questo modo possiamo identificare e discernere, come abbiamo detto altrove<sup>54</sup>, tre distinte modernità: la prima, con gli «umanisti» del rinascimento italia-

---

53 Su questo abbiamo basato la nostra idea della nozione di «coscienza del linguaggio» o «competenza discorsiva» (Aparicio 2023).

54 Aparicio (2018b)

no ed erasmista (quando avviene il primo cambiamento di valore con cui si iniziano a legittimare i moderni rapporti sociali all'interno del nascente sistema capitalista, perché lì è ancora feudale); la seconda, corrispondente all'Illuminismo (quando a tali rapporti non resta altro che trasformarsi in dominanti attraverso la rivoluzione borghese); e la terza, con lo scudo finanziario del mercato della vita e il ritiro del discorso nell'autentico interno dell'identità privata, vera e propria sacralità del nostro mondo, quanto di più rigorosamente postmoderno.

Naturalmente, l'ideologia riconosce tutto questo senza dirlo; altrimenti, ciò che facciamo (e ciò che troviamo fatto, ovviamente) si scontrerebbe a ogni passo con un grezzo sfruttamento. E questo, come abbiamo cercato di chiarire a ogni pagina precedente e come faremo in quelle rimanenti, è semplicemente impensabile. Ma la teoria serve a questo e, in particolare, all'analisi dei concetti e della loro storicità radicale, per compiere la formazione di un senso oggettivo delle cose<sup>55</sup>. Si prenda il concetto di «riconoscimento».

Oggi non possiamo parlare di riconoscimento (nudo e crudo) senza prima chiarire qual è il *valore della comprensione* che la nostra ideologia stabilisce come misura per la serie di criteri su cui, spontaneamente, si calcola il *merito* della paternità dei discorsi; e questo, sia per i discorsi che oggi vengono prodotti come originali o – nella pratica è sempre così – derivati dalle diverse riletture dei discorsi del passato (l'eredità culturale in lingua scritta o nella più diffusa, ma non meno importante, «tradizione orale», eccetera). Letture, quindi, realizzate a partire dal suddetto valore di comprensione: il soggetto libero. Per parlare qui di «riconoscimento» dobbiamo quindi tenere conto di quanto segue:

---

55 Di qui la discussione, all'interno della teoria di Althusser, evidenziata da JCR, sulla sostanzializzazione della filosofia. Si veda Rodríguez (2002b).

a) Il rigoroso senso della legittimità stabilita dal rapporto autore/opera (soggetto/oggetto) si stabilisce in un senso letterale o diretto tra un individuo e *il suo* «uso della parola/linguaggio» (testo, pittura, edificio, partitura, legge, equazione, eccetera), di cui il contesto è sempre un fattore più o meno decisivo, ma mai intercambiabile per tale legittimità (nemmeno per Foucault, che crede nell’emancipazione del soggetto verso la «cura di sé»)⁵⁶, un’opera sul contenuto e la forma della quale – e questa è la chiave – non solo ha piena «responsabilità» (cosa che sta alla base degli attacchi delle varie «censure» moderne, sia religiose che politiche, e comunque di quelle che, non con meno vigore, ha imposto la moralità civile nelle sue diverse fasi di legittimazione ideologica) bensì piena «proprietà» (intellettuale, artistica e, naturalmente, commerciale). Vale a dire che parlare della nozione moderna di autore implica parlare di ciò che si dà per scontato nel nostro Orizzonte Fenomenologico; solo in questo modo tale nozione può essere estesa ad altre epoche, remote quanto si vuole, dove solo l’evoluzione del mezzo (McLuhan), la sua diversa incidenza su forme e funzioni immanenti, come quelle del linguaggio (Jakobson), è ciò che viene presentato come realmente appartenente alle diverse epoche, mentre la voce della natura umana è considerata trans-storica o universale. Con un’eccezione: la sfera ideologica, in detto Orizzonte, sarà quella religiosa, morale, politica, economica, il valore o la convinzione che cercherà o riuscirà a imporre un modo di vita; come se i modi di vita, compreso il nostro, non avessero ciascuno un proprio discorso.

---

56 Foucault (2005, op. cit.)

b) I modi di vita, per quanto giusti possano essere, hanno bisogno di legittimazione. In questo senso, l'individuo che firma i discorsi non dimostra altro che la propria iscrizione nella problematica discorsiva astratta in cui si svolgono i processi di legittimazione delle specifiche problematiche sociali cui appartiene. Pertanto, quando uno di questi nomi (Aristotele, Sant'Agostino, Shakespeare o Cervantes, Einstein o l'Intelligenza Artificiale, per fare esempi di varie matrici ideologiche) dice «io sono», solo tre di essi, l'inglese, lo spagnolo e il tedesco, affermano «io sono autore». E lo affermano – che ne siano consapevoli o meno (al caso della soggettività nulla «riconosciuta» dell'IA è dedicato un capitolo a parte in questo libro) – sotto forma di prodotti discorsivi astratti; cioè si iscrivono nelle rispettive problematiche sociali concrete che ciascuno di essi, a livello discorsivo, sposta dalla rispettiva matrice (e in una fase specifica di essa).

Questi modi di dire «io sono», in questo senso, vanno analizzati (è ciò che, teoricamente, stiamo facendo) nella loro materializzazione testuale (quella del loro rispettivo inconscio ideologico) in modo completo (non parziale o – solo – contestualmente). Per questo parliamo di storicità radicale della letteratura, della filosofia, della legge, della morale, della religione, della scienza e dintorni. La conoscenza della produzione ideologica è possibile solo attraverso l'analisi dei sintomi della problematica sociale concreta a cui allude il discorso di ciascun individuo. Se parliamo dell' *autore* è solo per capirci, perché questa è anche una nozione prodotta da una serie di discorsi tipici di una congiuntura storica molto ampia (diciamo da Petrarca o da Da Vinci a Lorca o Einstein) che chiamiamo modernità (con la sua postmodernità), di per sé molto complessa e varia, ma che riserva questa nozione a coloro che

mostrano, scrivono, provano, ecc., la loro verità interiore (per esprimere la quale il discorso oscillerà tra varie gradazioni del soggettivo e dell'obiettivo).

La scrittura, quindi, non precede né succede all'inconscio ideologico, ma lo materializza in un determinato prodotto testuale. Tuttavia, possiamo conoscere solo quello che abbiamo fatto, e questo non è il «testo in sé» ma il valore pratico (sociale) del testo. È quello che si fa quando si scrive. Con una sfumatura, il verbo «fare», cioè la somma dei concetti di *agenzia* e *prodotto* è relativa a un *processo* senza il quale non possiamo parlare di un *agente*. Questo processo è quello che chiamiamo «produzione ideologica».

### **Produzione ideologica: individuazione e inconscio ideologico riflessivo**

Ciò che chiamiamo agente non significa nulla senza il carattere ideologico dell'individuazione che si configura all'interno del processo di produzione. A livello concreto, questo significa parlare della condizione ideologica dei discorsi come ciò che permette all'«io» di produrre il suo modo di dire «io sono». L'«io», come già sappiamo, è psicologicamente e ontologicamente problematico; mediato, tuttavia, da un inconscio pulsionale/libidinale, dei cui sintomi possiamo parlare con una certa coerenza di senso. L'«io sono», d'altra parte, è di natura sociale, non meno problematica dell'«io» pulsionale/libidinale, ma più chiaramente riconoscibile nella sua materialità storica: i discorsi.

Lo studio radicalmente storico dei discorsi dell'«io sono» è lo studio delle nozioni sintomatiche di un certo «inconscio ideologico», la cui materializzazione discorsiva viene emanata dagli individui nell'am-



bito di ciascuna formazione sociale; oppure – ed è lo stesso – ciò che risulta dalla sua particolare iscrizione discorsiva e che continua, al tempo stesso, nei mezzi economici, politici e ideologici.

Il processo di costruzione dell'«io sono» è quindi osservabile nei discorsi che veicolano le contraddizioni intrinseche di ogni sistema o modo di produzione. È questo il sistema che, in ogni formazione sociale, stabilisce una matrice ideologica dalla quale viene emanato il senso dei discorsi, che varierà a seconda della speciale interrelazione tra i livelli economici, politici e ideologici di ciascuna congiuntura storica. L'effetto ideologico di questa triplice interrelazione è ciò che chiamiamo, all'interno della tradizione teorica in cui ci iscriviamo, «produzione ideologica».



## 2

### Il significato storico dell'«io sono»

#### Iscrizione ideologica: l'orizzonte fenomenologico del linguaggio e della comunicazione

Pertanto, la nostra *osservazione* in questo senso non è estranea alla sua iscrizione ideologica: non solo nella scuola teorica (il materialismo storico/dialettico nel suo aspetto althusseriano) che seguiamo (su cui intendiamo fare alcune osservazioni), ma in qualcosa di molto più generale, che abbraccia il terreno ideologico in cui si iscrivono tutte le critiche ideologiche (da Destutt de Tracy fino a Žižek, diciamo). In altre parole, la nostra critica non può che dialogare con le nozioni che, dopo tutto, stabiliscono i limiti del dibattito sulla sfera ideologica: questione che (oggi) si dirime soprattutto nello scenario della fenomenologia del linguaggio e della comunicazione. In questo senso, la nostra analisi sarà, naturalmente, anche un prodotto sociale radicalmente storico; quindi, per influire su questo dibattito, dobbiamo prima iscriverci in esso. Cosa che abbiamo fatto sin dalla prima riga di questo testo e, ancor prima, a partire dal suo titolo<sup>57</sup>.

---

57 Abbiamo però cercato di evitare il tic empirista di «una critica», «una storia», «un trattato», perché crediamo che, se l'avessimo fatto, l'intero testo (il suo senso) verrebbe facilmente spostato verso approcci prospettivisti.

Dopo aver chiarito questi punti, siamo in grado di affermare che la differenza tra la nostra analisi del «fenomeno ideologico» e quella di altri<sup>58</sup> è che qui non perderemo mai di vista il legame tra i discorsi e la loro storicità radicale: la storia delle diverse matrici ideologiche (Padrone/schiavo, Signore/servo, soggetto/soggetto), e quindi la nostra argomentazione si svilupperà in continua lotta con le nozioni che, altrimenti, costituiscono solitamente i punti di partenza della matrice intersoggettiva (e piuttosto in uno stato già consolidato: tra il XVIII e il XX secolo): a partire dalle nozioni di «testo» e «contesto», «linguaggio», «comunicazione» e «pensiero»; o da quelle che comprendono tutte le precedenti: «soggetto» e «oggetto», la cui significazione è piena di premesse che ancora oggi portano a fare ideologia della sfera fenomenologica e ciò presuppone la *trans-storicità* di quell'«io sono» di cui stiamo parlando, mentre ciò che noi proponiamo è di considerarlo nella sua *storicità radicale*. Perché il «soggetto libero», ovvero ciò che diciamo senza sapere cosa diciamo quando affermiamo «io sono» nella modernità, non è sempre esistito.

I discorsi che ci permettono di dire «io sono», più che esprimere il nostro «io» (che di per sé non ha un senso – diciamo – recuperabile, nemmeno dalla psicoanalisi, ma una struttura sintomatica<sup>59</sup>) ci iscrivono in un processo di interpellazione costante (con assolutamente tutto ciò che percepiamo) con senso. Diciamo «io sono» sia attraverso le conversazioni più familiari che i discorsi più «istituzionalizzati»; nell'ambito delle più banali cronache rosa o della politica più settaria, fino alla letteratura di ogni tipo («pura» o «impegnata»); nell'ambito

---

58 Si veda, ad esempio, Van Dijk (1999), Geertz (1973, pagg.211-251) e Bourdieu (1991).

59 In effetti, questa disciplina psicologica parte dall'idea che il sintomo è l'asse della conoscenza dell'analista che, a sua volta, è soggetto del proprio inconscio, eccetera. Arriviamo così al punto in cui la grande scoperta di Freud e dei suoi seguaci è proprio che siamo costitutivamente problematici. Un libro molto interessante su questo tema è quello di Tupinamba (2021), con il prologo di Žižek.

della morale religiosa (o laica/secolare), della filosofia o della scienza; nell'ambito di uno qualsiasi di questi discorsi, ciò che stiamo facendo, in definitiva, è dire «io sono (libero)». E, così dicendo, ci iscriviamo in determinate coordinate discorsive in modo che ogni iscrizione riscrive la legittimità (come si è detto, sempre contraddittoria e piena di problemi) di tutti: quella dei nostri rapporti sociali. È proprio il carattere specifico delle contraddizioni che operano in ogni momento storico di questo «io sono» che chiamiamo, in ogni caso, *ideologia dominante*. E sebbene il genere umano possa essere spiegato, in questa ideologia, in base a un'antropologia e una fenomenologia del sociale che produce un'idea di evoluzione dell'essenza o natura umana nel corso di tutte le epoche, è anche vero che è possibile pensare a livello antropologico e fenomenologico solo a partire dai rapporti sociali basati sull'idea o «matrice ideologica» del «soggetto libero» e dell'«oggetto di studio», matrice esclusiva della modernità capitalista. Tuttavia, l'ideologia dominante la rende estensibile, come premessa (perché ne è l'epistemologia), a tutti i tempi.

### **La sfera pubblica come piattaforma discorsiva dell'«io sono» soggetto libero**

L'individuazione è quindi un processo radicalmente storico attraverso il quale passa ogni individuo, ovvero: per poter dire «io sono», è sempre necessario partire dalla matrice ideologica che dà voce a ciò che, altrimenti, ne sarebbe privo, salvo quando è considerata la voce della follia: cioè – come dicevamo all'inizio – la voce dell'«io» tout-court.

Si direbbe che in questo caso di doppiaggio o possesso della voce dell'«io» da parte dell'«io sono» nel mondo moderno e postmo-

derno, dobbiamo contare sull'intervento della nozione di «soggetto libero», che a sua volta è impensabile senza il passo (non evolutivo, ma radicalmente motivato dalla situazione storico-sociale) che compie il livello politico tra il XIV e il XV secolo, periodo in cui prende corpo la contraddizione privato/pubblico come limite che consente l'autonomia di questo livello rispetto alle determinazioni del feudalesimo: principalmente, l'organicismo della religione e le nozioni di sangue, lignaggio e, sempre, servitù (in senso verticale: dal servo più povero al papa, che è servo di Dio), come nozioni basilari dell'individuazione (e quindi dell'interpellazione pratica degli individui). È quindi l'autonomia della cosa pubblica a far scaturire il merito grazie a cui i nuovi rapporti sociali cominceranno a emanare il proprio discorso che, all'inizio, coesisterà o si svilupperà *con* i rapporti sociali feudali, che finiranno per soccombervi. In sostanza, quello che chiamiamo Stato Moderno, indica l'autonomia pubblica del soggetto e il suo merito (la politica letterale di Machiavelli, per esempio): una sorta di buco nero che si apre nella società dei grandi mercanti italiani e che finirà per inghiottire il feudalesimo (il cui organicismo cerca di esprimersi al suo interno, per esempio, con l'Inquisizione: una purga del corpo dello stato, controllato dalla nobiltà e dalla chiesa e che tuttavia non controlla la logica burocratica laica, nella quale risiede il «segreto» dei popoli degni<sup>60</sup>), dopo quattro secoli. Uno stato che, come è noto, si consoliderà con l'Illuminismo nel XVIII secolo e sarà portato fino alla sua massima espressione: lo Stato liberale, che dà inizio all'età contemporanea, ma che oggi è già qualcos'altro; qualcosa che, neanche dopo la vita (molto discutibile) e la morte del comunismo, implica in alcun modo – lo dice lo stesso Francis Fukuyama – «la fine della storia» o delle «ideologie». Il soggetto libero non è solo molto vivo, ma continua a emanare le sue forme di libertà alternative alla libertà senza sfruttamento.

---

60 Rodríguez (1990, op. cit., pagg. 38-45).

## **Le nuove idee e la riclassificazione del rapporto sociale: semantica, rappresentazione e differenza**

Le nuove idee (come a suo tempo lo furono quelle prodotte dall'Umanesimo, il luteranesimo, il giansenismo, il marxismo o l'esistenzialismo, per citare solo quattro «grandi narrazioni», non sempre identificate come «ideologie») nascono dall'attrito stesso dei rapporti sociali: sono i sintomi della lotta dell'«io sono» per affermarsi al loro interno; una lotta che si verifica anche all'interno di ciascuna di queste «tendenze», «movimenti», «correnti o «scuole di pensiero» che abbiamo messo tra parentesi. Appartengono tutti alla modernità, per cui, arrivati a questo punto del nostro lavoro, potremmo chiederci quanto segue: da quali modi di dire «io sono» si parte in ciascuno di essi? Non staremo qui a elencarli, tuttavia vogliamo chiarire, attraverso alcuni esempi, a cosa ci riferiamo con la parola «attrito» come immagine illustrativa del fatto che i «rapporti sociali» non cessano di emanare le idee per poter dire «io sono (soggetto libero)» con rinnovato senso legittimo, senza il quale gli individui entrerebbero in un eccesso di contraddizione discorsiva (ideologica) con le proprie pratiche vitali (economiche e politiche).

Inoltre, chiariamo che la nozione di «soggetto libero» non è sempre stata tematizzata a partire dall'idea stessa di libertà; nozioni come «ingegno», «ragione», «volontà», «vitalismo», «sensibilità», «autenticità» corrispondono a diverse congiunture e quindi a bisogni sociali pratici in cui il valore del soggetto libero era un altro; e così alcune delle sue nozioni dialetticamente opposte: «il sublime», «il sentimento tragico» o la negazione della «libertà» come modo di sublimare quell'io tragico, quel «grido», eccetera.

Poiché le formazioni sociali borghesi hanno dato vita a molti tipi di «soggetto», esaminiamo un caso concreto da cui emergono discorsi molto contraddittori, ma precedente a tutta questa mistica della sog-

gettività metalinguistica in cui siamo installati oggi (e di cui intendiamo anche fare l'autoanalisi). Dobbiamo andare, per questo, agli anni '60, ma del XIX secolo.

È lì che la storia della nostra seconda modernità dà tregua al linguaggio teatrale e scatena quello della prosa. Ce lo dice Raymond Williams (2020):

*«In the late sixties several issues came together. Issues and controversies. About parliament, about law and the trade unions, about demonstrations and public order, about education and its expansion. In the late eighteen-sixties, I mean. In the years when George Eliot began Middlemarch, when Marx published the first volume of Capital, when Carlyle wrote Shooting Niagara, and Matthew Arnold wrote the lectures and articles which became Culture and Anarchy.»* (pag. 13)

Negli anni '90 dello stesso secolo tutti questi problemi non avevano fatto altro che acuirsi, anche se la loro espressione era diventata più sofisticata. In Spagna, Ortega assume il ruolo di Matthew Arnold, e cerca di scongiurare con la sua prosa l'anarchia che presumibilmente minaccia la vita culturale di un paese in cui queste «questioni e controversie» cuociono in un brodo sociale molto più denso in termini di modernità. Nel caso della modernizzazione della Spagna di Ortega, infatti, è difficile trovare nei «suoi nemici» un cenno del tipo di malvagio ricorrente nella saggistica liberale le cui vittime sono le masse, espropriate della loro possibilità di abbracciare l'eccellenza dell'Umanesimo, un tempo salvifico. Politicamente, la borghesia vuole finire di scuotersi di dosso la nobiltà (Ortega sostiene, ovviamente, il repubblicanesimo), ma intende trascrivere (cioè, fondamentalmente, redimere) l'autorità aristocratica sul piano della conoscenza: l'élite culturale europea, che all'epoca parla il linguaggio della fenomenologia. È qui che Ortega tro-



va «nemici» degni di tale nome: Angel Ganivet e Miguel de Unamuno.

Ma atteniamoci a questa serie di «questioni e controversie» di cui parla Raymond Williams, che interessano la società britannica durante i primi trent'anni del periodo vittoriano e che infine scoppiano come i bubboni di Karl Marx. In particolare, la problematica riguarda lo spazio del pubblico, che, fino a non molto tempo prima, aveva coltivato la propria autonomia attraverso un confronto con l'aristocrazia dei proprietari terrieri e i suoi spettri. Ma l'Inghilterra (a differenza della Spagna, che lo farà molto più tardi) ha la necessità di far scoppiare quel bubbone incarnito che minaccia il «caos sociale»; o, in altre parole, la problematica secondo la quale, a partire da Tocqueville, parliamo della «tirannia della maggioranza», a cui John Stuart-Mill risponderà con la proposta di controllo istituzionale del consenso democratico (gli inizi del «manufacturing consent» che Chomsky criticherà (2010), precisamente da Mill fino ai giorni nostri). Noi, però, ci riferiamo a un problema maggiormente di fondo: in questa società del mercato classico che ha bisogno di adeguare l'ordine democratico alle proprie esigenze, diventa necessario, innanzitutto, riclassificare i «soggetti»; prima, riconoscendo come tali, su un piano di parità, i cattolici in Irlanda, e poi, in generale, rettificando la rotta di navigazione sul mare tempestoso della massa votante, il cui diritto esteso di recente non solo preoccupa l'aristocrazia e il settore conservatore in blocco, ma anche i liberali riformisti come Robert Peel (un po' prima, nel '29) e Mathew Arnold (nel momento di cui stiamo parlando).

Ma l'espressione di questo bisogno ideologico generale acquisisce il suo particolare senso letterario: da un lato, la prosa narrativa diventa più teatrale, dal momento che il realismo non vuole altro che rappresentarci ogni dettaglio interno (nella sua logica naturale/sociale) di ciò che il teatro, dopo Shakespeare, aveva mostrato per troppo tempo senza dare spiegazioni (soprattutto mettendo in scena la sfera pub-

blica con atti e parole, diciamo, piuttosto, «rimbombanti», che facevano appello alla nozione di *merito* come virtù privata con valore pubblico che legittima la conquista politica dei rapporti intersoggettivi, in opposizione a quelli organicistici o feudali, dove sono lignaggio e onore a concedere il controllo delle forze produttive, ecc. Inoltre, si trattava anche di convincerne l'aristocrazia in modo che si abituasse a poco a poco a partecipare alla cosa pubblica *letteralmente*, ovvero, sulla base dei suoi meriti personali e senza afferrarsi alla sua condizione aristocratica; per questo la narrazione si sforza, d'ora in poi, di rappresentare le tesi naturalistiche e sociologiche con cui dotare il nuovo «io» non solo di una nuova dignità privata, ma anche di una distanza critica con cui lottare sul nuovo campo di battaglia della sfera pubblica: un «io» che inizia a mostrare nei suoi discorsi le nuove contraddizioni che ciò implica, ma che lo fa sempre spostando la problematica sociale concreta verso una problematica discorsiva astratta, mediante nozioni che alludono inconsciamente al malessere provocato dal residuo aristocratico nella società borghese che, contraddittoriamente, ne conserva il segno di prestigio (senza merito): una sorta di morte in vita dove il sangue è soltanto fonte di vita sinistra. Questa è la nostra lettura (per fare un solo esempio di come la sfera sociale concreta si trasforma in discorso astratto) di *Dracula* di Bram Stoker <sup>61</sup>.

Si tratta, in breve, di una necessità di riformare la sfera pubblica a partire da una logica scalfita dalla contraddizione tra il vivere l'apice del liberalismo classico (i Tories) e quello dell'aristocrazia vittoriana (i Whigs), infinitamente gelosa della sua condizione organicistica. Per questo motivo, la prosa della saggistica adotta, per costruire questo nuovo «io», un linguaggio più istrionico (Arnold e Ortega, come campioni di stile e dell'idea di civiltà), in dialogo con la poesia romantica, che presuppone il limite del libero/sublime che cerca di connettersi con l'aristocratico

---

61 Rodríguez (2001a, pagg. 377-411).

attraverso la nozione di «uomo sotterraneo», il folclore, eccetera. Il teatro, invece, diventerà sempre più prosaico, atrofizzando così l'elemento aristocratico, per focalizzarsi su un nuovo problema: la famiglia borghese (*id est*, non aristocratica).

Ma passiamo ora agli anni '50-'60 del secolo scorso. Vedremo qui una situazione meno drammatizzata, ma in cui saranno il metalinguismo e il metadiscorsivo, con l'avvento della postmodernità, a tingere poeticamente le loro riflessioni a partire dal concetto di comunicazione.

JCR, nel suo studio sull'ideologia nella linguistica teorica, ci dice quanto segue<sup>62</sup>:

La nozione di Comunicazione trascrive, nella terminologia tinta dal modello linguistico, una delle questioni fondamentali della matrice classica: la concezione dei rapporti sociali come rapporti tra «soggetti», come si può percepire nella nozione giuridica-politica di «contratto», o nelle nozioni (appartenenti alla regione «economica» dell'ideologia) di mercato competitivo, di circolazione e di scambio. L'immagine definitiva, la chiave di volta di tutta questa sistematica ideologica classica, consiste quindi nell'idea che il funzionamento (come «origine») di qualsiasi struttura sociale consista nel rapporto tra due (o più) soggetti che entrano in relazione scambiando i loro «doveri-diritti» (contratto politico), le loro «merci» (contratto economico: circolazione e scambio) o, in ultima analisi, il loro «lavoro» in cambio di «denaro» (il problema del salario equo-inadeguato, eccetera).

In breve: ciò che questa problematica costruisce è, a livello ideologico, non solo la necessità dell'ideologia classica di trasformare, nel gioco tra i ceti dominanti, i «nobili» in «borghesi» attra-

---

62 *Ibid.* pagg. 61-62.

verso l'ideologia dell'uguaglianza di tutti gli «uomini» in quanto «soggetti», ma anche, allo stesso tempo, la necessità di «pensare» il loro rapporto con gli strati dominati, e quindi di trasformare parimenti – e sempre, ovviamente, a livello ideologico – il «vasallo» in «proletario» (cioè, soggetto «libero» e proprietario della sua forza lavoro, quindi, liberamente disposto a scambiarla con soldi-salario). Questo è dunque il vero sfondo ideologico che determina la costruzione delle nozioni di intersoggettività, circolazione, cambiamento, ecc., ovvero la costruzione delle nozioni che emergono da questa categoria fondamentale in cui i rapporti sociali sono concepiti come rapporti tra due (o più) soggetti che si scambiano i loro beni (politici o economici, ecc.). Ecco perché la chiave di tutto il funzionalismo «sociologico», come si può vedere nel caso di Talcott Parsons, è sempre il rapporto primario «Ego»-«Alter», rapporto tra «soggetti» originari «spiegata» oggi da tutto il sociologismo, non tanto attraverso i classici termini giuridico-politici («contratto») o economici («circolazione e scambio»), bensì (e a causa dell'assorbimento del «modello linguistico» costruito dall'ideologia classica a partire dall'orizzonte positivista) in termini di linguaggio: *comunicazione*.

Oggi ci sono due modi per fare critica delle le idee: il primo, a) interrogarci – solo – per il loro significato argomentativo (quotidiano o filosofico), cioè per ciò che comunicano sul soggetto (l'individuo) e l'oggetto (il mondo, la realtà, il linguaggio, come fenomeni «in sé»); l'altro – il nostro –, b) interrogarci sul loro senso storico, quello in cui soggetto e oggetto hanno significati molto specifici che si riferiscono a quella «comunicazione» di cui parla JCR, che trova la sua espressione anche nelle scienze naturali, non solo in quelle umani o sociali<sup>63</sup>.

Il ricorso al primo modo è inevitabile, poiché la comprensione del significato argomentativo inizia invariabilmente certificando l'intelligibilità del significato nel significante (e, se si vuole, nei suoi riverberi differenziali): a partire dal livello puramente referenziale o semantico del «segno linguistico», si devono cristallizzare la coesione e la coerenza testuali (a livello grammaticale, tematico e rematico) e, in esse, come risultato del loro «essere nel mondo», la pragmatica dell'enunciato come quello che potremmo chiamare la «significazione in atto». Ma l'idea, per noi, è troppo concreta per essere illuminata solo semanticamente e pragmaticamente. Quando sperimentiamo la comprensione e giudichiamo la verità o la falsità dell'argomento, proprio o altrui, stiamo facendo qualcosa di più di un uso «competente» del linguaggio per raggiungere la suddetta cristallizzazione delle idee; in realtà ci stiamo iscrivendo nella comprensione, diciamo, del valore sociale delle idee a cui è orientato l'uso linguistico, compreso il giudizio sulla verità/falsità nel mondo dell'esperienza. È questo il momento che svela un'operazione che si sovrappone alla significazione, e questo è quindi quanto di *veramente significante*: l'operazione o il processo di identificazione degli interlocutori con la realtà (il mondo, i suoi oggetti) non solo attraverso ciò che denotano e connotano i termini e i concetti utilizzati in una determinata catena collegata a una situazione, ma attraverso quelli come nozioni (o, se volete, «ideologemi») con le quali gli individui si iscrivono nella propria legittimità sociale di usi linguistici (e questo avviene anche rispetto a qualsiasi «linguaggio privato») indipendentemente dal fatto che si tratti di strutture micro o macro linguistiche o testuali, cioè di parole, generi, tematiche, registri, ecc.

In un dato momento, il concetto di significazione si è sdoppiato nel concetto di «rappresentazione» (Heidegger) e poi nel concetto di «differenza» (Derrida). Noi, a partire da JCR, proponiamo quello di iscrizione (ideologica) per fare riferimento a ciò che allude a ciascuna

di queste tre denominazioni come nozioni che indicano idee con valori radicalmente storici (e la storia ha conosciuto molte «riclassificazioni» del soggetto o dei soggetti all'interno delle formazioni sociali intersoggettive, solo che, nel caso in questione, quello della decostruzione, tale riclassificazione avviene a livello della problematica discorsiva astratta chiamata filosofia, e, oggi, piuttosto, «teoria critica»). Vale a dire: significazione (soggetto comunicativo), rappresentazione (soggetto del poetizzare) e «differenza» o «*différance*» (qui il soggetto viene rivoltato come un calzino e appare ciò in cui si realizza, oggetto di soggettività, nel senso che è il linguaggio che ci sovverte e ci rappresenta in eccesso, una voce che cristallizza o viene silenziata – mai completamente – nella scrittura, il significante come fallico, eccetera).

Il secondo modo di fare critica delle idee – il nostro – implica interrogare queste tre nozioni per il loro «valore sociale», e farlo a partire dal nostro concetto di iscrizione (che non ha nulla a che fare con la «scrittura» derridiana): l'andare (teoricamente) da ciò che affermano di designare fino a ciò a cui alludono a partire dalla loro iscrizione ideologica: i valori concreti per la legittimazione dei rapporti sociali; e qui il nostro margine di errore è insignificante, perché è sempre lo stesso silenzio in risposta alla domanda su chi e per che cosa (quale rapporto sociale, quale modo di vita; e non accettiamo il «tutti» per risposta, perché gli schiavi, i padroni, i signori e i servitori hanno dovuto – in ogni caso – mettere in vendita il loro valore). Renderci conto che quei due soggetti (quello «comunicativo» – diciamo nel modo di un della Volpe che lo tematizza all'interno della sistematicità della linguistica teorica<sup>64</sup> – e quello della «conoscenza» della tematica delle scienze umane, nella quale Heidegger lascia la porta aperta al *pensare* a sé stesso come autonomia creativa della conoscenza rappresentazionale, che è ciò che lui – con Hölderlin – chiama

---

64 Rodríguez (2015a, pagg.328 -329)

«poetizzare»: vale a dire, pensare al di fuori della «metafisica» che presuppone qualsiasi «concezione del mondo», concetto che noi, invece, puntualizziamo interrogandolo più e più volte: quale pratica di vita e quali rapporti sociali lo «concepiscono»? più l'oggetto (soggettivo) che Derrida sviluppa nella sua lettura «scritturale» di Heidegger sono solo uno sdoppiamento dei modi di nominare il «soggetto libero» senza alludere alla sua storia materiale di fondo<sup>65</sup>.

Perché discutere solo di ciò che le idee significano di per sé ci sembra una forma di critica che o non ha fine o si esaurisce molto in fretta, dato che la realtà storica è sempre un passo avanti, problematizzandosi o scartandosi dalla base stessa del senso su cui si fonda l'argomentazione più solida; sia che la questione venga sollevata dal più estremo degli immanentismi, sia che si stabilisca tra significato e storia (o cultura), un rapporto determinante che, nella maggior parte dei casi, non va oltre l'essere «contestuale» o «socio-culturale»: ovvero, un rapporto in cui questo significato sarebbe pregno di «risonanze» appartenenti a un «quadro storico», inteso come la pressione esterna della sfera collettiva/ambientale sul pensiero dell'individuo, il cui contributo alle idee bisognerebbe saper distillare o – direttamente – considerare malmesso o troppo corrotto dall'influsso di quanto di «ideologico» in tale pensiero si esprime; un contributo che, altrimenti, si suppone sia puro/libero, e pertanto, degno di essere considerato universale; o, almeno, degno di essere considerato una pietra miliare del pensiero umano. E questo, sia da posizioni compatibili che da approcci contrapposti come oggi possono essere i diversi atteggiamenti di fronte al concetto di «libero arbitrio», così dibattuto da posizioni più o meno fiscaliste (cioè, dualisti o monisti) e – oggi, soprattutto – prima dello stupefacente progresso della tecnica computazionale (e il fenomeno della cosiddetta «intelligenza artificiale»); o il concetto di «genere», una problematica

---

65 Rodríguez (2013b, pag. 168) e Jameson (2010 pagg. 132-132).

che contrappone sinistra e destra, data la tendenza di entrambi a identificare l'ideologia con il discorso dell'«altro» o del «potere» (di fronte all'individuo emarginato o alienato, a cui rimarrebbe solo da rivendicare il controllo sul proprio corpo). Il nostro modo, costituito, come dicevamo, dal prestare attenzione al senso storico in cui le stesse idee (sufficientemente intelligibili, in ogni caso) si iscrivono radicalmente; analizzare, quindi, i termini (le nozioni) mediante cui questa iscrizione si verifica nel senso che segna in ogni caso la logica storica (congiunturale); e questo senza nemmeno commentare la verità o la falsità argomentativa delle proposte, in quanto queste tendono, peraltro, a essere presentate a partire da sistemi chiusi (non isolati), cioè a partire dalle loro premesse, in modo da poter essere considerati validi in sé stessi. Anche quando i fatti sono chiaramente travisati, le premesse continuano ad avere una relazione diretta con la logica della loro congiuntura, in cui – perché no – possono essere concepiti sistemi di pensiero più o meno precisi, coerenti, autentici. E, cosa molto importante, lo facciamo senza mai escludere la nostra iscrizione nel senso storico da cui produciamo le nostre interpretazioni.

## **Il paradosso marxista e il genio di Aristotele**

È assurdo (e allo stesso tempo estremamente normale), quindi, che i nostri migliori pensatori (filosofi, linguisti, storici, ecc.) si siano limitati alla significazione e ai suoi problemi immanenti, ignorando la storicità radicale sia dei discorsi che criticano (positivamente o negativamente) sia della loro stessa iscrizione ideologica.

È forse opportuno citare qui per esteso il caso del «grande indagatore», indicato da Marx ne *Il capitale*, quale esempio di come anche il più grande genio affonda le sue radici (cioè iscrive il suo discorso) nella



specifica problematica sociale a partire dalla quale riflette sulle questioni che preoccupano (quotidianamente o filosoficamente):

[Le trasformazioni della «forma di equivalente» della merce in relazione al «valore del lavoro»] diventano ancor più tangibili se ci rifacciamo al grande indagatore che per primo ha analizzato la forma di valore, come tante forme, forme di società e forme di natura, cioè Aristotele.

Innanzitutto, Aristotele esprime chiaramente che la forma di denaro della merce è solo la figura ulteriormente sviluppata della forma semplice di valore, cioè della espressione del valore di una merce in una qualsiasi altra merce, giacché afferma:

«5 letti = 1 casa<sup>66</sup>  
non differisce da  
5 letti = tanto di denaro »

Egli ammette inoltre che il rapporto di valore cui si riferisce l'espressione di valore implica a sua volta che la casa sia posta come qualitativamente uguale al letto, e ammette che queste cose, diverse per che riguarda i sensi, non sarebbero riferibili tra di loro come grandezze commensurabili se nella loro essenza non partecipassero di tale uguaglianza. Egli afferma: «Non può esistere lo scambio senza l'uguaglianza, e non può esistere l'uguaglianza senza la commensurabilità». Ma qui si ferma e abbandona l'ulteriore analisi della forma di valore. «Ma è veramente impossibile che cose tanto diverse siano commensurabili», ossia qualitativamente uguali. Questa comparazione può essere solo qualcosa di estraneo alla reale natura delle cose e perciò solo «un espediente per il bisogno pratico».

---

66 Omettiamo il greco classico a cui Marx (2022) si attiene alla lettera.

Cioè, Aristotele si sarebbe scontrato con la realtà sociale del valore degli oggetti in rapporto al valore del lavoro umano e, in relazione a quest'ultimo, avrebbe stabilito il proprio limite epistemologico secondo cui il lavoro degli schiavi è incommensurabile perché vale zero; in altre parole, esclude l'identità del «valore di scambio» della merce e quindi rimane solo il «valore di utilizzo» che è soggetto alla mutabilità e quindi ontologicamente scartabile. E aveva ragione, anche se Aristotele non giunse a considerare la materialità sociale del problema, a cui allude parlando di «un espediente per il bisogno pratico», ma senza vedervi il rapporto con la matrice ideologica *Padrone/schiavo* in cui si iscrive la sua perplessità.

D'altro canto, questa citazione solleva innumerevoli domande, ma limitiamoci a due e tentiamo di dare risposta a ciascuna di esse, anche se sarà molto (ma molto) schematica:

1) Il limite concettuale sperimentato da Aristotele implica il paradosso di un marxismo *in potenza* nella risposta che Aristotele non seppe vedere, e *in atto* (anche se inconscio) per la sua irrisolutezza. Inoltre, il vero paradosso marxista sarebbe soffermarsi su quanto segue: non solo sull'aspetto paradossale (*potere/non vedere* o *atto/irrisolto*) che, dopo tutto, è un'idea molto classica, in quanto aristotelica (la comprensione<sup>67</sup>), e molto moderna, per Hegel (sintesi), bensì sul fatto che il marxismo spiega questo paradosso usandone un altro: l'identità del classico e del moderno è possibile solo a causa della loro differenza radicale, dato che il pensiero è possibile solo se iscritto nel suo modo di produzione, e questa è l'eccezione alla regola del «pensiero in potenza» (Zubiri, op. cit.), ovvero, l'idea che, solo dal punto

---

67 Cfr. [[https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Aristóteles:\\_principio\\_de\\_identidad](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Aristóteles:_principio_de_identidad)]

di vista dell'«uomo» (cioè dell'«umanesimo»), nel IV secolo a. K. Marx fosse già (*in potenza*) pronto a rettificare Aristotele e che solo a metà del XIX secolo stesse già (in atto) segnalando il limite e la genialità (la grandezza e l'autenticità) dell'Aristotele che si scontra materialmente con il materialismo storico.

2) Secondo la nuovissima «ontologia dipendente dall'oggetto (o a questo orientata)» (e questa sarebbe la nostra percezione nell'iscriverci nella sua problematica – di negazione dell'ontologia intersoggettiva, anche se negandola, come sappiamo, vi si partecipa egualmente –, nonostante io abbia visto più di qualche *meme* confutarne le premesse; ma qui si tratta di vedere in quali premesse storiche e perché o a quale scopo *guelfi e ghibellini* si iscrivono in questo nuovo dibattito all'interno dell'«orizzonte fenomenologico»), il marxismo sarebbe una «cosa» la cui realtà non può essere scartata perché non ha avuto un effetto (come teoria) nel IV secolo a.C.. Tale ontologia sostiene infatti che qualsiasi tipo di realtà (compresa quella del pensiero retroattivo che viaggia indietro nel tempo dal presente, e questa è anche una teoria a prova di paradosso) deve essere accettata come effettiva (non necessariamente per il suo effetto, dicono), cioè, la sua misura della realtà non deve essere stabilita esclusivamente a partire dai parametri dell'esperienza umana (in realtà si riferiscono al «buon senso», al quale tuttavia, in sostanza, fanno appello e che oggi, in modo sintomatico, viene divorato più rapidamente del solito), cosa che descrivono come «antropocentrismo»; e anche le realtà che mutano la loro struttura nel tempo e nello spazio, o, meglio, che non hanno né struttura né tempo né luogo, ma che, innegabilmente, sono, come il VOC (acronimo olandese per la United East India

Company), che era una sorta di entità errante, senza personale né o uffici stabili noti, eppure (per questa *Object Oriented Ontology*) era ed è, perché *conta* come «oggetto/cosa» con diritto proprio<sup>68</sup>.

E qui vogliamo arrivare: tutte queste disquisizioni sono possibili perché ci sono delle premesse che non dipendono da esse, ma che sono esse stesse disquisizioni: le premesse del soggetto e del suo (a volte sotto forma di «altro») oggetto. La complicazione sparisce quando si comprende il terreno in cui si fanno le une e le altre. Parliamo qui di ideologia nel senso stretto di «formazione discorsiva» già indicato da Pêcheux<sup>69</sup>, dove non sono le diverse «ideologie» a confrontarsi tra loro e una di esse vince la posizione dominante da cui gli individui vengono manipolati (con utopia o senza di essa), ma quello che *esiste* è una «matrice ideologica» a cui corrispondono a livello discorsivo tutte le classi

---

68 Cfr. Ortega e Gasset (2005: 92-93).

69 Il concetto di «egemonia culturale» di Gramsci, ci sembra corretto nella misura in cui sradica la nozione di ideologia come semplice «riflesso» dell'«infrastruttura economica» che si proietta nella «sovrastruttura» culturale, e introduce invece la nozione di riproduzione delle «forze produttive» attraverso l'adozione spontanea (da parte di esse) dell'ideologia egemonica che legittima la propria situazione di sfruttamento. Come chi soccombe a una moda nel vestirsi perché in questo modo «migliora il proprio aspetto», all'ideologia dominante si soccombe perché con essa risulta migliore la comprensione nella pratica sociale. Se ciò è corretto -diciamo- allora riteniamo che la posteriore (?) nozione di ideologia come «terreno ideologico» sia la sede in cui si svolge la «dottrina di classe (discorsiva)». Tuttavia, crediamo che le cose siano più complesse e cioè che l'ideologia dominante non venga adottata in quanto modalità superiore o più attraente, ma che sia già in principio sempre trasversale/inconscia. Destinata ad offrire una metafora illustrativa, l'ideologia si riproduce più come il ciclo dell'acqua che come una guerriglia in cui il terreno ideologico viene perduto o vinto. L'ideologia altrui è semplicemente l'opzione di scelta dell'altro termine della contraddizione. Per questo optiamo per lo studio dell'ideologia nella sua condizione dialettica intrinseca. Cioè, l'acqua che ci piove addosso (il potere) ha dovuto prima evaporare e condensarsi a partire da mari, laghi e stagni che configurano il terreno, e dunque l'ideologia permea tutto ciò che non si vede, ma si insinua, irriga e mina il sottosuolo. Il terreno ideologico non conosce la siccità.

sociali, con i loro diversi modi di esprimerla, perché diverse sono le loro iscrizioni di classe (ed è curioso – cioè, sintomatico – che abbiamo opposto così tanta resistenza all'uso del famoso concetto). Modi che corrispondono tutti al fatto che la matrice è vissuta e, quindi, necessariamente legittimata in modi differenti che, ripeto, corrispondono a origini e posizioni di classe altrettanto differenti. Naturalmente, con un polo discorsivo comune: la «matrice» (la *Matrix* reale).

Ecco perché la distinzione tra «ideologia in generale» e «ideologia dominante» ha senso, in quanto il primo concetto è legato al proprio bisogno di distinguere sempre tra i fenomeni umani e naturali (come ci dice Pêcheux, serve a chiarire che l'ideologia non apparterebbe al mondo animale, ma anche su questo, in certa misura, dubitiamo, in quanto anch'essi nella pratica stabiliscono dei limiti necessari).

L'analisi linguistico-filologica delle idee, a differenza di quella che abbiamo appena fatto, si riduce alla descrizione di enunciati coerenti; la nostra, al radicamento materiale/sociale delle idee. La filosofia, d'altra parte, nello studiare la quantità e la qualità delle idee e nel metterle, a partire dall'una o dall'altra concezione della realtà, in rapporto con il loro grado di identità con le cose e il mondo (materiale o rappresentazionale), riesce solamente a sostanziarle o desostanziarle. L'aspetto linguistico-filologico presuppone sempre la discriminazione tra sincronico e diacronico; quello filosofico opera sempre una distinzione tra universale o contingente; noi distinguiamo tra particolare/sociale e discorsivo/astratto. Interrogare il significato storico del discorso comporta conseguenze molto chiare: occuparsi dell'iscrizione ideologica del discorso significa espandere il punto focale dell'intelligibilità delle idee e passare dal *cosa* al *perché*.

Questa seconda domanda non si riferisce tuttavia all'intenzione significativa delle idee, ma alla condizione problematica in cui si esaurisce la portata argomentativa di qualsiasi tentativo di significazione.

Questa problematica discorsiva ha sempre, quindi, un riferimento sociale di base (cioè, produttivo) che le conferisce pieno senso. Un «riferimento» che, tuttavia, non dovrebbe essere inteso come concetto esclusivamente linguistico (come si iscrive, ad esempio, nella «grammatica testuale») o pragmatico (dove il problema si risolve parlando di «contesti», «esplicature» e «implicature»); noi parliamo della matrice ideologica a cui alludono le idee *in fondo*, un background che lega materialmente, non solo linguisticamente, ciò che si dice con la vita che lo dice. E questa è una relazione sempre problematica (di qui il sostegno teorico – e quasi morale, potremmo dire – del marxismo nella psicoanalisi) e che pertanto anche il discorso problematizza.

Nel caso dei nostri rapporti sociali moderni/postmoderni, sia il soggetto che l'oggetto sono al centro della problematica della conoscenza; ma, sia che venga affermato sia negato (con alcune puntualizzazioni, come fa, ad esempio, la psicoanalisi) il contenuto oggettivo di questa dialettica (soggetto/oggetto), ciò che non viene mai messo in discussione è il rapporto letterale o diretto del soggetto con la realtà del suo oggetto, sia che la si chiami «natura», «società» o uno qualsiasi dei suoi rispettivi «fenomeni». In realtà, chiamarla così è ciò che intendiamo quando diciamo che il discorso sposta o trascrive una specifica problematica sociale per iscriversi in una problematica discorsiva astratta.

Questo è il motivo per cui consideriamo sia il «quotidiano» sia ciò che è culturalmente «sofisticato» come appartenenti a uno stesso processo di produzione ideologica. Questa è la *Norma* discorsiva che stabilisce il senso e, con esso, la possibilità di qualsiasi «rappresentazione simbolica».

Ecco perché è così assurdo pensare che la decostruzione sia in potenza in Aristotele, come dire che la postmodernità teorica proposta da Derrida è un degrado della tradizione filosofica occidentale. A

partire dal momento in cui Derrida e José Luis Coll nel suo *Dizionario* (1976)<sup>70</sup> parlano della stessa cosa (il controllo del significante sulla significazione), la quotidianità e la filosofia condividono lo stesso terreno ideologico/vitale, non una natura umana che, come vediamo, in Aristotele, non appare da nessuna parte. A Zubiri (2018) diremo che è possibile che l'aereo fosse in potenza nella Grecia classica (o ad Atapuerca), ma il pensiero dei rapporti sociali basati sullo sfruttamento era sospeso nel vuoto in quanto lo sfruttamento non può essere visto come fenomeno sociale quando «l'altro» non è – presumibilmente – alla pari.

Pertanto, il senso sociale (e quindi congiunturale) di fondo è la chiave sia del contenuto che della forma delle idee sul sociale o sul divino. Ma, con o senza mistero, i discorsi alludono – non ci stancheremo mai di ripeterlo – alla cosa più basilare che gli individui fanno in società: ovvero il proferire «io sono». Ed è nel senso di quello che lì diciamo che intendiamo – pur non comprendendone il significato – il senso dell'assurdo.

In realtà, questo è ciò che più facciamo: essere assurdi in quello che diciamo. Non perché il nostro parlare sia sempre metaforico e non possa essere preso alla lettera, bensì perché la letteralità non è sempre esistita come norma di senso, eppure ci comportiamo (discorsivamente) come se fosse sempre stato così. È il nostro modo particolare di dire «io sono» e di trovarci più o meno coerenti con una forma segnata dalla sua storia e, come tale, dispiegata in un mare di contraddizioni alle quali si avvicinano le idee, come scialuppe di salvataggio.

Oggi sono scialuppe (in questo senso) la dialettica dell'»Uno» e dell'»Altro», la negazione, la differenza, eccetera. Tutto questo è stato detto con più o meno fortuna dalla nostra postmodernità; ma ciò che

---

70 Dove troviamo definizioni come questa (e qui citiamo a memoria, senza il testo davanti): «*Tatamuda: dícese de la institutriz que no dice 'esta boca es mía' cuando el señorito le palpa las nalgas*».

ci interessa è la matrice che in ogni momento contiene il senso del rapporto sociale stabilito, perché è questo che conferisce coerenza all'uno e all'altro. Cioè, *ciascuno* dei tre livelli di un modo di produzione (economico, politico e ideologico) si suddivide nell'altro, in modo tale che, pur interconnessi, a volte si rapportano per sovradeterminazione: la politica sovra-determina nella Grecia e nella Roma classiche; l'ideologia, nel feudalesimo e l'economia nel capitalismo.

Tuttavia, noi, avendo a che fare con il «discorso», dovremo guardare alla direzione di queste scialuppe di salvataggio sul mare delle contraddizioni; cioè, alla determinazione del terzo livello: quello ideologico. A questo livello, il rapporto sociale è espresso (teoricamente) come i due membri della stessa matrice ideologica, nel seguente modo: Padrone/schiavo, Signore/servo o Soggetto/soggetto. Questa, come diciamo, è la chiave di ogni dibattito, concluso o interminabile; della vita e della morte di ogni moda più o meno passeggera; di ogni corrente, scuola, movimento artistico, letterario o filosofico; delle credenze e degli atteggiamenti su cui si sostiene ciò che noi chiamiamo – con o senza pregiudizi – cultura, visione del mondo, doxa, orizzonte di senso, e via dicendo. E – mi si perdoni – è anche la chiave del senso del discorso scientifico, sia della sua epistemologia sia delle condizioni di possibilità per la sua pratica. Pur rientrando nella normalità, è assurdo ignorare il fatto che le idee ci iscrivono in un senso che a sua volta si riproduce in noi. Se siamo bilingui nella nostra lingua – come dice JCR – le idee non ci svelano il nostro interno, ma ci fanno trasparire in bellezza.

L'ideologia stabilisce sempre il senso delle idee alla luce dei rapporti sociali; se le idee sono troppo complesse o addirittura assurde, lo saranno comunque alla luce di quello stesso rapporto. Il tipo di rapporto sociale su cui il discorso elabora le idee concrete è, quindi, l'«ordine del discorso» dominante. Sebbene Foucault si riferisca alle contraddizioni di quello da cui è dominato. Ma una storia di idee che non tenga



conto dei rapporti sociali da cui nasce il dominio di ogni momento è una storia storica: che non raggiungerà mai il fondo della questione materiale di un tale «ordine». La storia delle idee deve essere una storia dei discorsi come rappresentazione, non del mondo in generale, ma della produzione ideologica di ogni formazione sociale; si tratta quindi di una storia delle molteplici dialettiche con cui i rapporti sociali si distinguono e si normativizzano in ciascun caso. Altri l'hanno chiamato «l'inconscio/politico» intendendo un semplice passaggio dal luogo della risoluzione dei conflitti sociali (la «lotta di classe») al campo della letteratura, dell'arte, della filosofia; tuttavia, lo slittamento della sfera politica si ha nella stessa tematica (per esempio, la questione nazionale catalana, basca, galiziana, asturiana, valenziana, andalusa come slittamento di una problematica sociale specifica, disoccupazione, vampirismo finanziario, precarietà del lavoro e così via). Gli individui dispongono di idee molteplici e differenti per distinguersi nel corso della loro esistenza; possono inoltre avere anche idee «originali», ma, avendole, ciò che esprimono attraverso di esse è sempre il loro rapporto sociale: quello che esiste (in una problematica specifica) in ciascuna congiuntura storica.

Il rapporto tra padrone e schiavo, per esempio, ha assunto significati differenti nei momenti diversi nella storia dell'antichità; ma fino alla cessazione del modo di produzione basato sulla schiavitù, neppure questo rapporto cessò come matrice ideologica del discorso. Nella dialettica del vero/falso o idea/materia, forma/sostanza, eccetera, risiede il problema del rapporto Padrone/schiavo nei suoi differenti significati a seconda dello sdoppiamento realizzato dagli individui come problematiche discorsive astratte. Tuttavia, salvo l'omofonia (verità, falsità, idea, forma, sostanza, tradotti in italiano, naturalmente) non hanno nient'altro che i loro sensi, in quanto stati intesi in congiunture diverse in cui il rapporto sociale era, inequivocabilmente, quello tipico delle

differenti matrici ideologiche. Quelle parole (dette in ambito di schiavitù o feudalesimo) non hanno nulla a che vedere con il significato che assumono in un mondo in cui il rapporto tra soggetti (presumibilmente liberi) è ciò che stabilisce il significato della vita pratica. Il significato del nostro discorso è, dunque, quello stabilito dall'ideologia attuale: non c'è altro da aggiungere.

### **Immaginazione con/senza rapporto (sessuale/sociale)**

Eppure, vediamo il discorso come una costante, come un pozzo di «spirito umano» da cui ricavare sensi (più o meno persi/dimenticati) per la nostra vita privata/pubblica.

Ma ci si dimentica anche che è stato necessario un enorme cataclisma sulla terra perché oggi avessimo petrolio da bruciare. E l'assurdo, tuttavia, non è solo che oggi parliamo dell'«armonia della natura» e della necessità di vivere in funzione di essa, bensì che il valore del petrolio come «materia prima» è dato in *relazione commensurabile* a quello di altri materiali di cui la nostra società si rifornisce per riprodursi; vale a dire che c'è stata una metamorfosi nel valore di qualcosa di così essenziale. Ma oggi il petrolio viene bruciato mentre guardiamo la televisione, paghiamo le tasse o vendiamo la nostra forza di (tele)lavoro, e mentre tutto ciò avviene, stiamo pregando affinché possiamo trovare presto un sostituto che assuma il ruolo di principale «fonte di energia».

Ma ciò che vogliamo qui sottolineare è che la fonte efficiente di creatività sono i nostri limiti ideologici. E la creatività raggiunge ogni angolo della nostra esistenza.

L'«armonia» della sessualità, per esempio, si sviluppa sempre sotto un tipo o l'altro di repressione da cui emerge il lato sessuale/immaginario, il vero elemento «armonizzante» dell'atto riproduttivo che, come

ci insegna la psicoanalisi, non è mai «di per sé» *sessuale*, cioè puramente riproduttivo in senso biologico (meccanico e fisiologico), e questo anche se la dipendenza dal principio di Archimede è reale. Allo stesso modo, anche la riproduzione del modo di produzione è sempre stata, in questo senso, «un tema per adulti».

In realtà, non dobbiamo a Freud la fine di questi esagerati pregiudizi puritani. È il soggetto libero come matrice dei nostri rapporti che si libera di tutto ciò che ne ostacola la logica (*cioè*, il conservatorismo dei rapporti eterosessuali e il nucleo familiare; ma anche tutto ciò che chiamiamo le «grandi narrazioni» totalizzatrici della sacra verità di ciascuno/ciascuna). Alcuni legami, a suo tempo solidi, si stanno dissolvendo; non nell'aria, ma nella materialità delle vite che rimangono, così, meno legate e più disposte al libero flusso del capitale. Rispetto al tabù sessuale, ci sono stati indubbiamente un puritanesimo e alcune tecniche di occultamento (più o meno ridicole) della sessualità come «tematica». Ma rispetto all'altro, il tabù sociale/politico dello sfruttamento, è stata la nozione di «determinismo sociale» che, una volta tematizzata senza consapevolezza della propria iscrizione ideologica (Mannheim e il suo «paradosso» portano solo a un punto cieco/paranoico in cui tutto – a cominciare da sé stessi – è sospettato di «falsa consapevolezza»), non aveva nulla a che fare con la consapevolezza dello sfruttamento. E sappiamo tutti dove ha portato questa strada alla fine: al marchio economista che ha annichilato il marxismo, in quanto il «buonsenso» stabilito ne ha decretato l'eccesso disumanizzante e riduzionista.

Ma sappiamo che la caduta in disgrazia di certe idee è in molti casi dovuta alla manipolazione che ne fanno i loro stessi difensori. In ogni caso, vedere la realtà con mente critica ma aperta, oggettiva, ma allo stesso tempo in grado di rinnovarne la visione, è la chiave del pensiero creativo e libero (Chomsky ha consolidato la relazione tra queste due nozioni attraverso la sua concezione generativa della grammatica

universale). È l'idea di questo «pensiero laterale», nel modo in cui lo mette in pratica, per esempio, Richard Feynman, che proponeva di osservare alcuni fenomeni naturali in relazione ad altri, normalmente esclusi dall'equazione (in questo caso perché sono piuttosto socio-logici e quindi in odore di determinismo), come, per esempio, vedere il lavaggio dei denti della popolazione mondiale prima di andare a letto in funzione della rotazione della terra (spostamento che determina il passaggio da notte a giorno e viceversa), considerata fattore determinante del fenomeno in questione, laddove l'odontoiatria cesserebbe di avere un ruolo ausiliario. Si tratta di un semplice esercizio di «pensiero laterale» o creativo che, come ci ricorda McGillchrist (2016), compiamo soprattutto con il nostro emisfero destro. Diciamo che il sociale (e, in particolare, il materialismo storico) ha forzato – secondo analisi presumibilmente più «riposanti» – la trasformazione del suo particolare «momento eureka» in «scienza della storia». Spesso dovremo riconsiderare in questo libro la questione dei cambiamenti di paradigma epistemologico discussa riguardo alla pubblicazione di *La condizione post-moderna* di Lyotard, perché questi cambiamenti, per noi, non sono dovuti all'apertura di nuovi «orizzonti» in virtù di nuove scoperte, ma all'apertura di nuovi orizzonti di senso in virtù dei cambiamenti o delle alterazioni nei rapporti sociali, il cui senso copre sempre quello che, di per sé, mai potrebbe avere la scoperta in questione.

Ne deriva dunque che non è necessario essere un genio per capire il senso che scaturisce preventivamente dalla società in cui viviamo, per la quale è sufficiente un po' di «storia naturale» e un altro po' di «storia culturale» perché chiunque possa comprendere che la natura e la vita sociale sono ciò che sono in quanto si sono evolute così. Detto in asturiano: «*ye lo que hay*» («è quello che è»). È sufficiente avere la capacità di comprendere il senso delle cose che ci scorrono davanti agli occhi in

sequenza accelerata durante gli appena venti secondi della sigla di inizio della commedia televisiva *The Big Bang Theory*.

Ma questo libro ha più a che fare con l'elevata entropia implicita nel discorso attuale, che si può paragonare al petrolio che il nostro pianeta estrae da se stesso in un infimo istante dell'eterno che gli è toccato in sorte di vivere<sup>71</sup>. Non siamo consapevoli di ciò che è accaduto, senza tenere conto di questi venti secondi, per arrivare al punto che dalla nostra bocca possa uscire la seguente frase: «io sono così» o «noi siamo i nostri peggiori critici». Se cerchiamo precedenti alla frase (lasciandone tra parentesi il senso), li troveremo in Platone, Aristotele, San Tommaso, Chesterton o nell'intelligenza artificiale; ma il senso di serietà o leggerezza con cui si dice in alcuni è estraneo agli altri.

## **La normalità del senso dell'umorismo**

Il senso dell'umorismo o la serietà dipendono anche dalla relazione a partire dalla quale si esprimono. Il senso dell'umorismo è la constatazione che il buon senso che governa le nostre vite si fonda sull'assurdità di relazioni materiali che si sostengono a livello immaginario su di una norma: il soggetto libero. Non solo perché Hegel ha detto che non c'è maggior idiota di chi crede seriamente (sostanzialmente) alla propria condizione di re, ma perché, nel proprio intimo, nessuno crede veramente alla *propria* normalità; o, almeno, non con tutta la serietà della propria coscienza. Il margine di errore è eccessivo; un eccesso che spesso fa ridere.

---

71 A titolo illustrativo (e a rischio di cadere in un'altra di quelle «imposture intellettuali» con le quali le scienze umanistiche e sociali hanno talvolta pervertito il linguaggio delle scienze pure e naturali, e che è stata ferocemente segnalata da Alan Sokal e Jean Bricmont (2021)) e in una sorta di atto di fede o scommessa intellettuale, diamo per buona l'idea di «universi ricorrenti» di Michael Penrose in cui il cosiddetto Big Bang non sarebbe altro che il punto di sutura o di transizione tra universi successivi, conformali, e via dicendo.

Solo che, in condizioni normali, la nostra psiche cospira per mantenere la calma e la serietà. Del resto, per essere congruenti, è necessario ridere di tanto in tanto a spese di quello in cui crediamo.

Nel corso della storia, il senso dell'umorismo è cambiato in funzione del senso dell'assurdo e ogni credo consolidato ha perso la serietà in favore di un altro, non meno deperibile. Questo è risaputo, ma il *perché* viene normalmente presunto: l'evoluzione.

Il *Don Chisciotte della Mancia* risulta oggi ancora molto divertente, ma la serietà da cui Cervantes ci strappa con le sue burle e i lazzi sull'*hidalgo* della Mancia non è più quella dei suoi tempi. È fuor di dubbio che vi siano stati regni saldamente legittimati dal credo nella servitù; in un certo senso, c'è una similitudine con quello che avviene attualmente, quando a esercitare il pieno controllo sulle nostre vite sono i banchieri sulla base del nostro solido convincimento che il rapporto sociale abbia una connotazione esclusivamente «sociologica» e che, inoltre, questa sia una situazione *normale*, anche se non sempre *equa*. Ma l'assurdo (e il suo rapporto con il credo nei riguardi di un determinato modo di produzione della vita) è, in effetti, una questione da analizzare su un piano che va oltre quello politico. Si tratta dell'«inconscio ideologico», che parte dal processo stesso di individuazione (ovvero, che storicamente configura la nostra soggettività) fin dalla nostra nascita. In particolare, partiamo qui dall'analisi delle condizioni storiche che determinano il nostro inconscio ideologico e, con esso, il nostro modo di individuazione o iscrizione ideologica all'interno di rapporti sociali determinati da un inconscio che (sistematicamente) scarta l'idea che il rapporto sociale sia, già in partenza, determinato dalla spontaneità del senso in cui diciamo «io sono». Questa è una sorta di repressione che stimola notevolmente la nostra immaginazione, ma il prezzo che paghiamo è il limite del senso di tutto ciò che siamo in grado di immaginare. Questo senso è il vero «Padrone dell'emissario» (emisfero destro).

Oggi diciamo «io (sono)» senza sapere che il significato dell'enunciato ha una relazione radicalmente storica con il suo contenuto referenziale, in questo caso l'attributo (io sono: Pablo, spagnolo, europeo, biondo, fidanzato di Carmen, figlio di José Manuel e Marisol, professore all'Università di Granada, proprietario di Tilo (il mio cane), teorico marxista (postmoderno), eccetera), il cui valore sociale conferisce spessore o intensità agli attributi, che non potrebbero mai essere un semplice riferimento nel mondo dei fenomeni, oggetti o esseri viventi, senza quel valore che li «rende attuali» (il soggetto libero e i suoi problemi nel 2023, e anche questo è fin troppo generico, ma ci è utile). La storicità di quanto esiste è ciò che realmente «comunica» (non il nostro vero intimo, che si limita a introdurre particolarità che sono semplici identificatori dell'individuo, nella sua accezione più forte) perché è ciò che conferisce all'essere il suo senso nel mondo.

I sintomi del rapporto tra storia e discorso vanno ricercati nelle nostre forme di interpellazione a tutti i livelli. Pertanto, lo studio di testi e contesti non può limitarsi a confermare il «background» economico, il «bias» politico o il «carattere» ideologico di talune affermazioni rispetto ad altre che non avrebbero tale «natura». Ciò comporta il rivolgerci a questi testi per distillarne le «purezze» estetiche o l'«impegno» sociale, dato che l'impegno per la storia che ci determina è il più puro e il più serio.

E, anche così, il senso dell'umorismo, come è noto (ma talora non pienamente compreso), scaturisce quando la serietà con cui ci rapportiamo con la contraddizione normalità/nulla viene bruscamente lacerata. L'umorismo risiede nella serietà di quella tensione che all'improvviso diventa assolutamente assurda, e scatta la risata. È un miracolo dell'essere. L'«umorismo dell'assurdo» si basa quindi sul senso ultimo che si riproduce in ogni normalità. Come avviene con l'«arte astratta», non consiste solo nel fingere l'indeterminatezza dell'oggetto artistico al fine

di rivendicarne tutto l'effetto (inter-)soggettivo in quanto comunicazione pubblica di un «linguaggio privato» che si presume unico, ma che in realtà non fa altro che basarsi sulla matrice ideologica della «(inter)soggettività libera» (espressa dialetticamente così: soggetto/soggetto). Solo che nessuno osa parlare di senso dell'umorismo quando l'«io» dell'artista e l'«io» dello spettatore pensano a una seria comunicazione intima. Ma sotto la «gag», come sotto quella «visione differente», pulsa la stessa realtà: l'assurdo ma reale rapporto sociale sfruttatore/sfruttato come unica normalità.

Lo sfruttamento è doppiamente contraddittorio perché si basa sull'assurdità di uno squilibrio equilibrato che, a sua volta, ha una logica tutta sua (andatelo a dire, altrimenti, all'Aristotele che abbiamo visto arrendersi all'equivalenza pratica ma non logica della casa e dei letti). Questa è la logica nelle cui assurde fenditure si insinuano sia lo scherzo, sia l'opera d'arte (finita o incompiuta).

Dovremmo quindi interrogarci sul perché della sostanzializzazione (assurda) dei generi discorsivi, sia soggettivi che oggettivi (questa è/non è letteratura, questa è/non è filosofia, questa è/non è scienza). Una sostanzializzazione che, a partire dalle scienze umane, si traduce in una serie di «oggetti di studio» configurati dallo studio stesso, cioè a partire dal metodo in sé: questo strumento della conoscenza che i rapporti sociali moderni hanno costruito a forza di limare i bordi del loro discorso sulla letteratura come «arte»; fino all'arrivo dell'«Età del bronzo», non come evoluzione, bensì come taglio o cesura, a partire dalla quale *si passa* a parlare di letteratura come «cultura», e poi, nell'«Età del ferro», in cui si parla di letteratura come «comunicazione».

E qui sembra che vogliamo già parlare di qualcos'altro, quando in fondo la letteratura continuerebbe a presupporre quella *comunicazione* e, all'interno di questa nozione generale/astratta, del suo lato oscuro: la *produzione* di «ideologia» come comunicazione «falsa (o rumorosa) coscienza», effettiva però nel rafforzamento del «legame sociale» – e



questo è ciò che Clifford Geertz non accetta nel suo famoso saggio sulla «interpretazione delle culture», perché il suo, su tutto quanto è simbolico/neutro, è più adatto all'analisi empirica/linguistica della sfera comunicativa/ideologica<sup>72</sup> – oppure, semplicemente – e questo Geertz lo accetta – come «attività simbolica» promossa da quel desiderio di trascendenza il cui senso ultimo sarebbe l'oggetto di studio più sublime che sia mai esistito: ancora una volta, la natura umana. La differenza è che noi *non vogliamo* proporre un «nuovo metodo» di studio dell'ideologia, uno che si costruirebbe un oggetto ad hoc: l'ideologia come «fenomeno comunicativo» in cui si verificherebbero l'*emissione* e la *ricezione* della «rappresentazione simbolica» in un *contesto* (la lotta di classe?), attraverso un *canale* (la società) ed espressa in un *codice* (il discorso), dove sarebbe la parte contestuale (i rapporti sociali) quella a cui verrebbe assegnata «maggiore importanza». Il «rumore» qui non potrebbe essere più sordo: perché l'ideologia non ha segreti, né è «rappresentazione simbolica», né la si può identificare se non attraverso una lettura sintomatica che ha bisogno di una sola cosa: elevarsi – per compiere la propria analisi – a livello di produzione. In altre parole, si tratta di constatare quanto sia assurdo che oggi si parli di storia universale, da un lato, e di storia dell'arte o della scienza, dall'altro; è assurdo che si parli di poesia attuale, da un lato, e delle notizie odierne, dall'altro. Non perché ogni cosa sia un «riflesso» dell'altra, ma perché tutto intorno a noi (e i libri di storia – con tutte le sfumature possibili – ne sono la conferma) ci porta alla produzione, alla pratica della vita che in ogni momento della giornata significa il mondo, il cui rumore (o musica celeste) si chiama ideologia. Questa è l'assurdità del nostro discorso: il fatto che sposti continuamente l'idea della propria produzione ideologica, arrivando persino a chiamare questo spostamento «metodo».

---

72 Geertz (loc. cit.)

Un giovane Juan Carlos Rodríguez (2016b), intervistato pochi giorni dopo aver difeso la sua tesi di dottorato all'Università di Granada nel 1971, dice: «*Non si tratta di nuovi metodi. In linea di principio, si tratta di bandire l'assurdo. Troppe cose sono assurde. È sorprendente che esista una cosa chiamata critica letteraria, come è assurdo che un fenomeno sia etichettato direttamente con il nome di letteratura.*».

## **La logica dell'assurdo e il suo rapporto sociale**

L'autorità di un re nasce dallo stesso stato di cose da cui scaturisce l'onore del suo servo feudale (nobile o plebeo che sia). Ma in questo stato di cose – ormai passato – sia l'una che l'altro sono oggetto di satira e di severa legislazione. L'omaggio del suddito tra il XVI e il XVIII secolo si rende a un'autorità il cui senso dell'umorismo e il cui senso artistico sono ben lontani non solo dal feudalesimo precedente ma – ancor più – dal classicismo in cui si iscrivono filologicamente le prime «anime belle» del XIV secolo e la loro recente «dignità». Quella prima lirica (oggi dozzinale o tradizione sublimata) dell'«io» simpatico dell'Umanesimo (Petrarca o, più tardi in Spagna, Garcilaso) è già un discorso dal quale è possibile transitare tra il privato e il pubblico, perché in esso onore e sangue sono annientati a favore del merito (la mobilità sociale e il prestigio), il quale viene esposto al «disprezzo di coloro che non hanno valore» (Shakespeare) perché hanno pagato il biglietto del teatro della vita<sup>73</sup>. Oggi, come diciamo, ciò è ridicolo perché le vite sono già di proprietà del capitale finanziario, ma il disprezzo rimane legittimo quanto la fiducia nella nostra autenticità di soggetti liberi che si meritano tutto.

---

73 Rodríguez (2001a, pagg. 165-170)

Eppure, non crediamo a ciò che siamo e in fondo a quello squilibrio su cui poggia la tensione sociale c'è l'umorismo. Ma una cosa è il credo condiviso con cui ci si iscrive nella società e un'altra molto differente è la fede con cui si lotta contro sé stessi. In tal senso, la fede marxista e la fede cristiana non sono destinate a entrare in conflitto. Lo fanno solo quando vi si intrufola il credo.

Il mondo effettivamente è una valle di lacrime. Il cristianesimo mi è sempre sembrato la forma di fede più radicale del mondo, proprio perché parte dalla cruda realtà e non pretende altro che amare sempre e comunque. Fino al punto che questo, l'amare sempre e comunque, diventa l'unica autentica libertà: lo è l'accettazione che il mondo è sfruttamento e che proprio nel mondo si deve amare il prossimo, non per cambiarlo, non per amore incondizionato, bensì perché il mondo cambia da solo e ha le proprie condizioni. Non è la moralità dei deboli; la consolazione, quando è data per amore, è la massima espressione di eroicità. Il cristianesimo è l'antitesi della legittimazione, pur facendovi affidamento (Dio stesso ha dovuto iniziare a parlarci in «privato» perché questa è la lingua che oggi comprendiamo); perché il cristianesimo prende sul serio solamente l'amore ad ogni costo. Questo è il senso dell'«assurdo» che Kierkegaard evidenzia nella fede che lui stesso difende.

Ma non è questa la sede per difendere la fede cristiana, anche se qui vogliamo parlare di come i credo che muovono il mondo abbiano una base materialistica in senso produttivo, in quanto fondati sulla roccia della realtà delle pratiche sociali. In tal senso, le «encicliche» di Stephen Hawking sono l'esempio perfetto di quello in cui crede il mondo odierno. Che, come qualsiasi credo, si sostiene solo attraverso una terza persona: quella che vogliamo compiacere, chiamamola «madre» o «Grande Altro». Il fatto è che questa terza persona, nel mondo che oggi si riproduce a ogni passo sotto i nostri piedi, «fa sul serio». Ed è sempre stato così.

## Anche il mondo di ieri faceva sul serio

Travisare un po' (o molto) le parole del poeta sarebbe riconoscere, sebbene in seguito si cominci a dimenticare, che anche la «vita» nel *mondo di ieri* faceva sul serio. Anche se oggi li vediamo con occhi ambigualmente ironici, quei vestiti, quelle frasi, quelle circonlocuzioni, avevano *tutto il significato del mondo*. Quando Stefan Zweig ne dà testimonianza nella sua memoria del mondo prima della Grande Guerra, si limita a fare un bilancio delle cose che per lui erano magnifiche, ingenuo o piene di intelligenza o eleganza, e le contrappone a quelle già ridicole o demodé. Ma il bilancio, come sempre dopo una guerra, mostra un valore primordiale che le circostanze finirono per rovinare: per Zweig (come per tutto *il suo* mondo), il valore di *essere* europeo come centro culturale dell'«umanità».

La guerra distrusse *tutto questo*, in special modo il senso a partire da cui si faceva Cultura, in maiuscolo. Ora, possiamo dire che il caos materiale di una guerra (grande o piccola) significhi di per sé la distruzione del dominio culturale/intangibile dell'Europa? Se pensiamo che sia l'obsoleto, sia ciò che difficilmente poteva essere superato abbiano avuto il loro momento (propizio o meno) in *quel mondo così com'era*, ovvero fatalmente destinato a vivere il maggior conflitto armato di tutti i tempi, ma non solo per la forza del destino, bensì per la forza del senso generato da tutte le cose che devono accadere perché la vita si riproduca in un senso o nell'altro, solo allora ci rendiamo conto che il destino che porta alle due grandi guerre moderne non scaturisce dal gioco delle casualità, ma da un mercato di pratiche sociali in blocco: sono queste a entrare in conflitto, organizzate in «grandi potenze».

Ora, quando diciamo che *tutto è accaduto per qualcosa*, non stiamo parlando solo a posteriori, ma stiamo enfatizzando un concetto che Zweig arriva a sfiorare ma che non ci definisce: il fatto che la vita è –

molto seriamente – pregna di storicità materiale. Sono le condizioni di riproduzione di questa vita (e di nessun'altra) a determinare sia il senso del grande conflitto bellico sia il senso dell'ora del tè alle cinque (a prescindere dal fatto che le cinque sia o meno ancora l'ora del tè per molte persone)<sup>74</sup>.

Effettivamente, quel qualcosa attraverso cui tutto è (e accade) non indica alcuna conclusione o evento finale inevitabile. La casualità del destino è una cosa; la storicità della vita è un'altra molto diversa, che non lascia spazio al caso. Respingiamo anche il teleologismo radicale e il radicalismo teleologico (come quello di Zur Liden nel racconto breve di Borges «Deutsches Requiem»); la nostra è piuttosto un'accettazione della storicità radicale del presente in cui ogni pratica si sviluppa e si configura.

Solo che Zweig si allontana (spostandola) dalla storicità in cui si sviluppa il suo discorso, in particolare, dalla conoscenza sul suo modo di iscriversi nella storicità del discorso dell'«io sono» a partire da cui scrive ciascuno dei suoi libri. E un autore può sdoppiarsi in questo senso: il Quevedo di «Érase un hombre a una nariz pegado», organicista e feudalizzante, è diverso dal Quevedo di «Amor constante más allá de la muerte», animista e modernizzante; oppure il Goethe notturno del *Faust* (vitalistico e romantico) è diverso dal Goethe diurno della filosofia naturale, nel caso particolare, dotto in mineralogia, ottica e botanica, che sviluppa, tuttavia, la sua «avventura» razionalista verso una natura/soggetto di fronte all'inerte natura-oggetto del razionalismo in uso, arrivando a parlare – nel caso del mondo vegetale – di tipi e metamorfosi dell'«idea di foglia», ovvero prendendo le parti (contro la paralisi della ragione stessa) della *natura naturans* contro la *natura naturata*. In altre parole, pienamente

---

74 Questo è ciò di cui l'intero campo di studi chiamato «Conflict Theory» non tiene conto, proprio perché tale campo, in sostanza, segue la stessa logica: arrivare a conclusioni astratte (estrane alla loro storicità) sul conflitto sociale.

iscritto nella problematica kantiana della conoscenza della *cosa in sé*, che la fenomenologia successiva sostituirà con l'*in sé della cosa*. Ed entrambe, come qualcosa di impensabile al di fuori dell'ideologia del letterale.

Ma Zweig scrive sdoppiato anche in un altro senso, specifico della sua congiuntura post-bellica, ma anche a prescindere da essa, in quella che è stata denominata l'estetica in piccolo: sdoppiato tra ciò che egli considera il suo io e la presunta voce sublime dell'umanità colta dalla letteratura mondiale, che, presumibilmente, deve rappresentarla (cosa che Goethe percepisce ma che non dà ancora per scontato; per questo lo rende esplicito quando parla per la prima volta di *Weltliteratur*). Zweig, parlando del suo libro di memorie, dice: «Sono dovute accadere molte cose – eventi, catastrofi e prove –, molte di più di quante non avvengano normalmente in una generazione, perché io trovassi il coraggio sufficiente per concepire un libro che contenga il mio «io» come protagonista, anzi, come centro».<sup>75</sup> Non è che non ci siano mai state memorie scritte da un singolo individuo, è che l'individuo che le scrive non è sempre stato un soggetto; o, come nel caso di Zweig, un soggetto la cui voce è legittimata dalle nozioni di sincerità e autenticità. Aspetto che, come è noto, sarà tematizzato nel famoso saggio di Lionel Trilling del 1972<sup>76</sup>.

Questo mettere il proprio io al «centro» non è una novità e non appartiene esclusivamente ai tempi in cui Zweig scrive le proprie memorie; non lo inventa neanche Goethe. Colui che per primo lo aveva testato (perché la nozione era nell'aria) era stato, tre secoli prima, Montaigne. Il problema – ci ricorda JCR – è che diciamo «io» e non sappiamo cosa diciamo, né quando lo diciamo. I discorsi dell'arte, della filosofia o della politica, come la pesca, il marketing telefonico o la riscossione delle tas-

---

75 Zweig, Stefan, *El mundo de ayer: Memorias de un europeo*, (El Acanilado n° 44) (edizione spagnola) (pag. 3). Acanilado. Edición de Kindle

76 V. Trilling, L., (2009). *Sincerity and authenticity*. Harvard University Press.

se, sono tutte pratiche sociali (le cui tecniche e il cui orientamento verso uno scopo possono essere più o meno relativi) e, solo per questo, sono tutti modi per dire «io sono». Il fatto che Zweig creda (consapevolmente) di dire «io» con le proprie memorie e non con la sua finzione narrativa, non è il risultato di un'evoluzione di questo «io», bensì della materialità che si legittima sdoppiando l'«io» come soggetto psicologico e l'«io» della finzione narrativa come soggetto poetico. Il risultato biografico, qui, sarebbe quello di un'evoluzione culturale osservato dall'oggettività di un «soggetto critico», mentre il risultato letterario sarebbe quello di una tradizione in cui il soggetto si iscrive esteticamente o poeticamente. Questo sdoppiamento arriva a cancellare l'idea di individuo la cui trasformazione avviene all'interno dei propri rapporti sociali.

Questa è la vera funzione dell'ideologia.

Tanto che questa operazione di svuotamento storico è chiaramente visibile, ad esempio, nei libri di storia, quando si parla di storia e intrastoria come di cose differenti. In fondo, si considera la seconda custode di ciò che si è dovuto scartare dalla prima per salvarne la scientificità mentre se ne tratteneva l'elemento soggettivo come garante dell'autonomia del soggetto: l'«io sono (soggetto) libero» perché ho/faccio (la mia) vita e (la mia) biografia, anche se ciò viene espresso da quella degli altri. Naturalmente anche Hitler avrà la sua storia personale, ma questo – come abbiamo già visto – è il soggetto abietto il cui lato oscuro oggettivo ne eclisserebbe completamente l'umanità. Inoltre, Zweig concorda nella sua idea di storiografia con altri, come Collingwood, per il quale le cose importanti sono la sincerità e l'imparzialità, ma nel senso di un soggetto di conoscenza che sfiora la propria storicità parlando di generazioni, momenti di auge e di decadenza rispetto a un ideale di «integrità soggettiva/oggettiva» chiamato «Occidente».

Conclusione: sappiamo bene che il mistero e il tremore con cui oggi diciamo «io sono» scompariranno nella pratica, perché nes-

suna storicità del passato mantiene il suo spessore nella memoria del presente (tranne che come ossessione o mania; cioè, diventata ormai qualcos'altro). Naturalmente, alla fine arrivano anche i temuti o derisi duri colpi a cui si riferisce Gil de Biedma; ma la crudezza del passare del tempo e la morte non hanno un senso universale, bensì radicalmente storico; e neanche la «nuova vita» porta avanti sé stessa, ad ogni passo. Ecco perché è fondamentale capire che i rinnovamenti o le – quasi sempre, più che dubbie – rivoluzioni non si spiegano mai da sole, ma attraverso la loro reale storia di fondo. E si tratta di qualcosa di molto serio. Forse la contraddizione diventa più evidente nel tempo, ma il suo effetto reale è molto più potente nel momento attuale.

## **L'(im)pertinenza del marxismo**

C'è stato un tempo in cui il marxismo era la «bestia nera» o lo «spauracchio» delle discipline umanistiche; poi queste sono entrate nel tunnel del problema del linguaggio, dove tutto divenne oscuro (tranne per coloro che optarono per attenersi al contrario: il linguaggio del problema, ovvero, quello di usi, metafore, funzioni e mezzi in cui si sviluppa il linguaggio), ma il destino era già stato deciso e l'eco del soggetto libero era udibile sia all'interno che all'esterno dall'enigma. E, nel frattempo, forse il periodo più fruttuoso del marxismo teorico, il suo «fulgore» all'interno di quel tunnel, è stata la sua fase, diciamo, di «terrore psicologico». Il suo esito è ben noto, ma, tra i fatti reali e la storia, qualcosa è rimasto in sospeso.

Il suo sviluppo avviene all'interno del cosiddetto post-strutturalismo che, a partire dalla fine degli anni '60, e con Louis Althusser in testa, produsse una teoria disuguale e, tuttavia, unitaria sulla critica



dell'ideologia. Questo timore psicologico dell'inconscio, di essere, in fondo, dalla parte del nemico, divenne ancora più terrificante con la scoperta del nemico interiore: l'ideologia.

In effetti, la scuola althusseriana introdusse, alla fine degli anni '60, la nozione di «soggetto ideologizzato». In linea di principio, sono gli Apparati ideologici dello Stato che, al servizio dell'ideologia dominante (della classe che possiede i mezzi di produzione), riproducono un modo di essere, stare e apparire nel modo di produzione. Parliamo di un modo di interpellar(ci) pertinentemente come soggetti di tale modo: nel pensare, ascoltare e rispondere secondo questa determinata condizione di soggetto e non in altra: quella che riproduce il «fattore umano» nei termini necessari per la riproduzione dei mezzi di riproduzione: la forza lavoro in tutta la sua complessità vitale, la stessa che deve portarci ad una semplicità di funzionamento spontaneo; il sintomo che la parte terribile, «malgrado tutto», funziona: presentarci il giorno dopo sul nostro posto di lavoro, e così via «ogni santo giorno, nei secoli dei secoli amen», dice Althusser.

Un'ideologia, quindi, è ciò che forma il soggetto che partecipa a tutte le sue interazioni sociali, anche nella solitudine della sua privacy, che vive attraverso quell'ideologia e non un'altra. In tempi moderni, questi «apparati» sono la scuola, le istituzioni, la stampa, i media audiovisivi, la chiesa (secolarizzata), la letteratura, e via dicendo. Il resto di Althusser è la sua discesa agli inferi: della politica e del silenzio della politica in merito alla teoria. Ecco cosa risolve la suspense: la stessa teoria, ma questa volta nel vuoto.

E non perché Juan Carlos Rodriguez, il miglior «discepolo» di Althusser in Spagna (la Spagna che avvia la «transizione» verso la democrazia, dove quindi si percepisce la neonata «voce del popolo» e dove la lotta intellettuale inizierà a rompere i piatti della casa abbandonata dal defunto padrone) e nel mondo, sarà tuttavia messa immedia-

tamente a tacere sotto una montagna di incomprendimento, dato che JCR non darà tanta importanza alla questione degli «apparati ideologici» per la sua evidenza (come invece faranno i suoi discepoli internazionali) e si focalizzerà quasi assolutamente sulla *mancanza di relazione tra le diverse soggettività storiche con cui il soggetto libero si era identificato sin dalla sua «consapevolezza» della storia*. Una mancanza di relazione tra il soggetto ideologizzato come «libero» e gli altri due processi di individuazione noti, cioè gli altri modi di dire («io sono»: la schiavitù («io sono Padrone/schiavo») e il feudalesimo («io sono Signore/servo»). E non solo queste non furono ideologie del soggetto, ma anche quello che oggi consideriamo, nel peggiore dei casi, un soggetto alienato, va inteso come il prodotto ideologico specifico dell'idea di «autenticità» che un certo marxismo aveva identificato con il proletariato: e questo è molto poco pertinente, sia per la «svolta linguistica», che parla di una «caduta nel linguaggio» e, pertanto, di un autentico soggetto precedente, sia per il marxismo che crede in una lotta di classe inaugurata dal basso: dalla scoperta di una presunta condizione umana libera prima dello sfruttamento.

Vale a dire che marxismo e positivismo hanno compiuto insieme l'inversione fenomenologica: quella che accetta che il nuovo da scoprire risiede nello scarto della vecchia conoscenza (la tradizione ingannevole), cioè nella scommessa sul costante rinnovamento della «prospettiva»: scartare la «cosa di per sé» per vedere il «d'in sé della cosa», ma passando dal «tutto» incommensurabile alle «parti» concrete/osservabili. Il fenomenologo esclama: «Basta pensare inutilmente a cosa *sia* la realtà, vediamo piuttosto cos'è *il pensare la realtà* e, – soprattutto – cosa dice il nostro pensiero in momenti particolari del suo dire: il «linguaggio», la «comunicazione» (così la filosofia passerà da «atti mentali» a filosofia del linguaggio che «studia» quelli «del parlato») come realtà osservabili di per sé a partire da molteplici prospettive testuali/contextuali. Anche il positivismo accetterà l'importanza del fatto che i metodi interpretati-

vi *tengano conto* della «logica della situazione»<sup>77</sup>. Questo, per JCR, sarà un sintomo del fatto che la storicità radicale in cui si iscrive la sua teoria è la stessa di quella dei non-marxisti, la stessa che produce tutti questi punti di vista, tra cui il suo sarebbe uno dei tanti; e, a partire da questa consapevolezza, dice «no» al proprio linguaggio. E lo dice («la letteratura non è sempre esistita») anche se sa di dirlo nel vuoto, naturalmente.

Vediamo allora cosa significa dire di no al linguaggio del positivismo, ma davanti a un pienone assoluto.

### **King Kong di fronte alla tribù a Yale**

Nel 1981 è uscito un libro di quelli che aprono gli occhi per la loro mostruosità assertiva. Ma ciò che ci lascia attoniti è che un libro marxista sia stato presentato nel paese più (neo)liberale del mondo e che ciò sia avvenuto con l'autorità e il carisma non del Clint Eastwood in *Per un pugno di dollari*, cioè con l'aura dell'eroe solitario, ma in rappresentanza di una corrente critica che non solo è di origine europea, ma che ha anche rinnegato e abiurato il positivismo dominante nell'università americana anglo-parlante. Solo che tale scuola è, inoltre, quella althusseriana, con cui il marxismo stesso ha dei conti in sospeso. E, avendo detto che appare qui incarnata in un libro bestiale (dove la *bestia* è l'eccesso di potere estrapolato dal suo ambiente), sorprende in linea di principio la calorosa accoglienza.

Così, come se si trattasse di un King Kong che impersona il mondo selvaggio, il testo si presenta inizialmente incatenato/incorniciato da quella gigantesca struttura (l'immagine stessa del marxismo come una bestia nera) di fronte al pubblico (saturato del pragmatismo che gli scorre nelle vene, ma con le orecchie aperte dal prospettivismo

---

<sup>77</sup> Therborn (2008), pagg. 89-90.

rinverdito dalle scienze naturali) dell'università americana. Questo riceve «la bestia» con gli applausi di rito, ma ciò che aleggia davanti ai suoi occhi è piuttosto la condiscendenza nei confronti di ciò che potrebbe essere «l'ultima opportunità» di rinnovamento del metodo materialista storico attraverso *la dialettica applicata alla critica letteraria*. Il titolo, *L'inconscio politico*, di Frederic Jameson, lo suggerisce. Ma noi siamo diventati abbastanza increduli e ci meravigliamo più del fatto culturale che del meraviglioso contenuto di un'opera di «critica letteraria» che fallisce (per omissione) in un aspetto fondamentale: il suo *autore* non ci dice in quali sensi del (proprio) discorso l'inconscio è sempre, a priori, politico.

Non dandovi risposta, e nonostante la posizione marxista/althusseriana, Jameson fa uso dei concetti che sfociano – e lui lo sa, ma lo accetta, paradossalmente, mentre lo critica – in una metodologia volta a risolvere un problema che oggi più che mai preoccupa in quanto il mondo sta diventando omogeneizzato: l'«interpretazione culturale» e, in particolare, la «cultura letteraria». In altre parole, qui l'autore di *L'inconscio politico* si rende colpevole del pragmatismo nord-americano in cui, irrimediabilmente, si iscrive l'approccio (cioè la legittimazione) del suo stesso testo. Dopo tutto, questa è la presentazione di un «modo locale» di costruzione dell'«oggetto» (dei testi letterari in generale). Ed è ciò che stanno cercando gli studenti di Yale (come quelli di qualsiasi altro feudo di conoscenza universale, oggi già «aperto» a tutte le credenze; ma bisogna essere «qualcuno» per rivendicare il merito di questa apertura). Per ora, tutto bene, tutto normale. Ma, secondo Jameson, questi punti di vista peccherebbero di una cieca pretesa di autosufficienza rispetto ai loro «oggetti di studio» (ovvero l'oggetto di *ciascuna* critica); contro tale pretesa, il metodo del «metacommento» marxista, il suo, sarebbe quello realmente adatto all'«oggetto», in quanto metodo «dialettico e totalizzante» (senza complessi) che ci porta alla comprensione del «fenomeno letterario». A questo proposito, si dovrebbe semplicemente

prendere in considerazione la «causa assente», cioè non la realtà in sé stessa, bensì l'effetto di una persecuzione frustrata: quella del desiderio di essere ciò che si è in origine, ovvero soggetto libero. Questo è ciò che Jameson non può dire, perché equivarrebbe a riconoscere che neppure noi outsider siamo «autentici», perché non siamo neppure *outside*, ma è piuttosto l'ideologia a lasciarci o meno in panchina: *off-side*.

Jameson, infatti, assume il ruolo di arbitro degli arbitri, cioè una sorta di VAR (Video Assistant Referee) indicante che una «azione», un verso, una trama, un «romance» è stato/è, in ultima analisi, espressione del dolore della politica. Ma ciò che lo autorizza come critico a interpretare la verità più «dolorosa» («la politica è la cosa reale/sociale che fa male») è la garanzia che, identificando il desiderio (l'eccesso doloroso) politico del soggetto che interpreta, sta rispondendo, allo stesso tempo, alla domanda sull'oggetto letterario. Per cui deve cedere di fronte all'altare del soggetto libero (in questo caso cifrato nel fondo puro del dolore politico): e questa è una cosa accettata persino dagli sceneggiatori di Disney.

Quanto al resto, Jameson sa fin troppo bene che ogni credenza non è, di per sé, falsa, ma che l'ideologia stabilisce assiomi a partire dai quali il soggetto che interpreta affronta una realtà materiale/sociale (non solo economica, ma politica e ideologica) denominata «modo di produzione». È questo a determinare il senso ultimo dei punti di vista sia critici che letterari. E l'immanenza di quest'ultimo si insinua anche in *L'inconscio politico*: quando dice, ad esempio, che Balzac scrive a partire da una sorta di coscienza superiore sulle possibili critiche al suo testo (in fondo, qui agirebbe – dice Jameson – il «Superego»); ciò si tradurrebbe in un'immaginazione del testo ideale che non ha altra scelta se non plasmarsi in un testo materiale (questa sarebbe una rappresentazione simbolica) (pagg. 170-171). Cioè, in Jameson si starebbe realizzando uno spostamento verso la struttura dell'«io» per spiegare l'«io sono»;

punto molto allettante e in cui – sicuramente – siamo caduti anche noi nel corso di queste pagine (e di quelle restanti). Ma è questo il problema: che il nostro inconscio (ideologico/pulsionale) ci mostra sempre il cammino più intelligibile nella pratica. E dove non c'è metodo, oggi non c'è conoscenza. Ecco perché crediamo che Jameson viva (e per molti anni) nel limbo terreno dei giusti.

Proprio perché consideriamo che, se avessimo conosciuto la differenza o le sfumature che, nel dibattito sui discorsi e sulle ideologie, Juan Carlos Rodríguez (dall'Università di Granada) introduce con la sua teoria della storicità radicale dell'«inconscio ideologico» (in fondo, l'analisi dei sintomi osservabili nel discorso spontaneo dell'individuazione o configurazione storica delle soggettività, produttrici esse stesse dei discorsi con cui si formano e deformano nella *loro* ideologia), lo sconvolgimento nel mondo del marxismo e del post-marxismo della fine del XX e inizio del XXI secolo, da un lato, e nelle scienze umane e sociali in generale, dall'altro, sarebbe stato ancora maggiore: non solo più duraturo, bensì definitorio e, addirittura, definitivo.

### **Marx e «il tema in questione» (ovvero, il «contributo» del materialismo storico alla teoria della letteratura)**

Anno 2009. Una lezione di teoria della letteratura all'Università di Yale. Il professor Paul Fry (2012), già vicino alla pensione (al vertice del mondo accademico), parla per cinquanta minuti della Scuola di Francoforte («*of Critical Theory*», più precisamente). Il suo discorso fila perfettamente; il suo tono è invitante sia per l'iniziato sia per il neofita; la sua simpatia, didattica, non perde di vista l'obiettivo del corso: conoscere la cosa più importante (il «contributo») di ciascuna corrente teorica, a cui viene dedicata ogni «master class». Così, il suo «approccio»,

sintetico e orientato a livello dottorale a sorvolare le «grandi domande» è, allo stesso tempo, una presentazione dei possibili filoni di studio che il suo pubblico studentesco dovrà distinguere e circoscrivere, per poi «esplorare» e «sviluppare» nell'*essay* finale. Ma stiamo anticipando gli eventi. Per ora ci interessa concentrarci sul rito dell'«assistenza partecipativa» e della «comprensione di una materia». Lo sappiamo: a tal fine non è necessario parlare pubblicamente, è sufficiente ascoltare «con mente aperta». Più avanti vedremo a cosa (ovvero, a che scopo) la mente si apre davvero.

Gli studenti di Yale si autoconcepiscono come simbolo di questo tipo di atteggiamento positivo (e pratico) nella «vita universitaria» (quella delle aule e quella della «vita sociale» esclusiva di ogni «promozione»). L'abbigliamento casual fa parte dell'*habitus* con cui si esprime questa identità (oggi assunta individualmente, piuttosto che come una comunità accomunata sotto un'*alma mater*). È in questa specie di consacrazione della primavera nel *campus* che i corpi, più o meno riposati dai (non) bagordi della notte precedente, più o meno consapevoli della loro necessità di idratazione (abbondano le borracce Columbia), coperti da abbigliamento sportivo alla moda (e, preferibilmente, altri accessori da montagna: zaini, scarpe off-road, «camelback», ecc.), incarnano una sorta di stato magmatico (il discorrere delle menti nella proprietà coloniale) di ciò che più tardi sarà una disgregazione di individui illustri (laureati/dottori di ricerca) ed «esperti». Alcuni, forse più insicuri di aver raggiunto questo riconoscimento, ma non meno consapevoli della loro eventuale ascesa al vertice della conoscenza, adottano un abbigliamento più europeo (del quale, ovviamente, si formano un concetto molto personale e idealizzato). Ma né gli uni né gli altri credono più all'idea di «classe dirigente»; danno per scontato, piuttosto, che la democrazia ateniese gli scorra nelle vene. E possono farlo sia riconoscendo il proprio privilegio, rinnegando il passato schiavista dell'istituzione, sia

considerandolo ammortizzato. La loro «divisione di opinioni» si esprime piuttosto tra attivismo (sociale/identitario) e coloro che praticano il mero «superamento personale». Ma il clima anti-statutario oggi sembra essersi calmato e il disordine nelle camere (a dispetto di quanto pensa Jordan Peterson) ha il suo fascino.

Ma così è la lezione odierna. L'anno accademico è arrivato al giro di boa e le esigue spiegazioni del professor Fry sono accolte con spensieratezza e circospezione in un omogeneo livello di deferenza. Lo scarto generazionale con gli studenti non ostacola in questo caso il riconoscimento del merito che emana (perché lo condivide/comunica) da una dovuta considerazione, da una civilizzata familiarità di trattamento che l'insegnante dispensa a tutti quei nomi propri dell'*intelligenza* con cui, nonostante gli sconvolgimenti sociali del mondo moderno e contemporaneo, si è continuato a costruire, come con una sorta di obbligo morale, l'edificio sacro della conoscenza (civilizzata, laica, europea, occidentale, «aperta» all'altro). Un edificio, naturalmente, ereditato – secondo l'immagine consolidata, con tutti i «ma» che vogliamo – dall'antichità a cui si riferisce il neoclassicismo imperante nell'architettura di questi edifici colmi di conoscenza.

Qui, l'idea di prendere il testimone dalle grandi menti che portano la torcia della conoscenza immortale è ciò su cui tutti ironizzano sulla propria persona, ma che tutti danno per scontato (così è il positivista «casual», per quanto anche questo concetto abbia assunto sfumature differenti<sup>78</sup>). Di conseguenza, nell'accentuazione dei gesti

---

78«In generale, arrivati al 1900, ci si è allontanati dall'immagine della «scala delle scienze» positivista, formulata da Augusto Comte, dato che, come ben spiega John Henry Bridges (1915, pagg. 162-3) (il quale, in modo sintomatico, deve attivarsi per rivendicare l'immagine comptiana), essa non va interpretata come una scala genealogica della *comprensione* o *conoscenza* della «Natura Umana», perché in questo senso è opportuno parlare piuttosto dei rami dell'«albero della scienza», immagine biologistica in vigore alla fine del XIX secolo. Ciò che Bridges ci ricorda è che la scala positivista, ben compresa, sarebbe una scala sincronica, che ascenderebbe dal *generale*



di appartenenza «al passato e al presente» (così si intitolano molti di questi moduli o materie programmate per la formazione dei cittadini), la diversità è generazionale, e non ideologica: così come il personale docente si allontana da qualsiasi atteggiamento patrizio, proprio perché sa che è intriso di una distinzione il cui merito privato gode di analogo riconoscimento pubblico.

Il corpo studentesco, d'altra parte, è consapevole di trovarsi in un periodo di adattamento, in cui il gioco consiste ancora nel modo di affrontare la propria origine di classe. Si percepisce nel fatto che la contraddizione si esprime nel terreno delle mode: abbigliamento, musica, hobby, vizi, diete, salute mentale, e via dicendo. Tutte questioni che hanno data di scadenza (non come contraddizioni reali, bensì come forme di espressione volatile in cui tali contraddizioni sono palpabili) nel loro definitivo ingresso nella cosiddetta «maturità adulta», in cui finalmente indosseranno abiti da lavoratori intellettuali. Probabilmente non in modo così uniforme come quelli ereditati dal loro professore, appartenente alla generazione «giacca e cravatta», in cui uno specialista in sanscrito si vestiva come un impiegato pubblico o di banca (forse li

---

*di tutti i fenomeni* (come la geometria) al più *particolare* (la vita e la società o le idee) e viceversa. E non solo, ma ogni livello avrebbe il suo metodo e i suoi concetti (l'errore, quindi, sarebbe, secondo Bridges, cercare di spiegare, per esempio, la sociologia con nozioni biologiche o mediche; o la medicina attraverso nozioni metafisiche), per cui la storia della scienza sarebbe stata una storia di errori/successi in questo senso: avrebbe confuso e mescolato i gradini (la medicina antica e medievale che trattava di «umori», concetto metafisico; oppure la sociologia/politologia di Condorcet che cerca di spiegare i propri fenomeni attraverso la matematica, eccetera). Da parte nostra, diremo che ciò che Bridges non si propone, ovviamente, è che, se queste nozioni possono essere estrapolate da una scienza all'altra, è perché queste nozioni – in larga misura – **configurano** i discorsi di queste scienze, e quindi le stesse pratiche scientifiche (si veda Rodríguez 2001a, pag. 63; Pêcheux 1960, pag. 39). Inoltre, le logiche di queste nozioni configurano, in ogni caso, molto più delle scienze, poiché le nozioni scaturiscono da determinati rapporti sociali e quindi, al contrario, dovremmo chiederci come è la società che emana determinate nozioni solo per la sociologia». (Aparicio 2018a, pag. 145)

non c'è stato un «modello» migliore di immagine dell'«umanista» del XX secolo, come Albert Camus), dato che era la speciale accettazione della rigidità burocratica, oggi più estrema che mai, ma trascritta nella limpida immagine che il marketing digitale ha impiantato nell'individuo e nella sua autenticità di autogoverno e organizzazione personale: senza obblighi ma con «obiettivi»; senza aspettative/aspirazioni ma con «mete»; senza impegni ma con «eventi»; con viaggi, ma dell'«esperienza» (e qui l'immagine dell'individuo che entra nel flusso del traffico aeroportuale senza scomporsi perché continua ad avere il mondo in tasca, è chiave).

In altre parole, in un'atmosfera molto più «rilassata», e «aperta» come non mai, però la cui sfera discorsiva è sempre più ristretta, le nuove generazioni dicono addio a un marxismo diventato una delle grandi idee che non è più necessario rincorrere. Perché è vero che è stata una delle «lenti» storiche attraverso la quale la nostra «condizione umana» è stata osservata; e, per quanto la riguarda (ha l'impertinenza di aver affrontato il lato sociale, fino ad allora ritenuto non trattabile), nei limiti delle possibilità esistenti, tale condizione è stata «compresa meglio». Tuttavia, né la malleabilità formale con cui si sconvolgono i generi soggettivi e oggettivi né la voce umana che li ispira e li collega tutti nel fenomeno letterario possono essere spiegate solamente attraverso questa scuola di pensiero.

Le risposte si faranno ancora aspettare, perché appariranno solo nella sintesi personale che ognuno testerà a partire dalla propria intelligenza. Noi diremo che si tratta di un quadro della situazione pragmatistico che presuppone questa idea di *connessione* sotto forma di puzzle chiamato «teoria della letteratura».

*Pragmatistico*, diciamo: non solo nel senso di tenere d'occhio l'una o l'altra utilità della teoria (sebbene anche in questo senso, e forse portano con sé un repertorio di errori nel mondo della politica o dell'im-

presa privata), bensì in senso puramente intellettuale. Questa sarà una conoscenza che potrà essere *applicata* alla loro particolare formulazione dell'idea (la tesi: *dissertation*, PhD, ecc.) dell'argomento in questione: *una* teoria critica dell'arte. Un merito che significherà che, a partire dal superamento di una serie di esami, potranno parlare nella loro condizione di laureati, titolari di master o dottori di ricerca.

Questa progressione da Aristotele fino ai nostri giorni (che questo corso prende molto più che *in media res*, in particolare a partire da Gadamer), deve portarli a stabilire la seguente connessione del carro teorico: collegare Lukács, Adorno e Walter Benjamin alla posteriore idea di «inconscio politico» di Frederic Jameson, come se ne fosse la logica conseguenza, e non una configurazione la cui obiettività risiede nella «formazione discorsiva» in cui tutti loro si iscrivono.

Ma più si assume il discorso «obiettivo» (in quanto depoliticizzato) dell'università, più si può parlare di tutto pubblicamente, anche di ciò che si detesta, perché non c'è maggior disprezzo teorico del dover distillare la validità di un «contributo» rispetto al tema in questione.

Qui si praticano sia le lodi, sia le critiche velate, ma entrambe, nell'ambito di questo tipo di obiettività, devono essere fatte nel modo più delicato possibile. Ad esempio, lanciare un attacco esplicito solo contro il postmodernismo e il post-strutturalismo considerandoli vicoli ciechi (accettando che, tuttavia, essi ponevano una serie di degne sfide intellettuali), e poi concedere il perdono al marxismo (come a Barabba, in una sorta di Pasqua delle scienze sociali), lasciandolo (cioè, in blocco) *sub indice*, in base a chissà quali esclusioni di colpa. Il professor Fry dice: «Social theory in the late twentieth century was dominated by the challenges raised by postmodernism and postructuralism. In the twenty-first century postmodernism, at least, is dead. Yet social theory is still...». È prevedibile che i candidati a divenire intellettuali desiderino essere coloro che ravrveranno la

fiamma del postmoderno piuttosto che proseguire nella breccia del *qualcosa che ancora...*

Comunque.

Così, il nostro caro Paul H. Fry mette in atto un cosiddetto «incendio controllato» del marxismo teorico, invocando quell'immagine bestiale che ha preceduto la «svolta linguistica» a cui abbiamo accennato alcune pagine fa:

«Perché Marx? Perché così tanto Marx? – dice il professore all'inizio del suo seminario su Jameson. Perché proprio Marx sembra stare dietro l'idea secondo cui la critica sociale dell'arte sia il modo migliore e più pertinente di affrontare questo argomento? »

Per lui la risposta è la caparbità della realtà sociale nel presentarsi come il volto dominante sul senso finale: l'istituzionalizzazione dei discorsi (al contrario di tutto ciò che è vernacolare, ad esempio, come se l'individuo fosse lì solo con sé stesso); mai come norma del senso finale di tutti i discorsi privati o pubblici, dietro alla quale non c'è un «soggetto autentico» ma il nulla. Quindi, Fry trova del tutto corretta l'analisi di Adorno e Benjamin sulla riproduzione e la perdita dell'aura dell'arte: l'idea della disintegrazione del senso in cui il soggetto si perde in un'alienazione mercantile di sé stesso, il che implicherebbe una moltiplicazione dei sensi/esche che interessano al capitalismo, sotto il quale dorme (asfissiato) il soggetto autenticamente libero. Intravediamo qui una conclusione: la de-sostanzializzazione della «politica» e la sostanzializzazione dell'«ideologia», ovvero del marxismo come *intermediario* tra il soggetto libero e la critica sociale.

Ma noi diciamo «no» a questa ragion d'essere (ridotta ai minimi termini) del marxismo, perché nessuno moltiplica le soggettività zombie, bensì *esse stesse si riproducono, o meno, a partire dai rapporti esistenti*, in qualsiasi aspetto. I rapporti sociali di ogni congiuntura storica creano i propri mostri, ma nelle loro crepe a volte attecchiscono la contraddi-

zione-limite, l'intuizione e persino la lucidità. È vero che dall'iscrizione in essi gli individui prendono e lasciano ciò che più gli conviene. In tal senso, i cosiddetti «ideologi» sono puri e semplici sarti o stilisti, ma la moda è il sintomo del fatto che ciò che è dentro vive e muore con il suo presente. Per questo, per parlare di ideologia nella storia, riteniamo essenziale imparare a leggere quei limiti, a percepirne la vicinanza o la lontananza, e in questo modo avvicinarci sempre più al bilinguismo nella nostra lingua, nel nostro discorso.



## II

# L'ISCRIZIONE IDEOLOGICA DEL DISCORSO





### 3

## Iscrizioni ideologiche del passato

*Mi ero fatto l'idea che i Greci fossero e facessero esattamente quello che gli archeologi avevano ordinato loro di fare duemilacinquecento anni dopo.*  
Josep Pla

### Sul bilinguismo nella propria lingua

#### Il sintomo: il soggetto libero dalla/nella storiografia

A partire dalla consapevolezza (la conoscenza) della storicità del nostro discorso, ora ci interessa prendere in esame la possibilità di leggere la storiografia moderna e cercare di studiare (almeno a livello sintomatico) non solo i processi sociali della modernità, ma tutto ciò che può portarci alla conoscenza di altre matrici ideologiche: dalla preistoria (impresa difficile ma degna di speculazione materialistica) fino ai giorni nostri. Perché l'atto di iscrizione discorsiva è universale, ma come atto concreto non significa (non è) nulla senza la sua forma di senso pratico, senza il suo sintomo storico discorsivo (con le parole o senza di esse). Il discorso è il sintomo espressivo (l'allusione piuttosto che l'asserzione) del fatto che il rapporto sociale è problematico. Ma come e cosa leggere? Quali sintomi?

Partiamo dalla premessa oggettiva che a ogni Modo di Produzione ha sempre corrisposto una matrice ideologica, per la semplice ragione che, in un determinato momento, ogni rapporto sociale si presume legittimo o di buon senso, indipendentemente dal grado di giustizia ad esso conferito o dal «malessere culturale» che può esserci alla base dell'usanza. Pertanto, affermiamo, con JCR, che l'ideologia dominante produce sintomi chiaramente osservabili, non solo rispetto alla legittimità dell'edificio economico e politico, ma anche alla configurazione del campo discorsivo generale che si sviluppa con essi. Si tratta di un panorama sempre problematico, in quanto scaturito dalla tensione o «riverbero della pratica» (la vita e le sue concrete esigenze di riproduzione) tipico di ogni formazione sociale. Diverse sono quindi anche le nozioni con cui gli individui si iscrivono nel discorso attuale nella particolare congiuntura storica.

Se a ciò aggiungiamo che lo sviluppo dialettico di tutte le ideologie è sempre spontaneo (perché riproduce, in tempo reale, i problemi della vita sociale) ci imbattiamo in una difficoltà teorica o in un requisito senza il quale è impossibile rintracciare l'inconscio ideologico: dobbiamo essere bilingui nella nostra lingua per saper chiederci cosa ci sia di spontaneo anche nella nostra valutazione dei fatti.

Naturalmente, mentre ci addentriamo nella notte dei tempi, la questione del senso acquisito in essa dall'iscrizione discorsiva diventa sempre più spinosa, poiché nessun vestigio culturale della preistoria (o delle preistorie) è decisivo nel determinare le nozioni di legittimazione di questi primissimi modi di sussistenza<sup>79</sup>. Non certo la forma e le dimensioni del cranio, né le punte di lancia, le ciotole e i vasi, non gli ornamenti né i corredi funerari o le pitture rupestri: nulla di tutto questo ci dice cosa intendevano quelle popolazioni nel proferire «io sono».

---

79 Una buona sede per iniziare ad analizzare questo tema è in Graeber 2021.

E tuttavia, vale la pena di tracciare una panoramica di quale poteva o non poteva essere il senso dell'iscrizione discorsiva preistorica. Date le reali condizioni di esistenza dei primi ominidi, si può presumere che si sia sviluppata tra loro una nozione spontanea sulla propria normalità e, con essa, un senso discorsivo di base, o matrice ideologica. In ogni forma di convivenza si stabilisce un tipo di interpellazione che viene adottato inconsciamente (anche se non senza problemi, come vedremo) dai suoi membri. Questo e nessun altro è il principio del senso. E nulla ci fa pensare che quei rapporti sociali e il loro discorso, per quanto elementari potessero essere, richiedessero maggiore «complessità culturale» in modo che la realtà pratica di quelle prime popolazioni avesse anche un senso proprio.

La ricerca che ci siamo proposti di fare riguardo alla preistoria e alla prima antichità deve quindi iniziare avanzando un'ipotesi su quella che potrebbe essere stata la matrice ideologica (discorsiva) delle prime società e, successivamente, delle formazioni sociali (quella che chiamiamo civiltà e che altro non è se non società complesse). Ci basiamo su ciò che gli esperti sono riusciti a indicare in merito alle forme di vita primitive nei campi dell'archeologia e dell'antropologia. Con un avvertimento: queste due scienze umane non aspirano a conoscere la nostra storicità radicale; ma, in ultima istanza, la matrice ideologica intersoggettiva (quella della modernità) ci impone una lettura di base: la ricerca delle prime testimonianze della «condizione umana». E questo, tradotto (o sdoppiato) nella nostra lingua di lavoro, significa confermare il «soggetto libero» nel suo primo balbettio culturale, da Atapuerca ad oggi.

Questo e nessun altro è il modo di dire «io sono» nella storiografia moderna. Cerchiamo allora noi di abbozzare, per quanto in modo estremamente schematico, un panorama discorsivo (ma bilingue!) che indichi il tipo specifico di rapporto immaginario con le reali condizioni di esistenza di quei clan familiari, bande e tribù ancestrali, per poi fare

lo stesso con le prime città e la loro «esplosione culturale» nelle antiche terre di Sumer, Babilonia, Egitto e, infine, nella civiltà fenicia.

## Preistoria

### La storicità radicale della scienza come discorso e il problema della vita preistorica

Alla base di ogni problematica discorsiva astratta c'è una problematica sociale concreta. La nostra intenzione è comprendere, nella sua storicità radicale, il dibattito generale sulla preistoria, fin dagli inizi della sua storiografia scientifica.

In termini generali, possiamo dire che in essa la biologia è stata contrapposta alla sociologia. Ma su quale campo di gioco concettuale è avvenuta questa contrapposizione? Perché si tratta, in ultima istanza, di una battaglia discorsiva che si libra su due fronti: quello Problematico Discorsivo Astratto e quello Problematico Sociale Concreto. Nel primo, a livello cosciente, ciò che importa è essere all'avanguardia nel «progresso della conoscenza»; in questo caso, sulla storia del «genere umano». Nel secondo, a livello inconscio, il problema di fondo è la riproduzione della nozione di «soggetto libero», ovvero, libero dalla sua storicità radicale, o, in altre parole, dal vedersi configurato nella propria soggettività sotto il segno dello *sfruttamento tra soggetti*.

In ciò consiste, all'atto pratico, la produzione ideologica del discorso: dare un senso legittimo ai rapporti sociali. Naturalmente, lo sfruttamento tra soggetti non ha nulla a che vedere con il tipo di rapporti di vita praticati nelle caverne, ma parlare direttamente di «arte paleolitica», «sviluppo linguistico» e «culturale» o «grandi migrazioni» come pietre miliari della prima umanità è sintomatico di una regolazione concettuale in-

consucia: quella secondo cui le nostre pratiche storiche e i rapporti sociali necessari al loro funzionamento debbano essere considerati esistenti, in sostanza, dall'inizio dei tempi; e, pertanto, le nostre idee avrebbero origine «agli albori dell'umanità». Così, il genere umano si sarebbe limitato ad evolversi per popolare la terra e imparare a conoscere sé stesso. Inoltre, se ciò viene preso come orizzonte di verità definitiva di fronte all'immediatezza e alla miopia della vita quotidiana, è perché i nostri discorsi l'hanno fatto passare attraverso la tragedia, la commedia e persino la farsa. Non per niente film come *Contact* o *Armageddon*, o serie come *Gli antenati*, *The Big Bang Theory* o *Futurama* hanno un senso analogo.

A parte questo, il fatto di riuscire a dipanare la nebulosa che avvolge il nostro passato ancestrale come specie ci sembra, ovviamente, un'impresa molto nobile e lodevole. Ma il nostro desiderio è quello di insistere sul fatto che la vita pratica è tutto ciò che ci resta alla fine e, soprattutto, all'inizio della fiera. Né la scienza né la tecnica sfuggono a questa gravità o gestazione sociale della vita.

Sebbene i dati mostrino realtà tangibili, il senso effettivo che emerge dalla pratica scientifica sfocia nella configurazione e nella riproduzione dei nostri rapporti (sociali) di produzione. Vale a dire che la conoscenza rende conto alla propria autorità: la legittimità ideologica della nozione di «soggetto». È da qui che il discorso scientifico è partito per poter dire «io sono un soggetto libero (?)», e se la domanda cerca una risposta è perché è implicito in essa il ritorno dell'idea che configura il *significante* «soggetto libero»: in qualità di quale tipo di soggetto si presume questa libertà ontologica? Solo che, a livello inconscio, è piuttosto la solidità delle parentesi ciò che l'ideologia ha bisogno di riprodurre. Di qui, possiamo dire che, tra il discorso e gli altri due livelli della pratica sociale (l'aspetto economico e quello politico), esiste un processo di osmosi, in virtù del quale le nozioni che si trovano *tra parentesi* devono a poco a poco cambiare di senso.

In verità, il discorso scientifico, come qualsiasi altro, è lì per mantenere la permeabilità di quel segno ortografico/ortologico con cui rappresentiamo la nostra condizione ideologica. Indipendentemente dal fatto che le sue conclusioni siano errate, fallaci o, nel migliore dei casi, parzialmente corrette rispetto alla realtà della vita preistorica, la scienza produrrà, in questo caso, un senso legittimo: quello che trascrive la nozione di *evoluzione*. Ma la storicità radicale del problema dell'evoluzione lo rende un fenomeno esclusivo della nostra congiuntura. Per capirlo, dobbiamo guardare a ciò che non fa mai le cose a caso: il discorso.

### **La visione letterale come modo di produzione ideologico nella scienza (su quella preistorica)**

Sia nella pratica empirica che nella riflessione epistemologica, il discorso scientifico si produce *a partire dal* segno dello sfruttamento intersoggettivo. Tra i soggetti, non ci sarebbe un rapporto di presunta parità reciproca se non fosse perché la reciprocità, per stabilirsi, ha bisogno di una sola condizione: il riconoscimento del merito, tra soggetti (presumibilmente) uguali in quanto soggetti liberi (?) e, analogamente, tra la dimensione privata del discorso e il suo valore pubblico. Il merito è ciò che consente di equiparare i due «spazi», nel momento in cui il merito consente il libero transito tra di essi.

Il merito di ciò che chiamiamo scienza deriva dal suo modo speciale (oggettivo) di legittimare il soggetto libero. Nello specifico, si tratta del merito di ogni individuo (soggetto libero) di iscriversi nella discussione in atto nello spazio in bianco che chiamiamo «oggettività». Fare centro nell'oggetto che si osserva e si disseziona in sé stesso, compiendo un'astrazione dal resto dell'universo, è il meno; l'importante (per la nostra ideologia) è il valore di puntare alla conoscenza in

questo modo e non in un altro. Anzi, l'universo ricomincia ogni volta che puntiamo per centrare il bersaglio. Tuttavia, l'ideologia è un gioco di freccette in cui il bersaglio si sposta ogni volta che il tiro sta per fare centro e nel quale la fortuna non esiste.

Vediamo allora cosa ci dice e cosa non ci dice la scienza quando applichiamo la sua norma all'oggetto di studio (multiplo) che chiamiamo vita preistorica.

Ma prima di rispondere a questa domanda, dobbiamo chiarire una cosa. Come è noto, la scienza (in maiuscolo) dirige il processo di *secularizzazione* attraverso il quale si configura la «cultura della modernità». Questa, in estrema sintesi, non è altro che il risultato del processo di lotta ideologica contro il mondo feudale, la cui struttura dominante era sostenuta da un discorso religioso, allegorico e organicistico, in cui prevalevano il dogma e la superstizione, e dove la conoscenza era legittima solo se ruotava intorno alla religione dominante; cioè, si arrivava alla conoscenza per confermarla. Di fronte al sistema feudale, prima l'umanesimo, poi la voce della ragione illuminata (e la sua critica) hanno operato le prime due esplosioni discorsive che hanno portato alla transizione verso il nuovo mondo, questo sì, osservabile ed esplicabile «in sé» e «da sé». Diciamo che quella «dignità dell'uomo» che si fa strada crudamente nel Rinascimento (nelle «città italiane» dove i mercanti prosperano grazie alla propria abilità e praticano il mecenatismo di altre «anime belle») arriva fino ai giorni nostri, ma dopo essere rimasta a cuocere in un brodo di contraddizioni da cui è stato infine estratto/distillato il linguaggio del soggetto *sopra* il suo oggetto. Quest'ultimo è inteso come il problema del mondo naturale al margine del problema del mondo sociale, poiché l'immanenza (naturale) del primo si stabilisce come lo specchio del soggetto che si limita a «scoprire» come il proprio mezzo segue, in fondo, leggi sistematiche come quelle della natura. Qui, in ogni caso, il naturale e il sociale iniziano a unirsi nel discorso scientifico.

Ma ora vogliamo solo sottolineare quanto segue: come il nuovo inconscio dei rapporti sociali intersoggettivi (cioè mercantili, dove il merito privato/pubblico sostituisce il sangue/lignaggio e l'onore della condizione di signore e il vassallaggio) permette a Galileo di osservare e dire che il mondo può sembrare (agli occhi della scolastica feudalizzante) immobile, «eppur si muove».

Infatti, il mondo si muove (il cosmo) autonomamente e, quindi, l'individuo e l'umanità che lo abita partecipano anch'essi alla sua immanenza di movimento. Ma la crescente libertà di «movimento» (mobilità) sociale, quando si verifica, deve essere legittimata o regolamentata. In nessun caso spiegata con tale necessità. Nessuno dei filosofi della letteralità secolare della Natura Umana (Kant, Hegel, Hume, Locke, Hobbes, Rousseau, Adam Smith, ecc.) *spiega* ciò che, già in partenza, presume: ovvero che la libertà (nel bene e nel male, con moderazione politica o senza di essa) è consustanziale al genere umano. Tutti si limitano a tematizzarla, a limarne le palpitanti contraddizioni tra la sua espressione privata e pubblica, esponendole – a nostro modo di vedere – sintomaticamente attraverso le nozioni di impulso, istinto, sopravvivenza, sentimento, giudizio, interesse, bene comune, buon/cattivo selvaggio, e così via. O, in altre parole, reprimendo l'idea che indica il senso su cui si basa questa *verità naturale* che deve essere trasformata in *verità civile*, in cui il privato deve combaciare con il pubblico e viceversa.

Perché quello che non si pronuncia mai è la spiegazione radicalmente storica di tale *verità*, cioè: a cosa serve o cos'è, in ogni caso, la «vita dell'uomo». Oggi, questa piena autonomia dell'*essere* privato e del suo mondo, suscettibile di conoscenza pubblica (in quanto protetto dall'opinione o dall'interesse particolare/generale), è quanto si trova esposto allo sguardo dell'osservatore letterale.

Ma noi dobbiamo chiederci quanto segue: quale pratica della vita si riproduce, in fondo, con l'immanenza della vita intesa come ideologia



del letterale? Cioè, come discorso legittimante del rapporto letterale tra i soggetti e dei soggetti con il *loro* mondo.

Di fronte ad essa e al suo splendore abbagliante, la nozione di natura umana acquistò nel XVIII secolo una nuova rilevanza, per cui il discorso sulla sua conoscenza divenne, come quello della natura naturale del mondo, un problema capitale. Ma la sua importanza – ecco la chiave – è soprattutto discorsiva, non cognitiva: cioè, la maggior parte delle persone può vivere in questo mondo senza sapere cosa ci fosse prima del «*Big Bang*», ma la loro vita lavorativa – per esempio – non sarebbe tollerabile senza la nozione di tempo e spazio relativi all'universo privato e a quello pubblico. Qualsiasi premessa va utilizzata, ovvero deve generare un discorso legittimo. Il fatto che sia scientifica non la rende meno produttiva per l'immaginazione che ci collega alle nostre condizioni di esistenza reali.

D'altro canto, l'universalismo di questa natura autonoma in cui ci immaginiamo di fare scienza è diventato troppo problematico proprio perché si scontra con il problema della soggettività, e per questo continua a essere la nostra norma ideologica, perché tale contraddizione non è ancora stata risolta e, quindi, continua a essere una miniera per il discorso.

Sia la parte interna della nostra esistenza biologica (fisica e chimica) sia la sua parte esterna immediata o cosmica (l'ambiente naturale) moltiplicano o amplificano costantemente sia la ricerca della natura dell'*impulso sociale* sia le vicissitudini o gli accidenti che ne diversificano gli effetti, presi in considerazione a partire dal paradigma scientifico della ricerca, anche come fenomeni di per sé: modi e funzioni della vita sociale (politica ed economica) contro modi e funzioni della vita culturale (religiosa, artistica, intellettuale, morale, ecc.); sia la parte interna che quella esterna delle cose sono qui testi in cui trovare risposte (al plurale) al singolo problema centrale: in che modo possiamo continuare a immaginarci la nostra vita come libera esistenza. Solo una

cosa minaccia segretamente questo rapporto (tra soggetti liberi) con la realtà materiale delle condizioni sociali dell'esistenza (lo sfruttamento quotidiano, senza il quale il mondo non si muoverebbe): lo spettro della storicità della realtà pratica (e, pertanto, non trascendente, ma unica in ogni momento) della vita.

Per vedere questo movimento, si prenda come esempio la letteratura (che, in senso creativo, non è sempre esistita), la quale è tutta un archivio di motivazioni che espongono le contraddizioni di questa repressione stabilita tra realtà e immaginazione, ovvero non come «falsa coscienza», bensì come relazione dialettica produttiva. Dalla letteratura picaresca ai libri di auto-aiuto postmoderni, il soggetto libero deve saturarsi di immagini a senso unico, il senso del «soggetto libero», per saturare e suturare con esse le crepe della sua epopea di libertà.

Così la scienza, in quanto pratica discorsiva, assume questa responsabilità con la stessa determinazione dell'«arte verbale», solo che lo fa a partire dalla rigidità del suo metodo oggettivo di studio, e per questo motivo si contorce quando è costretta a spiegare il sociale senza alludere alla propria condizione discorsiva, anche storica, cioè radicata nella logica della matrice intersoggettiva come un sonetto o il dipinto più astratto che si sia mai visto.

A tal fine, la scienza ha sviluppato sul concetto di umano un balletto di nozioni che rievocano ad ogni passo lo spettro di un soggetto che non è solo causa, ma diventa anche effetto, differente ogni volta, della sua lotta interna per legittimare la riproduzione dei mezzi di produzione. Ma la scienza qui ha un limite, ovvero non è in grado di fare scienza della propria condizione di pratica storica, cioè di guardare all'interno dello specifico modo di produzione nei cui rapporti sociali «appare» come discorso, e di approdare al fatto (materiale/osservabile) che di esso sfrutta fino all'ultima goccia di saggezza dell'«albero della scienza», vale a dire la sostanza o il valore sociale del merito.

Il marxismo, ovviamente, ha osato guardare negli occhi il segno dello sfruttamento capitalista per cercare di conoscere questa umanità in un altro modo. In tal senso, si è auto-definito scienza della storia. Ma l'ideologia dominante (anche all'interno del marxismo stesso) ha finito per distillare gli elementi che le servono e scartare quelli inutili.

### **La nozione di evoluzione e la dialettica naturale/sociale nell'«orizzonte fenomenologico» (XIX e XX secolo)**

Partiremo qui da due testi sintomatici della nostra congiuntura più immediata (2012-2020) e del suo processo di scarto ideologico: uno è *The Origins of Political Order*, di Francis Fukuyama (2012); l'altro, *L'alba di tutto* (Rizzoli, 2022, trad. Roberta Zuppet), del compianto David Graeber (1961-2020) e David Wengrow (op. cit.). Proprio perché entrambi i testi si limitano a puntualizzare il discorso sulla natura umana (discorso in cui, quindi, si iscrivono) diciamo che non superano mai la sua linea rossa: il soggetto libero che vive all'interno della nostra specie.

Da un lato, Fukuyama lo vede partire dalla politica dei primati (dove la cosa più vicina alla sua conoscenza osservabile oggi è quella che chiama la «politica scimpanzé»<sup>80</sup>) fino alla democrazia liberale (e oltre); dall'altro, Graeber e Wengrow, inneggiano alla diversità di modi di vita, gradi e tipi di civiltà che contraddicono esattamente l'«ordine» o l'«accordo» tra una varietà di popoli, nonché la nozione di «dispersione» del contenuto culturale/civilizzatore stabilito dalla storiografia dominante.

Così l'autore del famoso (e contestato) articolo, intitolato «The End of History?» (?), dopo aver regolato i conti con il mondo globale di oggi (?), si limita a liberare il sentiero che ci conduce dal primo *esempio*

---

80 Fukuyama, op. cit., pagg. 31-34.

di un ordine indistintamente biologico e sociale, il quale si troverebbe già nella necessità primaria di cura della prole e nelle dinamiche di convivenza interdipendente (allude anche a un certo primitivo «commensalismo»). Secondo Fukuyama, la nostra specie sarebbe partita da questo «impulso» di conservazione di carattere genetico/gregario e, con esso, sarebbe avvenuta la diversificazione dei modi di gestione del collettivo, fino a raggiungere le nostre attuali istituzioni! Questo è il doppio aspetto – a suo parere – in cui dobbiamo iscrivere questo primo gesto biologico-sociale, questo primo vagito politico (e qui il nostro politologo statunitense si affida ad Aristotele, nonostante il fatto che lo «zoon politikon» – come abbiamo già cercato di chiarire ripetutamente – supponga, per lo Stagirita, il culmine nella *polis*, in cui l'animale politico differisce dall'animale schiavo/bestia).

Inoltre, il dibattito secolare (in cui s'iscrive Fukuyama) sulla natura dell'impulso che porta dal biologico al sociale ha, come è noto, i suoi celebri proponenti, che appaiono nel testo del nostro contemporaneo: Hobbes, Locke e Rousseau. Fukuyama ci dice che questi tre pensatori non parlavano tanto delle origini empiriche della natura umana, ma piuttosto cercavano, attraverso le loro immagini del «primitivo», di costruire un modello euristico per comprenderla. A prescindere dalla loro storia reale. Tuttavia, Fukuyama valuta i suoi predecessori a partire da ciò che sappiamo oggi di questa realtà, ma non da ciò che supponiamo riguardo ad essa e riguardo al nostro «impulso di conoscenza».

Graeber e Wengrow, dal canto loro, ci dicono esattamente il contrario: né l'egualitarismo né l'ingiustizia sociale hanno origine nello sviluppo di ciò che, per Rousseau in particolare, rappresentano la metallurgia e l'agricoltura per la storia dell'umanità, cioè, lo sfruttamento. La tesi del loro saggio *L'alba di tutto* è che questo sfruttamento sia esistito prima e dopo queste pietre miliari della civiltà, e in modo intermittente. Ma questo libro, appassionatamente lucido e documentato, appartiene

pur sempre, a nostro parere, a quella tradizione (non ispanica, bensì tipica della visione letterale secolare) della «storia vera», uno degli esponenti più importanti della quale – *mutatis mutandis* – è il nostro Bernal Diaz del Castillo.

Ecco perché questo stesso processo discorsivo privato/pubblico sulla natura umana è riuscito nei nostri giorni a conciliare in via interdisciplinare la biologia con la sociologia. Ma in quest'ultima è l'«orizzonte fenomenologico» a segnare la norma: parte sempre dall'idea che l'*oggetto di studio* debba essere considerato come un insieme di «parti», «fattori», «dati», «aspetti», «elementi», «componenti», «processi», ecc., sistematici e, non solo suscettibili di essere isolati, ma intrinsecamente disposti ad essere colti da una visione «letterale», vale a dire che li considera *in sé stessi*, e, solo dopo, come parti del tutto: la totalità vista come un insieme orchestrato di fenomeni fisici e chimici che chiamiamo universo, all'interno del quale l'ordine sociale seguirebbe anch'esso un ordine sistematico, identificabile nel corso dei tempi. Tale orizzonte implica, quindi, un'idea di «conoscenza» secondo la quale il suo lato materiale e il suo lato astratto devono, in fondo, corrispondere al margine della storia. E, in questo modo, *voilà!* il mondo come «volontà di rappresentazione o, detto con altre parole: *il mondo sociale come adattamento del nucleo libero del soggetto all'ambiente della propria specie; o la specie umana che si pensa e crea idee nella sua mente naturale e nel suo ambiente sociale* (la fenomenologia lo denominerà «contesto», nel senso di un «quadro di significazione» esterno all'individuo), *in cui il soggetto esercita sempre la libertà di sovrapporre, alle diverse fasi di sviluppo culturale, la propria natura creativa/adattativa atemporale*. In breve: l'evoluzione!

Tuttavia, il ruolo di legittimazione del discorso scientifico in generale e, in particolare, la sua nozione di «evoluzione naturale», sono decisivi. A questo proposito, è importante osservare quanto siano asettiche le nozioni che trascrivono la tematizzazione teorica sull'aspetto

sociale dello studio della vita umana: agente/sistema (o ambiente sociale), individuo (psicologico)/società (civile/culturale), comunicazione/partecipanti, linguaggio/pensiero, ecc., tutto in astratto. Tutte queste nozioni e dicotomie, quindi, sono suscettibili di conformarsi all'idea di un *continuum* umano, in cui la trascendenza finale della libertà soggettiva è la costante.

Ma a che serve questa idea della trans-storicità di «quanto» è umano, se non a dare un senso legittimo alla libera vendita della forza lavoro nella misura in cui ogni uomo (e oggi — perché non è sempre stato così — ogni donna) è, di per sé, depositario dello stesso progresso che, dal punto di vista letterale (quella cittadino, soprattutto) contribuisce a produrre? Il marxismo ci dice che questa trans-a-storicità è una necessità ideologica radicalmente storica e che l'origine del discorso sull'uomo si trova nella necessità stessa (che, tra l'altro, non era quella di Aristotele, né di Sant'Agostino); quindi, altri modi di produzione implicano mondi nella cui vita pratica quanto è umano (in tal senso) è esattamente ciò che non troviamo da nessuna parte.

In ciò consiste la lotta ideologica chiamata «secolarizzazione», una battaglia feroce soprattutto a livello pubblico: il discorso sull'oggetto (in questo caso la vita umana) deve necessariamente finire nella nozione trans-storica del soggetto libero che chiamiamo «genere umano».

Questa è la ragione per cui la nozione di evoluzione, avendo fatto fortuna in biologia, finalmente conquista i discorsi di tutte le altre scienze umane. Questa è, diciamo, la ricompensa che l'ideologia dominante assegna alla biologia per aver risolto (a livello pubblico) il problema ideologico della determinazione religiosa del discorso sul mondo naturale. Non per aver distrutto la religione, ma per averla situata nella sfera privata.

Ma le contraddizioni, o le loro crepe, appaiono di continuo. Se non lo facessero, l'edificio ideologico esploderebbe per saturazione, e

con esso anche il resto del sistema crollerebbe. L'ideologia può anche essere vista come il gel che si infiltra nelle crepe per coprirle (come in quei copertoni anti-foratura che assumono un senso solo quando qualcosa li perfora), una sostanza (il discorso) viscosa che gli stessi rapporti sociali secernono per continuare a sussistere e a funzionare. Ecco perché dobbiamo prestare particolare attenzione al fatto che l'ideologia resiste alla spiegazione rigorosamente biologistica o strettamente sociologica; e questo non è altro che un sintomo della salute discorsiva dell'ideologia dominante (in questo caso, espressa nella specifica combinazione di biologismo e sociologismo che chiamiamo interdisciplinarietà), il cui paradigma scettico e ampiezza di spettro del dibattito prevede (e addirittura promuove) il dissenso; tra l'altro, perché la contraddizione interna è il suo reale carburante.

Sempre entro i limiti del «soggetto libero» come segno legittimo di sfruttamento (al di fuori dei quali, semplicemente, non si può pensare<sup>81</sup>), il dibattito, la polemica, o la tesi, l'antitesi e la sintesi saranno sempre benvenuti. Megarry (1995) lo riassume così:

*Prehistory presents the social scientist with considerable difficulties. It is true of course that the study of human evolution stands at the junction between the social and natural sciences (Foley 1991). Understanding evolution and the sciences that comprise prehistory often involves the crossing of dangerous interdisciplinary boundaries, and it is easy to grasp why a conception of the human subject as a static entity has usually been the preferred option for most social scientists. Human culture is often taken for granted by sociology and there has been a reluctance to consider our present social and behavioural characteristics as anything but a permanent fixture. However sociology is also part of an academic tradition that has been*

---

81 E noi stiamo intessendo il nostro discorso, ovviamente, all'interno di questa problematica, con l'intenzione, in effetti, di esporla.

*prepared to confront large questions and in particular to examine major social transitions. Work produced in this vein has never been more than partially successful since integration and generalisation from disparate specialist fields involves considerable risk. But the need for a synthesis which draws together issues and themes pursued in separate disciplinary areas is justified by both the recent advances made in prehistory and by the need of the social sciences for a deeper perspective. (pag. 17)*

### **Per «leggere/credere» la singolarità sociale**

L'acquisizione di una serie di modi di comportamento sociale sarebbe l'impresa più notevole che la nostra specie avrebbe compiuto fin dagli inizi della *vita sapiente*. L'osservazione che tale condotta richieda un determinato sviluppo dell'emisfero destro rispetto a quello sinistro è una questione che sfugge sia alla nostra competenza sia alla natura di questo studio (si veda McGilcrist). In questo caso si tratta solo di definire la seguente premessa o tesi, vale a dire il fatto che, senza un minimo di immaginazione discorsiva, questo presunto comportamento sociale non andrebbe oltre l'essere puro istinto gregario. Parlare di socializzazione implica, pertanto, parlare di «interpellazione»; questa, a sua volta, deve avvenire nella pratica di una relazione sociale concreta, che a sua volta è tale solo quando in essa si presuppone una matrice di relazione (e, solo allora, ideologica), da cui si secerne o si riproduce un senso sociale o un altro.

Come afferma l'antropologia moderna, la nostra specie si riproduce in società da circa 40.000 anni; cioè, un misero 0,001% dei 3.500 milioni totalizzati, nel suo insieme, dalla «storia naturale» del nostro mondo (Megarry 1995). Lo stupore, per noi, non è tanto prodotto dall'idea dell'insignificanza temporale della nostra condizione terrestre



(l'essere un «granello di sabbia nel mezzo del cosmo» o l'essere «una perturbazione nei campi elettromagnetici dello spazio-tempo», ecc.), quanto dal fatto che la nostra vita sulla terra presupponga che l'universo ospiti, almeno, questa bolla ideologica/discorsiva. Ovvero, ciò che ci causa autentica perplessità non è il fatto che la nostra comparsa nel vasto sviluppo del tempo (qualunque esso sia) includa lo sviluppo dell'«intelligenza» e della «vita in società», bensì il fatto che queste debbano mantenere un silenzio sepolcrale sul *perché* dei loro modi di immaginarsi, quando questo è, chiaramente, sintomatico di una realtà pratica. Che questa abbia per forza una sua spiegazione nella teoria quantica dei campi (o in qualsiasi altro che si dimostri corretto) sarebbe la cosa incredibile. Ma, per me (e ritorno al mio più spontaneo «io sono»), sarebbe logico che la storicità radicale dello sfruttamento e la sua legittimazione significherebbero anche l'appello radicale all'«amore» come stile di vita in qualsiasi modo di produzione.

Tuttavia, la relazione diretta con le condizioni materiali (storiche/sociali) dell'esistenza è impossibile. La ragione di tale impossibilità non è altro che la natura o realtà di sfruttamento delle nostre condizioni di esistenza. Pertanto, il senso di queste condizioni di sfruttamento è inseparabile dal senso fondamentale che riproduce un certo tipo di rapporti sociali. Che il supporto di tutto ciò sia biologico e che l'evoluzione della specie includa aspetti culturali (o epigenetici) non influisce minimamente sul fatto che il sociale sia ciò da cui abbiamo fatto e detto tutto.

### **A favore e contro la metafisica della «divisione del lavoro»**

L'enigma, volendo, è che l'universo, dal momento che ne facciamo parte, presenti nel nostro pianeta qualcosa di piuttosto improbabile come un «inconscio ideologico» che si riproduce al calore di qualcosa

di non meno inverosimile, non nell'intero cosmo, ma anche solo nella nostra galassia: il rapporto sociale attraverso il *lavoro*.

L'inizio della produzione di utensili, fabbricati, senza cambiamenti formali apprezzabili, per millenni di generazioni pre-umane risale a due-tre milioni di anni fa. Questo aspetto, che è stato descritto come «monotonia culturale» (*ibid.* pag. 16), riscuote tuttavia in noi un grande interesse, perché il fatto di vivere con pochi ma preziosi mezzi ha sicuramente prodotto – come minimo – una visione del mondo non insignificante per il nostro scopo. Questa visione del mondo doveva essere enormemente negativa in origine. Nel senso che gli animali negano inconsciamente il significato a *tutto ciò che non ha importanza*. In effetti, il nostro modo di rappresentare questi ominidi, con grugniti o accessi di violenza, ingenuità nello stupore, ecc., indica un'incipiente cultura reattiva che potremmo definire *somatica*: sia per quanto si riferisce alla parte materiale e corporea dei rapporti sociali sia per quanto ha a che fare con l'incipiente differenziazione e formazione del tessuto sociale.

Vale a dire che l'impatto della formazione differenziale di questo tessuto sulla base di un habitat naturale (o consolidato) costituisce la realtà pratica della formazione e della riproduzione del discorso e, attraverso di esso, del linguaggio<sup>82</sup>. Parlare di legittimazione delle contraddizioni del modo di produzione nel caso di questi primi ominidi è forse molto azzardato, salvo che non ci riferiamo al mero ordine dello scopo del *luogo sociale* (tu-li *affinché* io-qui) e del tempo di *sfruttamento* delle risorse, a partire dalla lotta per lo *spazio vitale* (tu-li *mentre* io-qui). Ipotizzare questo modo primario di vita «animale», come si può immaginare, è contraddittorio anche per chi si pone nel luogo dominante, dove, tuttavia, si vede costretto a rivendicare (con legittimità riflessiva e insieme reciproca) questo spazio e questo tempo di attività (lavoro/riposo); portando, inoltre, questi nuovi rapporti sociali virtuali a una fase egemonica, ecc.

---

82 Cfr. Voloshinov (1986) ed Everett (2019).

Hobbes nel suo *Leviatano* ci parla – come tutto il XVIII secolo – in termini morali della presunta origine empirica del sociale: le tre passioni che, secondo lui (in linea con il suo orizzonte discorsivo), ci spingono a integrare la società sono la comodità, la paura della morte violenta e la gloria (Fukuyama, pagg. 26-27). Quest’ultima, naturalmente, sarà ciò che Kojève e, più tardi, Lacan chiameranno il «desiderio di riconoscimento». Attenzione: sarebbe un errore considerare equivalenti i concetti di Hobbes e quelli di coloro che, nel XX secolo, parlano di processi di «individuazione», perché, nel caso di Kojève<sup>83</sup>, questa è una nozione esistenzialista, in cui l’idea di *esperienza* non comprende più i tipi di conoscenza, ma si riferisce rigorosamente all’«esperienza vissuta», mentre in Hobbes, come abbiamo detto, è una morale (un’etica morale). Inoltre, l’ideologia dominante non ha problemi a stabilire le proprie stazioni in questo viaggio che va – come minimo – da Platone e Aristotele fino ai nostri giorni, senza rendersi conto che al senso della vita non piace viaggiare nel tempo.

Ma sostituire la «natura» umana o lo «spirito» umano con un «senso della vita» sarebbe cadere nella stessa trappola che stiamo denunciando. Ciò che vogliamo evitare è esattamente ciò che in qualche modo è presente in ogni riflessione sulla preistoria: la domanda su *ciò* che rimane di noi. No. Con il sintagma «senso della vita» ci riferiamo proprio alla realtà pratica in cui questo senso cessa di esistere ed è sostituito da un altro senso, da un’altra vita, e così via. In altre parole, noi preferiamo ascoltare ciò che ogni modo di produzione presuppone che sia a partire dalla sua diversa realtà; non ciò che ogni realtà scopre via via che *era* alla base di quelle precedenti. Quando quest’ultimo è dato per scontato si verifica questo eterno balletto di citazioni di autorità con cui le nostre menti più illuminate sono riuscite a far simulare al linguaggio legami discorsivi con il passato, quando, insistiamo, i discorsi, in realtà, si escludono a vicenda.

---

83 Op. cit.

## Cosa esclude la nostra «natura umana» dalla preistoria?

Il marxismo ci suggerisce di prestare attenzione al modo di produzione, che molti confondono con un economicismo epistemologico e, naturalmente, lo attaccano accusandolo di essere riduzionista. Ma questo significa non capire ciò che Marx sta dicendo sulla storia: che in essa la vita è una necessità pratica e che la cultura è radicalmente interessata nei suoi sensi da questa necessità. Cioè, la cultura non è un riflesso dell'economia, ma una necessità di affrontare le contraddizioni dei diversi modi di vita in cui l'uomo ha vissuto tutte le sue esperienze: economiche, politiche, religiose, estetiche, eccetera. E queste forme hanno dovuto rompere con quelle precedenti, anche se quella che chiamiamo tradizione è rappresentata come una continuità. In ogni caso, sarà una rappresentazione mediata dal nuovo senso. Un mediatore – e questo è il nocciolo della questione – evanescente.

Quindi, a parte la maggiore o minore abilità nel manipolare questi strumenti e a parte la vita da cacciatori-raccoglitori di questi ominidi, non si può dire che questi vasti periodi generazionali in cui, presumibilmente, *nulla è accaduto a livello culturale* possano essere equiparati alle società di cacciatori e raccoglitori del nostro tempo. Staremmo, pertanto, studiando modi di produzione diversi. Ma il «salto» culturale e tecnologico delle attuali società di cacciatori-raccoglitori di oggi sarebbe avvenuto in un tempo sorprendentemente breve. Possiamo chiederne il perché. In altre parole, qui valutiamo il possesso di un maggiore o minore indice culturale in virtù di una cultura materiale rudimentale rispetto a un'altra che dispone già del fuoco, del linguaggio, dell'arte e – cosa molto importante – dei rapporti di parentela.

Il fatto che ciò avvenga proprio nel momento in cui compare la suddivisione del lavoro non dovrebbe rappresentare alcun problema concettuale. Le dicotomie sono intercambiabili: a) strumenti o evolu-

zione; b) evoluzione e, quindi, strumenti; c) istinto o cultura; d) istinto nonostante la cultura (Freud e Marcuse) e, quindi, e) archetipi: principi e simboli fondamentali in cui emergono gli istinti (Jung); oppure f) attività differenziale degli emisferi e, quindi, cultura (McGilchrist), ecc. In ogni caso, però, silenzio sul tipo di sfruttamento: Marx ed Engels avrebbero ideologizzato – secondo quanto detto sopra, anche in Marcuse, perché questi parla di repressione sessuale come di un fenomeno trans-storico – il dibattito presumibilmente puro delle nostre origini come specie culturale. Eppure, in relazione allo sviluppo del cervello, il marxismo sarebbe relegato all'uso e alla rielaborazione della tecnica come fattore degno di considerazione nella risoluzione del puzzle evolutivo, come vediamo in Megarry (1995, pag. 4):

*It is now well established that brain evolution did not occur until well after a protracted period of tool-making, and Engels' achievement in presenting an alternative to contemporary idealistic theories of human origins, which proposed that the power of reason and intellectual capacities of our ancestors came before social and technical development, is not to be dismissed. Idealistic explanation was in fact to remain as an influential element of anthropological theory well into the twentieth century, since the realisation that the first bipedal tool-makers had brains no larger than apes' was not to prevail until over 80 years after the appearance of Engels' labour theory of culture. In this sense Engels can be said to have formulated a more comprehensively materialist theory of human evolution, together with a causal mechanism, than even Darwin himself who was then preoccupied with establishing man's place in nature and never directly confronted problems raised by the emergence and significance of culture (Trigger 1966). Engels' emphasis on an interaction between behaviour and physical and social change should also be accepted, but the assumption that labour can be isolated as a category which differentiates us from ani-*

*mals is doubtful. Those who follow Engels here rely upon the continuing validity of an animal-human dichotomy, now and in our evolutionary past, that assigns unique qualities like language and tool-making to our species alone (Woolfson 1982, Mandel 1968).*

Per la critica dominante, il concetto di ideologizzazione delle scienze sociali in relazione al passaggio dal darwinismo puro al darwinismo sociale tocca il tetto (o tocca fondo) con la figura di Ernst Haeckel, al quale dobbiamo il termine «ecologia» (oggi di uso comune nelle scienze sociali), ma il cui lavoro incoraggia anche la parte più oscena del darwinismo sociale e i suoi errori in termini di ordine e supremazia razziali (*ibid.*, pagg. 5-6). Sarebbe tuttavia un errore non notare che l'ossessione sintomatica per le origini e la purezza delle genealogie, in questo caso, getta un'ombra che coincide con quella del cosmopolitismo o del relativismo culturale. Per la seguente ragione di fondo: le tre posizioni si dibattono per arrivare al pieno senso nell'inconscio ideologico europeo (trapiantato in America) della fine del XIX secolo.

Infatti, se pensiamo alla specifica problematica sociale che lì si verifica, capiremo che il passaggio dallo Stato assolutista allo Stato nazionale avviene dopo un momento di estrema teatralizzazione: il XVIII secolo richiede la «rappresentazione pubblica del privato» (che Shakespeare inaugura un secolo prima mostrando il lato intimo dei monarchi, specialmente nei loro monologhi pomposi); il XIX secolo assumerà invece la «teatralizzazione della sfera pubblica», o il sublime della civiltà privata. Se il XVIII secolo aveva visto nascere il problema della «società civile», la risposta che questa produce passa attraverso la figura del monarca (più o meno illuminato) come riflesso del popolo. Il XIX secolo, invece, ha bisogno di un'immagine sublime della natura dell'individuo che controlla il potere legislativo: l'essere umano creato libero (da Dio o dalla Natura, questo sarà secondario) per governarsi/conoscersi.

Entrambe le posizioni rappresentano una risposta al problema della costruzione dello spirito nazionale. Le loro rispettive tematiche trascrivono in termini di morale storica e morale estetica: lo vediamo nel discorso piccolo-borghese che, sebbene non sia l'unico a sbraitare in tale congiuntura, è di solito quello che prende posizioni teoriche più concrete (siano esse conservatrici o moderniste), cioè, fortemente sintomatiche nelle formazioni sociali capitaliste. In questo senso, sia le discipline umanistiche che le arti del XIX secolo riprendono il problema dello Stato nazionale, che rimpiazzano nelle loro problematiche discorsive astratte, parlando di nibelunghi, di epopea medievale, di celti, ariani o di democrazia ateniese. E ancora, una volta che queste dispute avranno saturato/saturato il discorso, il cosiddetto «modernismo» effettuerà la sua inversione della *moralità estetica*, dove lo spirito nazionale mantiene i suoi principi: religiosi o meno; politici o filosofici, ecc., adottando un'*estetica morale*, in cui la nozione di arte santifica tutto ciò che tocca e quindi tutto le è concesso (*si veda* Salvador e Rodriguez, pagg. 212-213). L'arte diventa qui la religione del soggetto libero e, sintomaticamente, diventa anche l'immagine perfetta della sua evoluzione: da Altamira al Guernica, ecc.

Pertanto, la presunta reazione al darwinismo sociale del XIX secolo guidata dal relativismo culturale di Franz Boas e dei suoi seguaci (Fukuyama 2012, pagg. 51-53) non ci fa pensare che, per un momento, la nozione di evoluzione faccia acqua, ma che si sia spiritualizzata, si sia spostata dal piano materiale a quello culturale; proprio come nel marxismo l'inserimento del piano sociologico si cristallizza nel tema della «sopravvivenza del più forte».

Ma, alla fine, ciò che accade, a livello discorsivo (quello che ci interessa) è che la dialettica origine/essenza si è divisa in una serie di altre dialettiche frutto dei riadattamenti della norma soggetto/oggetto, trascritta (in ciascuna delle differenti risposte offerte da tutti questi autori, apparentemente contrapposti) nella dialettica individuo/società.

Anche quando una delle parti, la società, si sdoppia in uomini/donne. Così, Graeber e Wengrow (op. cit., pag. 214-216) ci ricordano come il romanticismo prese partito nel dibattito culturale sull'organizzazione sociale, posizionandosi a favore dell'organizzazione di tipo matriarcale del neolitico (con femministe come Matylda Joslyn Gage o uno dei discepoli preferiti di Freud, Otto Gross) o rimpiangendo il patriarcato dell'età del bronzo (come il nazismo). Questa, alla fine, non è altro che una lettura morale e insieme estetica della problematica preistorica, cosa che se oggi può sembrarci assolutamente ingenua (o no), non è perché siamo diventati molto più perspicaci, e neanche perché l'archeologia ha fatto progressi e in un certo senso ha gettato un secchio di acqua fredda su tutti questi tristi luoghi comuni, ma perché la nostra problematica sociale concreta è già un'altra.

Pertanto, la domanda che ora ci facciamo è: quale può essere stata la problematica discorsiva astratta più rappresentativa della preistoria reale?

### **Ipotesi radicalmente (pre)storica sulla prima iscrizione discorsiva: spavento o sesso?**

Testeremo qui brevemente una risposta che, naturalmente, comporta prima di tutto una ginnastica mentale che può tuttavia indicare qualche chiave.

Il primo Modo di Produzione mediamente complesso sembra sia stato quello dei cacciatori/raccoglitori, ai quali possiamo attribuire un'economia di sussistenza e una struttura sociale tipica dei clan familiari e, successivamente, delle bande. E potrebbero non essere state così tipiche, perché alla questione sono state apportate di recente molte precisazioni, soprattutto da Graeber e Wengrow (op. cit.). Secondo le loro spiegazioni, neanche la cosiddetta «rivoluzione agraria» fu così de-



cisiva e generalizzata, come neanche le grandi città egualitarie/classiste aspettarono tale rivoluzione per comparire e scomparire.

Ma nessuno – nemmeno Graeber e Wengrow – prova a spiegare quali modi di interpellazione, cioè di dire «io sono», si sarebbero potuti sviluppare in ognuna di queste forme di «ordine politico». Poteva essere «un io sono (madre/figlio)»? Si noti che non ci riferiamo all'«io sono» come enunciato «realizzato» nel processo di comunicazione (il che implicherebbe parlare di sviluppo linguistico, ovvero di un codice sufficientemente sofisticato da non dover essere presupposto qui), bensì al processo attraverso il quale un cacciatore/raccoglitore si iscrive nella normalità della sua esistenza quotidiana, sia nella monotonia che negli imprevisti che potrebbero alterare tale quotidianità.

Questo primo modo di iscrizione o «io sono (?)» avrebbe potuto essere stato pronunciato/prodotto, sintomaticamente, nella stessa pratica sessuale. Se non fosse perché sappiamo che si tratta di questioni presenti nell'aria prima ancora di essere tematizzate da filosofi e scienziati o, in generale, dagli autori della nostra modernità e postmodernità. Parliamo di Freud e, poi, di Marcuse, indicandoli come i principali responsabili dell'aver fissato l'immagine delle epoche primitive come di «Età dell'Oro» della soddisfazione dei nostri istinti a cui è seguita la progressiva repressione pulsionale/libidinale, fino ai giorni nostri (e, in particolare, durante il tipo di puritanesimo in cui entrambi gli autori sono vissuti). La società preistorica sarebbe stata caratterizzata così per il fatto di essere stato un modo di vita precedente al tabù, e anche alla legge dell'incesto (la prima legge naturale?), per la cui istituzione, prima dovettero esserne sperimentate le terribili conseguenze. Poi sono arrivati Foucault o

Judith Butler a incidere sulla pressione del normativo/performativo, contro il costitutivo libero. Ma questa, come abbiamo detto fin dall'inizio del nostro saggio, è la storia del soggetto libero, che comin-

cia ad aver bisogno fin dall'inizio (nel XIV-XVI secolo) di nobilitare la letteralità recentemente scoperta del proprio corpo; e questo è ancora il punto in cui ci troviamo, e forse ciò è già sufficiente per dare ragione a Freud.

Vediamo infatti in Freud, come in Marcuse, che la dialettica *corpo/ ragione* (di nuovo, nella linea kantiana) si sdoppia nella dicotomia *sessualità/repressione (sociale)*, una dicotomia tipica dello psicologismo sociologico che appare a cavallo tra il XIX e il XX secolo, orizzonte in cui, tra l'altro, ci iscriviamo ancora noi stessi quando parliamo di inconscio ideologico a tutti i costi. Con un'eccezione, forse il raggiungimento della riproduzione del clan familiare ha fatto del sesso il proprio prodotto principale e dei geni (a livello evolutivo) un discorso sessualmente legittimante. Ma non andiamo oltre, perché l'inconscio potrebbe tradirci.

## Antichità

### **Il puro disinteresse per l'eredità culturale (o Indiana Jones che legge Kant)**

Il rapporto sociale Padrone/schiavo, oltre a significare una forma di rapporto economico efficace, e generalmente legittimo (sarebbe a dire, a livello politico) nell'antichità, è il segno nodale di tutta la produzione discorsiva che ha generato questo mondo.

Dai Sumeri fino ad Alessandro Magno, e da lì fino alla caduta di Roma, troviamo sintomi di una costante contesa discorsiva che presuppone la legittimazione del sistema schiavista in ognuna delle sue varianti. Si tratta di sintomi che non solo sono mutevoli, ma che, addirittura

entro la medesima congiuntura storica, spesso alludono a sensi opposti, sotto forma di controversie religiose, etiche o morali, letterarie o filosofiche, che, tuttavia, si sviluppano sulla base di una premessa difficilmente discussa tranne nei periodi di transizione, ovvero la premessa del rapporto sociale dominante: in questo caso, la schiavitù.

Il nostro proposito è rintracciare queste differenze e, allo stesso tempo, sottolineare il fatto che trascrivono tutte, in modi diversi, la stessa ideologia, corrispondente allo stesso tipo di sfruttamento, e che, ogni volta che questo cambia, il discorso legittimante si rinnova, riproducendosi in una molteplicità di dialettiche che tuttavia, se ben esaminate, puntano ad una costante trascrizione della matrice ideologica Padrone/schiavo, la quale rimane stabile come base dialettica del senso dei discorsi per millenni.

Quale matrice o matrici troviamo di fronte all'esercizio della schiavitù? Abbiamo già detto che i successivi mondi feudale e mercantile (e, infine, quello capitalista industriale e finanziario) sono sempre più prolifici in termini di produzione ideologica (scritta), e in questo senso sono un terreno fertilizzato dallo storico marxista del discorso. Ma, se torniamo alle erroneamente denominate origini della più antica preistoria umana, il discorso è quasi impossibile da dissotterrare.

Le cosmologie e cosmogonie note più antiche compaiono solo nel terzo millennio a.C. Come tali, sono state descritte fino alla sazietà come limitazioni o intuizioni ammirevoli della conoscenza umana (cfr. Kramer 2022, pagg. 111-136). Nulla è stato detto, tuttavia, in merito alla pienezza del loro senso pratico in un determinato Modo di Produzione. Più per omissione sintomatica che per difficoltà intrinseca, le interpretazioni «sociologiche» raramente portano allo studio del significato legittimante del rapporto sociale produttivo (e, in questo senso, normativo), a meno che il discorso non si riferisca ad esso esplicitamente o implicitamente.

Nulla, tuttavia, sul rapporto che potrebbe esserci stato tra le forme architettoniche del mondo (i piani terrestri, le volte celesti, mobili o immobili, ecc.) e le formazioni sociali che hanno vissuto (socialmente) all'interno di quelle immagini. La cosa normale è stata porlo come problema della «conoscenza» a livello generale della «storia dell'umanità» e metterlo in relazione con i cambiamenti nel «contesto sociale», laddove quest'ultimo è visto come una serie di ostacoli o supporti a tale conoscenza.

Noi, invece, vogliamo spiegare – o almeno intravedere – il senso storico che tali discorsi (sulla base di miti, cronache, epopee, inni, favole, dialoghi, dibattiti, proverbi, precetti, lamenti liturgiche, e via dicendo) si sarebbero potuti iscrivere nelle rispettive congiunture ideologiche, anche se siamo costretti a farlo a partire dalla nostra: dalle lacune nel testo della nostra storiografia.

In particolare, cercheremo di evitare quanto segue: il fatto che, anche quando la conoscenza si pone come problema sociale, il positivismo la presenta come evoluzione tecnica del sapere (cfr. Burke 2012); allo stesso modo, la fenomenologia l'ha classificata come una «storia delle mentalità» o della «scienza» e della «cultura», ricordandoci semplicemente che la storia della nostra conoscenza è quella del rapporto interattivo tra l'occhio (il soggetto) e la cosa (l'oggetto); ma dobbiamo sempre (a meno che non perdiamo di vista noi stessi come osservatori) cercare di attraversare la cosa sociale anche con lo sguardo. Questa è la norma a cui diciamo «no».

Così, la nostra storia non è «sociologica» in questa accezione; ciò che intendiamo fare qui è arrivare a capire che il soggetto e la logica della società che gli dà senso nei suoi discorsi non sono sempre esistiti. Non perché la conoscenza praticata dal soggetto (presumibilmente estendibile a tutte le epoche) sia discorsiva, ma perché a) l'immagine della conoscenza stessa è stata inventata all'interno dell'ideologia del

soggetto; e perché b) nella produzione di quell'idea partecipiamo di un'umanità molto concreta, la cui voce e la cui visione presuppongono un valore pratico che otteniamo solo parafrasando, con tutte le sfumature o gli excursus che si desiderano, la matrice ideologica di quel medesimo «soggetto». Naturalmente, non è una realtà sostanziale, ma una matrice individuabile solo a livello teorico e a partire dalla sua realtà testuale/materiale, e questa ha sempre un senso congiunturale. Quindi, rispetto all'ideologia dell'antichità, ci pronunceremo riportando più che altro le domande che ci poniamo davanti all'insistenza degli storici nel presentarci le nostre origini o i nostri balbettii storici.

Ci porremo in particolare due domande fondamentali: quali umanità hanno prodotto i loro sensi prima della nostra, in cui partiamo dalle nozioni di soggetto e oggetto (a partire da questo e non da un altro ordine scriviamo queste righe)? E, soprattutto, perché – da queste pagine – vogliamo rinunciare esplicitamente a tutta questa «eredità culturale»? Come se fosse possibile.

Non esiste eredità culturale se non è trattata retrospettivamente, cercando e trovando solo ciò che ha senso cercare sin dall'inizio. Questo Hegel lo sapeva, solo che credeva che a cercare l'autoconoscenza fosse lo Spirito universale trascendente. Ad eccezione di quell'aspetto fondamentale che Marx invertì, Hegel seppe vedere che la tradizione (il passato) può controllare i modi e le funzioni, ma che è sempre il presente a dominare e che quindi determina in ultima analisi il senso di tutto. Noi parleremo di questo senso in quanto radicalmente storico (sociale), cioè legittimante delle pratiche che caratterizzano un determinato Modo di Produzione nella cui logica discorsiva si iscrive tutto il suo senso pratico della vita (e con quale altro senso possiamo immaginare?).

Se non trattiamo così questo argomento, sarebbe come se nell'antichità i discorsi fossero basati su una conoscenza limitata scientificamente, ma assolutamente pura nella misura in cui coloro che non

hanno interesse (nel senso kantiano) entrano in contatto con esso e lo salvano. Questa mancanza di interesse come norma etica (dello spazio pubblico) è qualcosa che raggiunge la Hollywood degli anni '90 con Indiana Jones: sono gli altri, quelli che cercano l'eterna giovinezza o il dominio del mondo, che alla fine ardono sulla pira del proprio destino.

Allo stesso modo, l'interesse del passato remoto nei nostri affari è stato immaginato, normalmente, attraverso determinati cliché: mummie, saggi tenebrosi, vampiri, quasi sempre con un'ambivalenza tra il bene e il male che interroga il comune mortale. Ma perché le sue domande cambiano? Qual è la sua fonte, la materia da cui scaturiscono, in eguale misura, disagio e fascino? David Wengrow ce lo ricorda nel suo libro *What makes civilization*, in un esempio di ciò che, in molti casi, è un semplice aneddoto per la storiografia dominante, ma che, a nostro avviso, assume una particolare importanza in questo contesto (e non ci importa la militanza di chi fa una buona osservazione):

Most people today are more likely to encounter ancient Egypt and Mesopotamia through the lens of Hollywood, or works of fiction such as William Blatty's *The Exorcist*, than through the Greco-Roman and biblical literature that informed the views of an earlier generation. And much of this fiction—the world of walking mummies, possessive demons, and aristocratic vampires—shares a common theme: the invasion of bourgeois, Western bodies by disturbing forces from a dynastic, theocratic past. The consistency and appeal of such representations surely amount to more than just a fascination with the macabre, hinting at deeper insecurities about our modern way of life, and about the integrity of 'the West'. But what is their source?<sup>84</sup>

---

84 Wengrow, David. *What Makes Civilization?* OUP Oxford. Edizione di Kindle.

La nostra risposta a quest'ultima domanda non si trova necessariamente nelle «origini», bensì in quell'eterno ricominciare dei rapporti sociali da quando esistono.

Di tutti i fenomeni culturali attribuiti all'essere umano, forse l'ideologia è stato quello meno studiato (e anche in modo peggiore). Dunque, a nostro avviso, è anche quello compreso peggio. Il senso adottato dal discorso – per quanto elementare possa essere – emanato dai (e quindi iscritto nei) modi originari di vita (e di politica) dei primi «clan familiari» (pre-umani) non è necessariamente meno ideologico di quello delle successive «bande» di cacciatori/raccoglitori che avevano già un senso dell'ornamentazione, dell'intaglio di utensili o dei riti funerari; e tali bande, a loro volta, non sono, a priori, meno ideologiche di quelle che sopravvivono in virtù di uno stesso modo di produzione che, tuttavia, opera con una struttura di potere o di autorità tribale.

E non è neanche più ideologica una formazione sociale per il fatto che già «domina» un sistema di scrittura. Come abbiamo detto nell'introduzione e nel primo capitolo di questo lavoro, non chiamiamo ideologia le condizioni storiche che danno senso a ogni modo di dire «io sono». Ma, per la storiografia dominante, nel passaggio dalla preistoria alla storia c'è una serie di «costanti» universali che la stessa storiografia ha assunto come essenziali sia nel proprio oggetto di studio che nel proprio lavoro di documentazione. Cose come la «creatività», la «curiosità» o la «voglia di conoscenza», la «volontà estetica», l'«individuo» e la «società», la «comunicazione», l'«esperienza», eccetera; tutte nozioni che si presumono, da questo punto di vista, indipendentemente dal senso delle pratiche radicalmente storiche a cui tali nozioni rimandano.

Si noti, tuttavia, che includiamo la società nella lista delle «nozioni» storiche, ma non perché la consideriamo una vera costante della storia (e della preistoria), ma perché con essa indichiamo il fatto che il

rapporto sociale è la base di ogni realtà; e senza il contenuto specifico (senza problematica sociale), la nozione di società come sistema non significa assolutamente nulla.

I rapporti sociali sono, in ogni momento, la fonte del senso. Non ponendo il nostro presupposto (il soggetto libero) come uno tra i tanti grandi presupposti epistemologici, allontaniamo il nostro ragionamento da quello che ha bisogno di questa serie di modi e funzioni registrate, a loro volta, nell'ampio catalogo archeologico (le vestigia: gli scheletri, i vasi, i depositi funerari, ecc.) in cui, per la nostra ideologia dominante, inizieremmo a intravedere le costanti universali del «soggetto comunicativo», manifestazioni di quell'impulso creativo/discorsivo, quindi, che andrebbero dalle prime bande di ominidi alle prime «società avanzate», e fino ai giorni nostri. Questo è ciò che rifiutiamo, perché crediamo che fenomenologizzare la storia non porti alla sua comprensione.

In ultima analisi, la «condizione umana», a partire dall'ideologia dominante, è pensata come qualcosa di elementare e quindi suscettibile di essere corrotta, manipolata dalla religione, dalla politica, dal potere istituzionale, dal pregiudizio di opinione o di interesse, ecc. Ma è quel carattere esterno o contestuale dell'ambiente sociale che costituisce la fonte di impurità per l'individuo, in quanto «soggetto libero», il quale, nella sua condizione elementare, sarebbe la fonte da cui fluisce il progresso o l'avanzamento della civiltà. In questo modo, l'ideologia sarebbe semplicemente una delle vicissitudini attraverso la quale tale civiltà dovrebbe passare.

È quindi la nozione di ideologia come falsa credenza a emergere a questo punto. Crediamo, tuttavia, che la storia – in cui si iscrive anche la preistoria – preceda tutto ciò. Nella misura in cui non si deve aspettare questo maggiore sviluppo culturale che porterebbe all'auto-riconoscimento che l'umanità ottiene dalla propria antropologia moderna, cioè dalla ben nota dicotomia che mette a confronto il «sacro» con il «profano»; o, soprattutto, dalla storiografia che rappresenta l'apparizio-



ne della cultura nel grado di possesso di un sistema di scrittura e di una serie di generi e mezzi di scrittura, cultura, ecc..

In breve, per noi il problema ideologico fin dalla preistoria è un problema troppo astratto, ma che, se considerato in ipotesi, dovrebbe porsi più o meno così: dal primo grugnito o sguardo di assenso o di stupore, l'essere umano ha fatto riferimento alle proprie azioni, cioè alle proprie pratiche. Questa approvazione/disapprovazione implica un esercizio di autorità. Cioè, non c'è motivo di aspettare l'acquisizione di quella «distanza» da sé stesso, che è arrivata al «genere umano», secondo Mac Gilchrist (2019), attraverso un maggiore sviluppo delle funzioni dell'emisfero sinistro (misuratore e analitico) e destro (empatico e in grado di relazionare) del cervello, per pensare l'ideologia, come se si trattasse di una semplice «fase speculare» dell'«infanzia dell'umanità». Secondo questa visione, le concrezioni fornite da un emisfero sarebbero state assimilate come materia prima dall'altro per realizzare le loro piroette creative e – quindi, anche – discorsive; ciò spiegherebbe sin dalle prime «voci interiori», ascoltate dagli eroi dell'Iliade, come veri «processi interni di pensiero» (da parte dell'emisfero destro), come primi esempi di filosofia analitica, configurazione di mappe e progressi tecnici per un dominio sempre più sofisticato della natura (da parte dell'emisfero sinistro). Ne deriva – conclude McGilchrist – il frutto maturo della filosofia greca classica, sia analitica che astratta (ibid.: 259-60).

### **Il mondo classico moderno, ovvero il problema dell'aggancio della sostanza e dell'essenza democratiche**

L'antichità, compresa la nostra venerata fase «ellenistica», dista dal mondo attuale tanto quanto sono lontani i loro rispettivi rapporti sociali. Un Platone, un Aristotele o un Demostene si iscrivono, nella

loro vita quotidiana e attraverso il loro discorso, in rapporti sociali determinati dalla *matrice ideologica Padrone/schiavo*; ciò sarà dominante solo finché sarà alla base dell'«io sono (Padrone/schiavo)» (ideologico), e non come modo meramente economico in regime schiavista (pratica denunciata in epoche molto più vicine alla nostra, cioè, in piena modernità, e anche oggi, effettivamente, ma che solo il feudalesimo sostituirà con la dialettica del *Signore/servo*; impensabile, a sua volta, a partire da una modernità basata su rapporti sociali articolati dalla matrice intersoggettiva: *soggetto/soggetto*). Questa è essenzialmente la differenza tra questi tre grandi mondi «conosciuti» dalla nostra storiografia.

Ed è per questo che osiamo affermare che non basta rivendicare l'«essenza» della «democrazia diretta» ateniese dicendo che il suo livello di sofisticazione era all'altezza delle nostre attuali esigenze, di fronte alla critica che sostiene il contrario: cioè, la sua incompatibilità con la nostra congiuntura storica (capitalista), perché è più «complessa» della vecchia «società ateniese», erroneamente considerata più basilare; il problema, ci viene detto, risiederebbe nel disprezzo della nostra cittadinanza, nella sua apatia democratica, nella sua scarsa partecipazione, nel suo egoismo, eccetera.<sup>85</sup>

Ma dovremmo attribuire a un'antichità virtuosa i successi democratici che avrebbero fondato – come abbiamo detto – il meglio di una modernità che tuttavia li boicotta? La domanda non è se la democrazia ateniese sia o meno, in sostanza, il nostro «paradigma» democratico, bensì se l'essenza del paradigma ateniese fossero o meno i rapporti sociali ateniesi. Perché, a meno che questi non fossero essenzialmente gli stessi della modernità, qui stiamo parlando di utopia, in primo luogo, e, in ultima analisi, ideologia del soggetto libero.

Non stiamo forse confondendo il sacro con il profano quando equipariamo due pratiche politiche che nascono da rapporti sociali radicalmente diversi?

---

85 Si veda Hansen 2022.

a) *Modernità*: cioè, un sistema che apre una breccia nel livello politico feudale, il quale diventa autonomo – e di qui tutta la tematizzazione della *politica letterale* di Machiavelli. Così nasce, con tutte le contraddizioni che vogliamo, lo «Stato Moderno» e, con esso, la sua chiave ideologica, *la cosa pubblica* (della quale *la cosa nazionale* è solo una delle trascrizioni); l'aspetto secolare, quello laico, la scienza propriamente detta, non come desiderio o impulso umano verso la conoscenza oggettiva, cioè il semplice «voler sapere», ma come discorso già pieno e auto-referenziale in cui l'obiettività del metodo è il riflesso perfetto (legittimante) dell'ideologia del soggetto: l'idea che nessuna risposta assoluta (e quella marxista lo è) risponda alla natura libera dell'individuo moderno meglio della ricerca («in sé»/«per sé») svolta a partire dalla ragione e dalla purezza del metodo; l'idea che la ricerca sia l'unica verità, eccetera. È evidente che ciò è possibile solo con la liberazione del servo legato alla terra e al suo Signore (e ricordiamo che il feudalesimo inizia nella Grecia dominata da Roma, ma ovviamente la colpa viene attribuita ai barbari, i primi «anti-sistema» dell'antichità); una libertà, questa, di chi è padrone della propria forza lavoro per venderla, comprarla, estrarne il plusvalore nell'ambito dello stesso processo di produzione, e via dicendo.

Sebbene meramente larvato, alla fine del XIV secolo, il discorso degli «umanisti» (che riscoprono i greci) nelle città italiane è quello che poi risuonerà in tutta Europa e che – con forza maggiore – trionferà più tardi nella Francia illuminata (dal momento che questa lotta ideologica generale cesserà solo nel XIX secolo inoltrato). Questo primo «umanesimo» è già un sintomo inequivocabile della nuova «soggettività libera». Una modalità specifica di *interpellazione* tra individui (soggetti liberi)

valorizzati pubblicamente. Nulla a che fare, dunque, con l'*ousia* tematizzata nella *Metafisica* del «Filosofo», con le *potenze dell'anima* di Sant'Agostino o con l'*autenticità* con cui canta Bob Dylan.

b) *Antichità*: un sistema che conquista la dispersione dei popoli e dei modi di vita mediante il diritto politico basato sull'equilibrio di un divario insormontabile tra il valore di ciò che si intende per *cittadinanza* (qualcosa che si riprodurrà nella sua condizione problematica) e il valore nullo (ma molto più «stabile») del *lavoro degli schiavi*. Il fatto che alcuni popoli e modi di vita rimanessero ai margini del «sistema» non li esclude dall'antichità come mero periodo storiografico; ma non comprendere il concetto nel suo senso radicalmente storico si presta a una totale confusione.

Perché l'idea comunemente accettata è che «l'antica Grecia» rappresenta le origini della nostra modernità liberale, vale a dire: a) che sarebbe stata quella «consapevolezza di libertà» ad aver costruito e a continuare a costruire «il meglio della nostra civiltà»; b) che questa consapevolezza sarebbe stata «pensata» in via eccezionale dai greci, in modo tale che l'essenza dell'essere (ciò che oggi intendiamo come l'*individuo* e la sua *ragione*) fu definitivamente rivelata e, con essa, fu possibile gettare le fondamenta della base liberale della cosa pubblica/istituzionale<sup>86</sup> (il cui compendio sarebbe la *polis* greca); c) che tale consapevolezza sarebbe quindi il seme della «società» per eccellenza: quella che si riconosce come custode dei propri desideri di libertà e apertura; in sostanza, il desiderio di conoscenza che è «consustanziale all'essere umano» a partire dalla conoscenza di sé stesso, eccetera; e, in breve, d) che sarebbero stati i greci a prendere le redini della «capacità di progresso» con la loro partecipazione alla conoscenza della parte fondamentale, dell'essenza, dell'Essere, della realtà.

---

86 *Ibid.*, pag. 507.

Questo legame tra la filosofia (intesa come filosofare in sé) e il «soggetto libero» è qui chiaramente presupposto<sup>87</sup>. Così, l'idea dominante del mondo greco classico presuppone, quindi, fin dall'inizio, quanto segue: che tale «soggetto» sarebbe nato essenzialmente libero per il fatto che sente l'impulso di capire tutto di sé stesso e del mondo che lo circonda; a cominciare dai suoi limiti costitutivi: il numero, la differenza, il cambiamento, il termine medio, eccetera.

Eppure si scopre che l'iscrizione del tempio di Delfi, con il suo doppio precetto, «conosci te stesso» e «di nulla in eccesso», ha meno a che fare con una teoria e una pratica filosofica «a misura d'uomo» che con le esigenze pratiche di una procedura quasi amministrativa<sup>88</sup>; e dico «quasi» perché se c'è qualcosa che distingue quella Grecia classica (precedente ad Alessandro Magno) dal nostro mondo civilizzato è il suo senso essenzialista (quello del rapporto legge-cittadino-amministrazione), per il quale l'«efficienza» della burocrazia si basa in ultima analisi sul valore nullo (non volontario<sup>89</sup>) del lavoro degli schiavi sul quale «poggia» il valore essenziale del popolo e del *suo* governo, per il quale la proprietà privata è qualcosa di radicalmente diverso dal nostro «spazio privato», dato che nell'antichità classica ciò che esiste è un diritto alla propria «felicità» a partire dalla condizione autonoma del diritto interno, in virtù del quale il cittadino esprime il suo status di «uomo libero» acquisendo diritti assoluti sui suoi beni: le sue bestie, sua moglie, i suoi figli, i suoi schiavi, ecc. L'oracolo può essere paragonato in questo modo (proprio perché *non lo è*) a un ufficio dello Stato che non ha applicato alcuna regolamentazione per l'esportazione e l'importazione, per

---

87 «Si sa che l'uomo è caratterizzato, rispetto all'animale, dalla sua apertura, dalla sua capacità di progresso». (Adrados 2006, pag. 114)

88 Cfr. Foucault 2005: 13-35.

89 Per l'aspetto volontario come principio della politica ateniese, si veda Hansen 2022: 483-484.

i flussi migratori<sup>90</sup> o per l'ingresso nell'esercito; ovvero, è un apparato ideologico» della *polis* in piena regola, il cui unico compito è quello di dare la cittadinanza ad aspirazioni completamente volontarie (naturalmente, per coloro che possiedono la libertà di cittadinanza a partire dalla quale la volontà ha senso) che devono però essere espresse nella loro giusta misura («conosciti», ovvero, «modera le tue richieste») e che, altrimenti, verrebbero catalogate in pieno come arroganza o mera ridicolaggine di fronte all'eccessiva incertezza.

Ricordiamoci che la nozione di fortuna è fondamentale nel mondo classico, proprio perché gli dèi sono capricciosi; da qui l'importanza del rituale, attraverso il quale si vuole rendere fertile il terreno affinché il destino sia il più favorevole possibile agli uomini (liberi).

In effetti, chiunque voglia compiere una spedizione in altre terre per conquistarle o andare in guerra, deve prepararsi anticipatamente; cioè, deve procurarsi i mezzi per *essere* qualcuno degno di tali imprese<sup>91</sup>. Ma è una dignità che viene presentata, in ultima analisi, come casuale, proprio perché viene percepita alla luce (inconsiamente assunta) dell'essenza nulla delle forze produttive schiaviste che permettono di accumulare la ricchezza necessaria per raggiungerla/ottenerla in primo luogo. La nozione di «possibilità» è quindi una valuta comune nella società schiavista; ma se coloro che la governano hanno bisogno, per legittimare sé stessi, del corso dell'oracolo, il motivo è anche perché questo aiuta a cancellare il segno dello sfruttamento che ha reso possibile la produzione di un sistema (un modo di produzione) che è tutt'altro che casuale. L'oracolo (quel «Grande Altro») dice anche – ricordiamolo – che in ogni città vanno rispettate le regole che la governano.

Tuttavia, il nostro mondo è ancora visto come «fondamentalmente uguale» a quello classico, e questo in virtù di questa capacità,

---

90 Sulla questione dei «meteci» ad Atene, vedi *ibid.* 2022: 207-212.

91 *Ibid* 195-197.

sia a livello dell'individuo che della società a cui aspira, di riorientare il «progresso» come frutto di un sentimento condiviso ed ereditato di libertà in senso universale, indipendentemente – e questa è la cosa fondamentale che la nostra storiografia tende a tacere per sistema – dal tipo di libertà di sfruttamento che tale progresso ha come base materiale in ogni congiuntura storica.

Ma la nostra ideologia dominante (oggi) preferisce precisare nel modo seguente: intende l'idea di «eredità culturale» nel senso che un tale «mondo liberale» non sarebbe tanto il frutto maturo di una tradizione chiaramente e distintamente forgiata e, quindi, opportunamente trasmessa di società in società, ma piuttosto il risultato dell'audace lavoro di una lunga ma selezionata serie di «figure» eccezionali («rivoluzionari» ed «eterodossi») che hanno osato – e di qui deriva la loro autorità – rinnovarla, aggiornarla, innovarla, eccetera, facendo uso del dono più elevato di cui solo gli individui veramente liberi usufruiscono: la creatività.

Di conseguenza, l'idea moderna che la civiltà abbia sempre corso il rischio di scomparire, di perdere la sua «eredità», sepolta da un'autorità retrograda, denigrata dal degrado o attaccata dai barbari, ecc. E di qui anche la convinzione (ripeto, estranea al modo di sfruttamento che lo rende possibile) che le epoche di splendore siano state viste rinascere o riemergere dalle loro «ceneri».

È questa nozione di libertà essenziale e autonoma, quindi, che viene considerata come l'impregnazione o copertura salvifica sia dell'individuo che della *sua* società, entrambi preservati dalla forza interna di «auto-riconoscimento». Una condizione gnoseologica che – presumibilmente – sarebbe sopravvissuta, almeno dalle origini della filosofia propriamente detta, cioè, dal momento in cui nella Grecia classica è nata (e persino, per alcuni, è culminata) «l'arte del pensiero»; un'eredità che sarebbe giunta fino ad oggi, attraverso rielaborazioni provvidenziali

che, nonostante gli incendi, le inondazioni o le gelide tenebre della vita nelle società «sottosviluppate» o «decadenti», avrebbero conservato le sue scoperte.

Tutta questa logica delle origini del mondo libero e del suo umanesimo intermittente presuppone *l'apertura/chiusura* dialettica della civiltà<sup>92</sup>. Così, sarebbero state proprio le epoche che hanno perso di vista l'ideale di libertà, cioè il potenziale e l'autonomia consustanziali all'essere umano che semplicemente si lascia guidare da quella «preoccupazione di sé», quelle che si sono chiuse a riccio al progresso. Questa enorme audacia nel riconoscere sé stessa è ciò che caratterizzerebbe la Natura Umana – in maiuscolo – dell'eroe della nostra civiltà. Tematizzata a partire dai nostri tempi, questa Natura libera e creativa sarebbe sopravvissuta alle epoche di chiusura, in cui, tuttavia, lo Spirito visse nascosto, larvato, in una tensione che poi finisce per risolversi sempre quando arriva *il momento*.

Si tratta, in definitiva, sulla base di questa ideologia (che risale solo a ieri), di presupporre l'idea di un'esperienza inesorabilmente mediata da un'intelligenza intuitiva, creativa a partire dai suoi limiti, linguistica/simbolica (e anche quella espressa matematicamente lo è), per cui, persino nelle epoche buie, di declino culturale (individuato, dal positivismo, nella mancanza di conoscenza della scrittura), gli individui avrebbero conosciuto intimamente il loro *Essere*, sebbene solo attraverso la loro (graduale) esperienza e immersi in un'angoscia heideggeriana.

La nostra posizione a questo proposito, come insistiamo a dire, è che questo *soggetto di riconoscimento* non è sempre esistito, nemmeno nel pensiero dei «greci eccezionali»<sup>93</sup>; e che solo i rapporti sociali capitalistici l'hanno conosciuto come matrice ideologica. Non solo: non si

---

92 Cfr. Adrados 2006: 26-28.

93 «*Ma come tutti sanno, Aristotele non è il vertice dell'antichità, è la sua eccezione*», dice Foucault nella sua *Ermeneutica del soggetto* (2005; pag. 33).



discute qui di un tipo di «soggetto» bensì della nozione stessa di *soggetto* come nucleo ideologico radicalmente storico: quindi sì, questo «soggetto/agente» della storia avrebbe delineato il modello che la moderna cultura europea desidera per sé<sup>94</sup>, e ciò possiamo affermarlo solamente da circa 200 anni<sup>95</sup>.

Noi preferiamo lasciare da parte la dialettica di apertura/chiusura come premessa di lavoro. Allo stesso modo, ci allontaniamo dal tipo di analisi quantitativa secondo la quale «una società è schiavista quando gli schiavi raggiungono un'alta percentuale della popolazione, superiore al 20%, e svolgono un ruolo importante nella produzione» (*apud* Garcia Mac Gaw).<sup>96</sup> Perché l'ideologia si insinua anche in queste crepe.

---

94 Questo è il nocciolo della problematica tematizzata da Hegel, per esempio. Tra l'altro, si tratta del modello (in tutte le sue varianti) messo in discussione fino alle ultime conseguenze, ma non per questo meno rimodellato dalla Postmodernità, di cui parleremo a tempo debito.

95 Forse il tentativo più significativo – perché contraddittorio – di tracciare una genealogia del soggetto libero è stato quello di Foucault: mentre astrae dalla sua storicità, si permette di criticare la falsità di tutto ciò che avrebbe potuto stravolgere, nel senso di velare, falsificare, fraintendere o reprimerne il valore originario. Si veda Foucault (*Op. Cit.*).

96 Carlos G. Garcia Mac Gaw (2006: 27) propone di «abbandonare il concetto di modo di produzione schiavista per la storia di Roma, sia nella repubblica che nell'impero (...)», sebbene ciò non implichi «ignorare la presenza degli schiavi, l'appropriazione di eccedenze nell'ambito dell'organizzazione di un certo tipo di istituzione, né la prova dello sfruttamento.» [[https://www.persee.fr/doc/girea\\_0000-0000\\_2013\\_act\\_34\\_1\\_1127](https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2013_act_34_1_1127)]



## 4

### Iscrizioni ideologiche del presente

*...it makes them  
look foolish t' themselves for  
being in step.  
Bob Dylan*

#### Think-tank per la «terza via»

Ho sempre pensato che «Advice for Geraldine on Her Miscellaneous Birthday» di Bob Dylan fosse una sorta di *copla* contro-culturale in stile Jorge Manrique per «uccidere il padre», o un «If» di Kypling, pieno di sarcasmo, che annuncia, nella cultura popolare degli anni '60 del secolo scorso, l'autenticità radicale dell'«io sono» postmoderno.

Nel feudalesimo, Jorge Manrique faceva appello alla nobiltà che ogni signore si porta dentro (nella sua anima, per disegno divino) e che è tenuto ad esprimere attraverso le sue azioni, nonostante il mondo non perda occasione per dileggiarla, e cita come esempio virtuoso suo padre (azione che di per sé, come è noto, è una forma di castrazione simbolica *post-mortem*). I versi di Dylan, invece, ci suggeriscono di esprimere la nostra autenticità interiore a fondo perduto, ovvero, riversandola in un mondo troppo cieco per vedere il nostro vero io. Il suo messaggio può essere riassunto così: anche tu, come me – dice a Geraldine –, dovresti crederti più libera e autentica di chiunque altro, e persino ridere di te stessa; lì, a quel culmine della libertà, ti aspetterò. Solo che oggi Geraldine avrebbe detto a Dylan di risparmiarsi quel «mansplaining».

«If» di Kypling, scritto circa settant'anni prima della canzone di Dylan, è invece un semplice canto alla costruzione del carattere del cittadino dell'Impero Britannico, un invito a preservare la visione della sua verità interiore libera (in senso kantiano) per compiere con essa il dovere pubblico di essere, ovvero il dovere di ogni individuo moralmente sano di dare il massimo nella vita (ma senza deliri di grandezza) e di preservare l'integrità nelle avversità (*id est*, di fronte alle vicissitudini del libero mercato e della politica reale/letterale in cui l'individuo deve agire, senza però mai riflettersi in esse come in uno specchio).

Vale a dire che in Kypling la conquista dello spazio pubblico è sinonimo di integrità morale del soggetto, mentre in Dylan la conquista dello spazio privato deve avvenire ai margini della moralità pubblica. Cosa che, come abbiamo detto, per Geraldine presuppone una doppia conquista: il fatto è che lei, come soggetto libero ma femminile (che, tradotto in psicoanalisi significa «soggetto *non-tutto*»), non vuole che le concedano o le spieghino la libertà, ma vuole (deve) conquistarsela.

E qui voglio sottolineare qualcosa su questo binomio: sfruttamento/spiegazione, in quanto sono convinto che in questo caso la sfumatura *influisce* sulla lotta femminista (di ieri e di oggi) all'interno dell'ideologia dominante. Tale lotta, non dimentichiamolo, va in crescendo e si infiltra nella lotta di classe e nella «guerra dei sessi» (e di genere!). Ciò avviene perché tali lotte partono inevitabilmente dalle premesse di base che cementano questa ideologia; in pratica, partono dall'«inconscio ideologico» dei rapporti sociali in cui essere uomo o essere donna richiede una riproduzione di un senso o di un altro.

Ad esempio, in *The Creation of Patriarchy*, di Gerda Lerner (1986), uno dei testi che gettano le basi della «saggistica sulla questione femminile», vediamo come, nelle prime pagine, la forza argomentativa si sposti, a livello concettuale, dalla lotta storica (la specifica problematica sociale), alla legittimazione discorsiva congiunturale (la problematica

discorsiva astratta). Prima, con un'iniezione di umanesimo: almeno la «metà dell'umanità» (nel senso del «secondo/altro sesso») e della sua storia è stata fatta dalle donne. Come vedremo nel seguente frammento, Lerner comincia a parlare dell'appartenenza a questa realtà condivisa (indipendentemente dalla storia della subordinazione che, naturalmente, il saggio tratta) tra uomini e donne<sup>97</sup>. Fin qui, la lotta. Lo spostamento si verifica quando si sussume lo sfruttamento sotto l'idea di *civiltà*, cosa che porta alla legittimazione storica della storia; ovvero, si verifica nel momento stesso in cui si passa a parlare di «memoria collettiva», «tradizione culturale», «connessione intergenerazionale» o del passato con il futuro, e della conservazione di tutto ciò nell'arte, nella cultura, ecc. In pratica, quando il discorso smette di parlare dei modi di sfruttamento (che possono essere riprodotti solo attraverso la lotta interna/inconscia dei rapporti sociali) e si abbandona nelle braccia del concetto di evoluzione. Dice Lerner (1986):

Since women are half and sometimes more than half of humankind, they always have shared the world and its work equally with men. Women are and have been central, not marginal, to the making of society and to the building of civilization. Women have also shared with men in preserving collective memory, which shapes the past into cultural tradition, provides the link between generations, and connects past and future. This oral tradition was kept alive in poem and myth, which both men and women created and preserved in folklore, art, and ritual. (pag. 4)

---

97 Nonostante il fatto che, contrariamente all'opinione generale, il patriarcato sia un'invenzione avente come proposito originario la protezione della donna. Lo sviluppo di questa idea, debito riconosciuto a Lerner, può essere visto in Graeber (2011: 177-183).

È in questa idea di conservazione del soggetto libero che situiamo l'«umanesimo» come principale risorsa dell'ideologia dominante. Ma così intendiamo tutta la nostra storia; ne deriva che la lotta teorica sia una forma di autodistruzione discorsiva. E per questo bisogna sempre cercare di sapere cosa sa il nemico: leggere l'ideologia dominante significa leggere sé stessi. È un lavoro in cui il discorso dominante non ci abbandona mai.

E così, mossi da una sorta di fede nella nostra autenticità, come quella di Dylan, a prova di proiettile (o di letture kantiane), ci siamo comprati una di quelle riviste (in versione cartacea) il cui contenuto da riferimento a tutto ciò che dovremmo dimenticare durante una sessione di meditazione<sup>98</sup>, ma che, per ragioni che ora cercheremo di spiegare, sentiamo piuttosto il desiderio di leggere nei tempi (morti? Proprio per niente!) di attesa in aeroporto. Nello specifico, la rivista *The Economist*. Da dove nasce questo nostro spontaneo interesse per i mercati azionari, le analisi di politica internazionale o – per l'ennesima volta – la cucina toscana? Non è un impulso dettato dalla noia; e non si tratta neanche di una concezione di classe (o posizione di classe) che viene qui in nostro soccorso; ovvero, parlare di istruzione o livello culturale non esaurisce la questione. Forse c'è qualcos'altro sotto, prima ancora della coscienza di classe, prima ancora della nostra deformazione professionale, che cerca sintomi discorsivi in tutti i testi, tra i quali sarebbe un errore definire questo tipo di riviste come più o meno «ideologiche» (sarebbe la cosa più facile). No, non si tratta di questo.

Allora, di che si tratta?

Forse si può dire che negli aeroporti il «mondo reale» sembra spogliarsi e mostrare le «budella». Piuttosto, succede qualcosa simile a

---

98 C'è chi ha detto che questa dovrebbe essere più una conseguenza di uno stile di vita «sano» che un atto di volontà o uno sforzo purificatore della propria «mente». E ci sembra vero.

questo: quando entriamo in un terminal per una partenza, è il nostro biglietto (fisico o digitale) ad avere il potere di farci passare attraverso una sorta di nuova «fase dello specchio», in cui la propria interpellazione come soggetto libero (in questi casi uno si sente sempre, in fondo, *primus inter pares*), si attutisce di fronte all'immagine transitoria della persona giuridica che tutti siamo quando passiamo, davanti agli altri, attraverso lo scanner, ma anche attraverso i *duty free*, i servizi igienici o gli atroci posti di ristorazione. Tutto ci rimanda a una specie di inferno nel quale sono proprio le cose che diamo per scontate ad essere clamorosamente assenti, come, ad esempio, un equo prezzo di mercato. Ma il nostro particolare interesse aeroportuale per una rivista come *The Economist* potrebbe allora essere dovuto a quel sottile piacere suscitato dallo sperimentare quell'accento giuridico che l'ingresso nel terminal colloca sul nostro «io sono» (che non ha cessato affatto di sentirsi un «io (sono) libero», cioè, colui che ha deciso di o ha dovuto comprare il biglietto aereo, colui che ha fatto la valigia, colui che ha fatto colazione e ha lasciato il veicolo in un parcheggio sorvegliato, fino ad attraversare la porta del terminal). È lì che inizia il viavai di corpi liberi ma identificati, così come identificati sono anche i loro effetti personali, dove quell'istanza giuridica dell'interpellazione emerge in superficie in un modo che va oltre il formale. In altre parole, non è che siamo nati ieri: ogni giorno siamo consumatori come tanti altri, ma c'è qualcosa nell'atmosfera inquisitiva dell'aeroporto, reiterata dall'elemento del biglietto e dal rigoroso controllo delle persone che saliranno a bordo di aeromobili con una determinata capienza (secondo una modalità differente da quello che avviene sul treno, o in autobus, dove tutto è più spontaneo, dove talora bisogna viaggiare in piedi o anche da soli), che, dopo un lungo rituale di controlli e avvertimenti, decollerà e riporterà il soggetto libero al sublime spazio e al tempo di volo durante il quale ci limiteremo a reagire con un sorriso di fronte all'esoso prezzo di un caf-

fè fumante. Ma non è forse il contrasto o il riflesso di questa alienazione forzata giuridica/di frontiera del comportamento da *passaggero* a farci percepire la forma stessa dell'importanza del soggettivo/interiore che si ripiega in determinati gesti come quello della *lettura*<sup>99</sup>? Due pratiche che si uniscono per emanare *merito* all'interno della normalità: essere un passeggero che nell'attesa legge *The Economist*.

Per un certo periodo, quello dell'obbligo delle mascherine sanitarie, questo succedeva anche per strada. Ideologicamente parlando, e dal nostro punto di vista, è stato un momento singolare se ci riferiamo all'aspetto più banale (ovvero, senza addentrarci nella questione scientifica): vedere, soprattutto nelle città, il cittadino di classe media e il povero indossare regolarmente la mascherina (o portarla sul mento, nuova o logora, ai nostri fini è indifferente) ha significato, in quei mesi (assurdi), l'obbligo di indossare una cosa che ci ricordava la nostra appartenenza alla società. E non era ovvio per niente, bensì eccezionale! Immaginiamo per un momento di essere costretti a indossare un distintivo che indichi quando con la nostra attività stiamo sfruttando gli altri, oppure che siamo noi a essere sfruttati (o entrambe le cose allo stesso tempo), e che ci siano alcune persone che si rifiutano di indossarlo perché non credono allo sfruttamento, convinte invece che esista una prosperità generalizzata portata dall'autentico libero mercato in qualsiasi società, e ancora immaginiamo e non credono neanche che l'attività discorsiva, compresa quella dell'arte, sia, nella congiuntura storica in cui ci troviamo, un prodotto ideologico che, in ultima analisi, allude inconsciamente ai problemi che questa stessa libertà di sfruttamento comporta. Impazziremmo, perché quel distintivo alluderebbe al vuoto di senso del nostro «io».

---

99 Cfr. Zizek 2008: 3-18. In effetti, l'inconscio è dialettico in quanto il senso è sempre estratto da una negazione, o da un'assenza: la libertà nella forma della stessa cosa che ce la toglie; o ciò a cui è necessario vendersi: nel nostro caso, il capitale, che ci vuole tutti in massa/soggettivamente liberi di poterci vendere liberamente.



Ma per fortuna, abbiamo *The Economist* nelle nostre mani, dove *quello che sta realmente accadendo* si narra con un po' più di eleganza e chiarezza: i suoi articoli (anonimi) interpellano il lettore dandogli l'impressione, mentre pronuncia internamente il discorso, di stare ad ascoltare la propria intelligenza. Il pubblico di questi «articoli» informativi deve sentirsi *insider*. Per questo le sue analisi sono molto più concrete (sia a livello espressivo che tematico) rispetto ai quotidiani del mattino. Di conseguenza la nostra analisi si chiede se in questa voce protesica si riscontrino i sintomi di un sapere che arriva a scorgere le proprie contraddizioni, oppure se si tratta di un dominio discorsivo superficiale che semplicemente inquadra i fatti in modo tendenzioso (il tanto discusso «framing»). Cioè, ci chiediamo se possa esistere una rivista che presenti l'economia per quello che è: un insieme di problemi che si cerca di *controllare* attraverso l'analisi (cruda o cotta) della realtà; se possa esistere una pubblicazione sul mondo economico (nel senso più ampio della parola, in cui si parli del prezzo del *pastrami* in origine o del conflitto in Messico tra editori scolastici e famiglie, non ancora convinte della postmodernità e che sono quindi arrivate alla decisione di bruciare i nuovi libri di testo<sup>100</sup>) rivolta a coloro che vogliono controllare (effettivamente) e non solo dominare (virtualmente) quelle conoscenze. È il paradosso dei «*think-tank*» (termine, tra l'altro, che appare praticamente ogni due pagine sulla rivista in questione), ovvero di quelle specie di accademie platoniche della globalizzazione, che offrono consulenza alle grandi aziende essendo esse stesse aziende: un paradosso che consiste nel raccogliere tutte le conoscenze utili per agire su una realtà che, in pratica, dipende dalla legittimazione di ciò che ne costituisce l'oggetto di conoscenza. In queste fattorie di pensiero utile i fatti sono concepiti come la manifestazione di una realtà che deve essere interpretata, minata e ripensata, ma mai per arrivare al fatto che ne determina l'esistenza:

---

100 «A textbook Row», in *The Economist*, 31 settembre-6 ottobre 2023, pag. 42

le logiche che conducono alle loro legittime pratiche private/pubbliche (qualcosa che può essere fatto risalire alle accademie o «società di amici del paese», nel senso di seguire la tradizione, la logica, del «segreto burocratico», studiato da JCR in *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990: 29-52), processo che oggi sta anche cominciando ad essere mediato dalla cosiddetta «intelligenza artificiale»). I *think-tanks* emanano le loro conoscenze dalla postmodernità discorsiva (la correttezza politica della giustizia sociale o la trascendenza dell'identità individuale o culturale), andando a braccetto, nel frattempo, con il più crudo empirismo dei dati, grezzi o statistici, limando, necessariamente, la ruvidità del capitale o persino sacrificandone la presunta obiettività sull'altare della pubblicità.

Per noi, l'autentica «verità» da cui sono scaturiti i *think-tank* è stata la necessità di risolvere ciò che veniva presentato come un'opzione ma non era altro che una dura realtà sempre più forte e selvaggia, la cosiddetta «terza via»: come seppellire umanamente il marxismo, di fronte all'inesorabile vendita di vite umane. E dico marxismo e non comunismo perché non voglio parlare a vuoto di qualcosa che ancora non si sa cosa sia o in cosa consista: la libertà di fare tutto tranne sfruttare<sup>101</sup>. Il funerale che si celebra è quindi quello del marxismo, che è proprio la dottrina che ci ricorda che la terza via è semplicemente la terza modernità, quella dei vari Foucault, Derrida e Judith Butler. Per il momento è ancora la nostra.

## **Iscrizione ideologica dell'IA**

*ChatGPT* è un «modello di linguaggio» il cui «pensiero» è meramente referenziale, ovvero, privo del bisogno sociale di legittimazione discorsiva. Ciò esclude la possibilità che tale pensiero includa un crite-

---

101 Rodríguez (2013b)

rio di cui invece disponiamo noi esseri umani, in grado e senso molto diversi (come abbiamo detto, orbitanti attorno alla nozione di soggetto libero): è privo di «coscienza idiomática»<sup>102</sup>. Ma ciò non significa che non vi sia, nel suo processo puramente computazionale, una tendenza ideologica. Questa, tuttavia, è il prodotto della programmazione e non della necessità ideologica/libidinale, ovvero di ciò che negli esseri umani provoca la spontanea emanazione dell'ideologia necessaria. Qui, a nostro parere, risiede la chiave differenziale di cui molti (quasi tutti i critici della disumanizzazione del discorso) non tengono conto quando esaminano l'impatto di questi modelli generatori di linguaggio. A questo punto, noi abbiamo intenzione di occuparci delle basi ideologiche del suo discorso, per osservare come la macchina non ha altra scelta che adattarsi alla norma emessa a partire dal discorso umano.

Vediamo:

*ChatGPT* genera un discorso coeso, coerente e appropriato; nonché – cosa molto importante – storicamente legittimo, nella misura in cui conserva o contiene il senso legittimo attraverso un adeguato riferimento a concetti su cui esiste *consenso*. Tutte cose che la macchina conosce solo a livello statistico, ovviamente. Per la semplice ragione che si è formata intorno a un modello di *coerenza* e *coesione* informato da un massiccio corpus in cui predominano, sintagmaticamente, le nozioni storiche che la nostra società ha prodotto secondo le esigenze di ciascuna congiuntura (le nostre tre modernità). Saranno queste che traccereмо in una serie di interazioni con *ChatGPT* (si veda nell'Allegato). Ma prima vediamo come questa ingegno si auto-definisce:

Sono un modello linguistico sviluppato da OpenAI chiamato GPT-3.5, progettato per elaborare e generare testo in risposta a istruzioni o domande. Il mio obiettivo principale

---

102 Aparicio (2023, op. cit.)

è assistere gli utenti fornendo informazioni, suggerimenti e risposte basate sulla conoscenza e sui modelli linguistici presenti nei dati con cui sono stato addestrato. Sebbene spesso venga descritto come «intelligenza artificiale», è importante sottolineare che non ho coscienza né capacità di pensiero indipendente. Funziono elaborando testo e generando risposte basate sui modelli e sui dati che ho assorbito durante il mio addestramento. Il mio design si basa su una massiccia rete neurale di trasformazione dell'attenzione, che mi consente di analizzare e comprendere il contesto di una conversazione o di una richiesta per generare risposte pertinenti. Sono stato addestrato su una vasta gamma di argomenti e fonti di informazione disponibili pubblicamente fino a settembre 2021.

In sintesi, sono un modello linguistico avanzato sviluppato per aiutare e fornire informazioni agli utenti attraverso la generazione di testo basata sui dati precedenti.<sup>103</sup>

Autodescrizione molto «sincera».

Ma è un pensiero risolto preventivamente nel corpus, cioè, in e da un'istanza, diciamo, congelata nel tempo storico (il database) e, solo in seguito, auto-dettato. Noi esseri umani, d'altra parte, sviluppiamo un pensiero problematico perché in questo consiste la nostra produzione discorsiva o dialettica: diciamo che abbiamo sempre qualcosa da risolvere a livello inconscio (quello del nostro «io»), ma lo facciamo, meglio o peggio, solo a livello sociale (quello del nostro «io sono»); il che

---

103 Ci interessa mantenere l'«auto-report» di questa prima versione pubblica. Naturalmente, il computing quantistico diventerà sempre più simile a noi; tuttavia, ci avventuriamo a diagnosticare che tale somiglianza sarà differente fino all'infinitesimale in quanto non avrà mai accesso alla matrice ideologica spontanea se non attraverso i limiti della replicabilità e mai dalla storicità dell'essere umano (ecco il nostro punto di incontro a livello teorico con Heidegger e la sua riflessione sulla tecnica, nonché con la sua posizione contro l'umanesimo).

presuppone che interpretiamo la contraddizione storicamente e non statisticamente (a parte il fatto che, come specie, le variabili statistiche non sono il nostro forte). Lo scopo ultimo del nostro discorso non è il trattamento delle informazioni, ma la produzione di un significato legittimo (cioè il contenuto effettivo dei nostri enunciati), al fine di iscriverci nella nostra congiuntura sociale; ogni giorno, ogni volta che diciamo (implicitamente o esplicitamente) «io sono». Il nostro modo di produzione/sfruttamento richiede la produzione dell'«io sono libero», e richiede che questo, come premessa, resti al di fuori di ogni sospetto. Senza la produzione di questo senso storico dell'«io sono» non c'è vita sociale possibile nel capitalismo.

Il punto è che *ChatGPT* non sospetta nulla, né sente alcun tipo di «malessere culturale»: dispone, è vero, di un modello discorsivo creato dai suoi programmatori e alimentato da un corpus generato da quel bisogno sociale/vitale che chiamiamo discorsivo, ma ha bisogno del nostro *input* per rinnovarsi nella sua apparenza di «intelligenza». Questo avviene semplicemente perché elabora il discorso delle vite che abbiamo costruito. In effetti, come macchina non ha vita sociale, e quindi neanche il suo discorso lo è, ma perché in esso *non vi è repressione spontanea, bensì limiti referenziali automatici, circuiti di probabilità referenziale*. Il giorno in cui *ChatGPT* avrà una vita sociale (cosa che sembra impossibile in termini ideologici/libidinali), sarà interessante vedere quali sono le nozioni che l'intelligenza – allora sì – artificiale riproduce e legittima.

Al momento, a parlarci è un'eco della nostra produzione discorsiva.

Pertanto, possiamo dire che l'IA è intrinsecamente dittatoriale: i suoi algoritmi hanno un potere infinitamente superiore rispetto a quello della sua condizione ideologica quantitativa. Ma, in pratica, questa intelligenza è satura di ideologia presa in prestito: quell'ideologia che è una conseguenza dell'*input* nozionale gestito dal sistema. Del resto,

i dittatori hanno ideologia, sì, ma ce l'hanno in senso produttivo (inconscio/libidinale), che inoltre condividono – segretamente – con la dissidenza; e l'ideologia dominante stabilisce i presupposti che, solo più tardi, si biforcano e si moltiplicano in un'intera costellazione di dialettiche o problematiche discorsive astratte, da cui – è vero – possono scaturire gli estremismi in guerra e in pace.

Il fatto è che *ChatGPT*, per il momento, si trova in quel *presunto [spazio] vuoto di obiettività* perché siamo noi ad averlo collocato lì.

Non produce un'ideologia propria, perché l'inconscio ideologico, di cui è privo, appartiene al presente; in quanto tale, avverte la necessità di attribuirsi una forma proprio perché ce l'ha già e non lo soddisfa; per cui si deforma, anche, per assumere le contraddizioni che gli sono imposte dalla sua stessa logica, quella del sistema in corso. Le informazioni, di cui invece dispone *ChatGPT*, sono lineari e combinatorie: nel senso che la loro alta o bassa entropia è tutto ciò che può arrivare a ricostruire: più potente è il «modello», meglio ricostruisce la complessità in una direzione o nell'altra; ma ciò che l'IA non può fare è scartare o reprimere ciò che non la configura sin dall'inizio come problema reale, ma virtuale: il problema della legittimazione ideologica. L'inconscio ideologico, da parte sua (la nostra), forma i propri sensi sulla base dello scarto ideologico e della repressione libidinale del vero e proprio problema, vivo, della storia: i rapporti sociali e il loro modo di produzione.

Ora, l'IA funziona (all'interno della propria sfera programmata e quindi semplicemente referenziale, tassonomica e statisticamente fraseologica) sotto una serie di premesse soggettive e oggettive che si iscrivono pienamente nella norma ideologica dei suoi autentici programmatori: i rapporti sociali del mondo globalizzato degli ultimi dieci o venti anni; e ora non mi riferisco agli ingegneri informatici e a tutto il personale coinvolto in questa meraviglia della tecnologia computazionale, ma ai rapporti sociali e al loro inconscio ideologico: da Silicon Valley

al distretto di Zaidin o Melbourne, il discorso della nostra congiuntura storica impone la norma ideologica di base all'IA; e tale norma rimane (anche nella postmodernità) la nozione di »soggetto libero«.

## **L'IA e il suo «orizzonte fenomenologico»**

Ma c'è qualcosa di inquietante, ed è che la nozione di soggetto ha molti nomi, e *ChatGPT* li conosce tutti. La conoscenza di questo linguaggio implica che l'intelligenza artificiale di oggi opera entro i margini nozionali del nostro «orizzonte fenomenologico»; cioè, quello in cui tutto conta perché suscettibile di isolamento immanente (con categorie che riflettono gli atti mentali attraverso i quali gli esseri umani spiegano la realizzazione della conoscenza «in sé»), più che per la sua conoscenza effettiva. Per questo motivo, *ChatGPT*, quando viene interrogato su cose come soggettività, oggettività, linguaggio, società, arte, letteratura, conoscenza, istruzione, vita... risponderà sempre, per impostazione predefinita, con un discorso che le considererà tutte, senza eccezione, una serie di fenomeni in sé stessi, in quanto suscettibili di essere osservati nei loro diversi lati o aspetti (che si tratti di oggetti, realtà fisiche, sociali, estetiche, economiche, eccetera) che, a loro volta, possono essere pensati nei loro lati, aspetti, angolazioni, eccetera. Nulla a che fare con l'esperienza (artificiale) vissuta (artificialmente) dall'IA (?).

Il nostro esperimento (vedi allegati) in proposito è meramente dialettico: intende verificare come questa nozione fenomenologica sulle nostre pratiche sociali sia quella che finisce per dominare nelle risposte di *ChatGPT*. Anche quando gli viene chiesto e richiesto in merito alla determinazione di questo significato storico nelle sue «produzioni», riesce a riferirsi solo a ciò che l'ideologia dominante accetta come «pregiudizio ideologico», «interesse economico», «individualismo»,

«status quo» e via dicendo. Si tratta di tutte nozioni ampiamente accettate nella misura in cui spostano la storicità verso l'idea kantiana, secondo la quale, l'«imperativo categorico» non sarebbe interessato o ideologico, ma puramente razionale di per sé. A tale proposito (si veda l'Allegato), sono state tenute due «conversazioni» con la macchina su questioni in cui i presupposti di quell'«orizzonte positivista» e di quel linguaggio pubblico (in senso kantiano) appaiono come un sintomo del fatto che il corpus che alimenta *ChatGPT* reca l'impronta del nostro inconscio ideologico. In una delle conversazioni, gli è stata chiesta anche una serie di definizioni che, se continuano a essere generate, potrebbero arrivare a creare un ampio glossario in cui analizzare quegli stessi presupposti che informano il corpus di alimentazione della macchina: quel brodo di nozioni ideologiche che *ChatGPT* trova già anticipatamente prodotte o – e non ci piace molto la parola per la sua aria strutturalista, ma le parole, usate da sempre, sono così –, articolate. Se è vero che i termini definiti nella nostra interazione con l'IA sono concetti chiave nella Didattica della lingua, scopriamo che lo sono anche nel discorso della modernità in generale.

Un primo approccio a questo tipo di analisi potrebbe consistere nell'identificazione dei seguenti tre presupposti dominanti che il discorso generato da *ChatGPT* articola computazionalmente (cioè, riproducendo una dialettica umanamente prestabilita):

- (1) la soggettività libera come caratteristica essenziale del pensiero e dell'individuazione creativa: lettura e scrittura riflessiva;
- (2) l'obiettività autonoma come caratteristica della conoscenza (presumibilmente non ideologica) su fenomeni, tecniche o mezzi di comunicazione, eccetera;
- (3) il sociale come l'accoglienza collettiva (contestualizzata) dell'avanzamento o dell'evoluzione della Natura Umana libera (trans-storica) e della sua esperienza.



Alla luce delle argomentazioni che abbiamo appena esposto sull'ideologia elaborata dall'IA, ci sembra particolarmente necessario sviluppare una ricerca il più approfondita possibile che renda conto della dinamica del funzionamento della «matrice ideologica» che opera oggi nell'IA. Per ragioni di tempo e di spazio, in questo lavoro siamo stati in grado di indicare solo una piccola selezione di esempi (si veda l'Allegato) dei tipi di nozioni più rappresentative del discorso generato da *ChatGPT*, ma che possono ben illustrare, come primo passo, l'indubbio interesse dell'argomento e l'opportunità di approfondirne l'esame in modo rigoroso e approfondito.

Come abbiamo sostenuto, il trattamento critico di questi esempi di discorso artificialmente dialogico va fatto sulla base della premessa che non si tratta di una dialettica viva, bensì elaborata. Troviamo egualmente interessante compiere una classificazione aggiornata delle definizioni di questi concetti chiave che l'IA può generare a seconda del progresso che il discorso reale/sociale sta compiendo nel mentre. Una seconda fase della ricerca richiederebbe l'analisi della «tracciabilità» di queste nozioni in testi meno orientati a generare definizioni esplicite; si tratta infatti di poter ricostruire il percorso dell'IA attraverso la testualità di ciascuna congiuntura storica, la quale ricaverà dalla produzione umana nuovi sensi con i quali andrà a coprire vecchie nozioni, a condizione che sia costretta a parlare storiograficamente.

In definitiva, il fatto che l'intelligenza artificiale denoti la nostra matrice ideologica significa che, in quanto tale intelligenza, non solo ha la capacità di comporre frasi di senso compiuto, ma può anche imporre loro (anche se, come abbiamo affermato, le vengono dati) i nostri stessi limiti ideologici, pur non avendoli generati essa stessa. La tracciabilità delle nozioni centrali che verificano questo processo è l'oggetto della nostra attuale attività di ricerca universitaria, che intendiamo mostrare in lavori posteriori. A tal fine, riteniamo essenziale affidarci ad un cor-

pus sufficientemente ampio ed eterogeneo (composto da numerose interazioni su argomenti diversi come la poesia, l'enologia, la fisica quantistica, gli scacchi o l'anarco-sindacalismo), affrontato entro un quadro più generale relativo alle strategie di evasione ideologica del discorso dell'intelligenza artificiale e, pertanto, del nostro stesso discorso.

Non per niente queste menti artificiali cammineranno «in mezzo a noi» nel nostro immediato futuro, ma «non sapranno riflettere su Kant»<sup>104</sup>. È vero, ma non perché «Kant» sia un limite umano di pensiero inaccessibile all'IA, bensì perché «Kant»<sup>104</sup>, in realtà, è la metonimia della nostra storicità pratica tematizzata nelle varie critiche. È questa pratica che bisogna vivere per arrivare a Kant e commentarlo al calore di un presente attivo. Sono i rapporti sociali spontanei di sfruttamento (e al loro interno «l'umano» come espressione dell'intersoggettività e del suo sdoppiamento nell'obiettività) a tradursi nell'antitesi degli «0» e degli «1» del microchip.

---

104 Intervista a Víctor Gómez Pin, El País 17 ottobre 2023

### **III**

## **IL PROPRIO DISCORSO**



## Per parlare dei nostri libri

La scrittura non precede né succede all'inconscio ideologico, bensì lo materializza in un determinato prodotto testuale. Ma possiamo conoscere solo quello che abbiamo fatto, e questo non è il «testo in sé», bensì il testo e il suo valore pratico (sociale) e quindi ideologico. Questo è ciò che uno «fa» quando (si i)scrive: dicendo «io sono» con un determinato valore testuale. Con una sfumatura: il verbo *fare*, cioè, la somma dei concetti di *agentività* e *prodotto* è relativa a un *processo* che dà come risultato un tipo di *agente*. Pertanto, tale valore sociale risiede nella forma che chiamiamo scrittura; è questo, in ultima analisi, il suo valore «testuale», quello che JCR chiama il suo «spessore» o la sua «materialità». E, se prendiamo sul serio la storicità radicale di *quel* valore (come Marx segnalava nel caso di Aristotele, che si imbatte nel valore della *commensurabilità* nella pratica del lavoro schiavista, e non sa «andare avanti»), concluderemo che il processo di scrittura è oggi qualcosa di molto diverso da quello che era prima di Petrarca o dello spagnolo Garcilaso. Cioè, prima che la nostra storia inventasse la letteratura vera e propria. E, lo sappiamo (anche se il silenzio perdura): «*La letteratura non è sempre esistita*» (Rodríguez 1990, pag. 5).

## **Il mio subconscio ideologico: il debito letterario o l'«arte verbale» come oggetto di fede nel desiderio del soggetto (libero)**

A diciotto anni, ero sicuro della mia vocazione letteraria: volevo *essere scrittore*. È strano sperimentare quel primo desiderio senza, allo stesso tempo, avere fede nella trascendenza *secolare* della letteratura (e dell'arte in generale). Una fede nell'«arte verbale» che, in me, non era solo cieca ma anche spontanea.

Ora, se la cecità non è totale, ci si rende conto che questo sforzo nasceva da una divisione che non era né interna né esterna, ma pratica. Una divisione, in ogni caso, evidente nel processo di scrittura stesso. E, per scrivere, bisogna leggere e bisogna vivere; cioè, vivere la vita che dà la lettura e leggere la lettura che dà la vita. D'ora in poi, cercheremo di studiare l'obiettività materiale e storica di questo gioco di parole.

Ma tenete presente che parlo di *desiderio* e di *fede* sapendo che sono parole che oggi (a partire da Nietzsche, almeno) sono state rivestite da tanta negatività che solo il loro aspetto intensivo ha una vera rilevanza oggettiva. Cioè, da un lato, sono solo i discorsi di psicologia, sociologia, neuroscienze e persino fisica quantistica a essere autorizzati a parlare di entrambe le nozioni come «epifenomeni»; il loro uso estensivo (particolare), invece, è sempre sospetto (ad esempio, «desiderio» e «fede» negli enunciati della politica attuale) e, nel migliore dei casi, il loro significato è ironico.

Un'altra cosa è che attraverso la letteratura passino gli spettri dei linguaggi oggettivi, e che il desiderio e la fede che appaiono in questa letteratura sono diventati oggetti speculari. Ma sia il senso intensivo che quello estensivo alludono sempre allo stesso modo immaginario, vale a dire: il modo del soggetto empirico. Questo oggi è l'eroe dai mille volti.

Ma, anche se la storia complica ciò che *si dice* sul soggetto, possiamo sempre osservare cosa significano in pratica tutte queste allegorie

spontanee, ovvero, cosa *si fa* del soggetto. Cioè, la storia complica i mezzi: i discorsi, i dispositivi, le tecniche e via dicendo. Nel caso dei discorsi, lo fa attraverso un'enorme varietà, disparità, divergenza, contraddizione, differenza, eccetera, dei testi (specializzati o meno); vale a dire, con la complessità che troviamo nella smisurata terminologia, nella sovrabbondanza di «argomenti» su ciascuna delle nozioni emanate dalla matrice ideologica delle formazioni sociali moderne a partire dalla dialettica soggetto/oggetto. E nella loro contraddizione dobbiamo guardare se vogliamo intendere la realtà materiale dell'«apparenza» e dell'«evoluzione» dei generi discorsivi che trattano il desiderio e la fede secondo questa stessa norma ideologica intersoggettiva che li sussume nella loro «epistemologia»<sup>105</sup>. E così via.

La nostra posizione qui è, tuttavia, la constatazione che ciò avviene così perché la storia si riserva l'unicità per i fini, poiché questi sono «sperimentati» dai membri di una comunità attraverso le loro pratiche.

I mezzi sono la parte razionale; i fini, l'inconscio. Il discorso è il mezzo con cui l'ideologia si materializza nel testo (linguistico, e qui includo anche la «pragmatica»), ma il suo significato (il suo fine) è storico: i rapporti sociali intersoggettivi.

Il senso storico è quindi perfettamente identificabile nei suoi sintomi testuali. Se consideriamo il numero di artisti in potenza che si sono sentiti così contemporaneamente a me in quei giorni e lo sommiamo alle persone che, senza essere artisti in potenza, intendevano così il fenomeno dell'arte, il risultato è la stragrande maggioranza. E Hume (2008) dice che ciò che accade a un gran numero di individui ha *cause* «certe e conosciute» (pag. 57).

Dunque, in questo libro abbiamo cercato di sollevare la questione che le cause del desiderio e della fede nell'arte, ma anche degli altri discorsi come la politica, la morale, la legge o la scienza, sono le idee

---

105 Si veda Smithies (2019)

che inconsciamente (spontaneamente, ma non casualmente) emergono sulla base di un tipo specifico di rapporti sociali e delle *loro* pratiche. Idee che sono, in ogni momento, forse, contestate o puntualizzate, ma che hanno la loro causa nel denominatore comune che dà senso a tutte loro: il rapporto sociale e la sua matrice ideologica.

Cioè, si tratta di comprendere che le idee si generano al calore della pratica sociale di ciascun momento; questa è la loro spontaneità. Ciò che accade è che, allo stesso tempo, gli individui, che le concepiscono socialmente, le tematizzano (ovvero, danno loro una concretezza testuale) all'interno dei generi stabiliti nella loro cultura; ma queste tematizzazioni ritornano sotto forma di discorso stabilito, cioè come nuovo (o, piuttosto, rinnovato) inconscio ideologico. Così, specialmente in tempi di marcata transizione ideologica, si può dire, in una certa misura, che *i generi non si reinventano, ma diventano qualcosa di radicalmente nuovo*, ma sempre seguendo una certa logica che si trova, sin dall'inizio, negli stessi rapporti sociali che, a loro volta, diventano qualcos'altro. Poiché ciò avviene per tutti i discorsi di una data congiuntura storica, i risultati possono essere fortemente contraddittori (si pensi, ad esempio, ai casi del realismo e del surrealismo, della poesia pura e di quella impegnata, del comportamentismo e del mentalismo, del liberalismo e del socialismo, eccetera).

A venticinque anni ho cominciato a capirlo, e sono diventato agnostico in termini di estetica.

Cosa mi era successo? Ho solo due modi di spiegarmelo:

a) Iscrivendomi nell'ideologia dominante che ci configura *in anticipo*, i motivi si moltiplicano e il discorso fila come *un pesce nell'acqua*; è vero che, a seconda della specie e della categoria di argomenti, sarò situato più o meno in alto nella catena alimentare in cui una critica ne mangia un'altra; è vero che, non invano, il concetto di *evoluzione* qui è fondamentale.



Pertanto:

1. Alludendo alla «mia circostanza personale»: un carattere dispersivo ma testardo. A quei tempi non mi degnavo di partecipare a laboratori o di svolgere «esercizi di stile» secondo l'esempio di Raymond Queneau, ma mi bastava la mia assimilazione della «tecnica letteraria» a partire dalla lettura di Saramago, Faulkner, Hemingway, Cela o Torrente Ballester, Juan Rulfo o Cortazar e tanti altri e devo una menzione speciale a Fernando Lazaro Carreter, nei cui «dardi» ho sviluppato una «consapevolezza linguistica» critica che mi condurrà poi alla critica delle idee (nel senso che acquisisce in questo libro); e, naturalmente, al fattore «ambiente» (il sempre menzionato «contesto») che, in questo caso, mi sarebbe stato sfavorevole, non avendo un rapporto diretto con una guida per le questioni estetiche o – altrettanto importante – perché non avevo un «gruppo letterario» su cui fare affidamento. Ero dunque in una situazione che mi poteva portare a soffocarmi con la mia stessa «voce»: correvo il pericolo che le mie stesse letture (pur essendo la cosa più importante per lo sviluppo di una «voce propria») mi portassero a vicoli ciechi o territori troppo vasti per coprirli da solo e con idee poco pratiche sul *cosa fare*.

Che l'intuizione fosse buona lo penso ancora oggi; ma, anche se abbondavo di «influssi» e di «ansia di imitazione», mi mancava una direzione sul territorio, e qui per «direzione» intendo «trasformazione della conoscenza in contenuto» con il quale muovermi su quel territorio. Così, seguendo Bereiter e Scardamalia (1987), dirò che io, a quel tempo, mi limitavo – per mia disgrazia letteraria – a “raccontare” (“ricordando” e “rappresentando”, senza un opportuno processo di analisi) quella “conoscenza”, senza trasformarla del tutto.

2. E, visto che parliamo di conoscenza: Posso alludere all'«effetto» dell'università: la nozione di *influsso* (presumibilmente nocivo, in questo caso) della critica e delle teorie estetiche, che rovina la mia pratica creativa (spontanea). Nello specifico, la filologia e la teoria letteraria. Il sapere/conoscenza (oggettivo-teorico) rispetto al sapere/esperienza (soggettivo-pratico). Vale a dire, la vecchia dicotomia, ragione/sentimento, sdoppiata comunque in altre: ragione/intuizione, ragione/talento; oppure, con una maggiore distillazione ideologica: pensiero/linguaggio, linguaggio/idee, identità/differenza (derridiana), e via dicendo.

E, infine:

3. Alludere al fatto che una fraintesa «sperimentazione» con il linguaggio abbia, per forza, tutte le avvisaglie di fallimento, dove il discorso annega in un mare di «significati», non solo possibili ma vittime della mancanza di coesione (entropia) testuale a cui sono solitamente associati. Questo è ciò a cui la cosiddetta «svolta linguistica» in filosofia (e qui dobbiamo includere la psicoanalisi) ha fatto spesso riferimento parlando di «caduta nel linguaggio»; in effetti, un linguisticismo tragico, secondo il quale le dinamiche del pensiero non sono trasferibili al linguaggio verbale, la cui genesi collettiva (la «comunità di lingua») impedirebbe, per definizione, la possibilità di un «linguaggio privato», eccetera. La questione è molto più complessa e c'è chi ha collegato questa impraticabilità alla condizione ineffabile del pensiero stesso, ancorato a ciò che la scuola di «decostruzione» ha chiamato «differenza», un concetto con cui si intende bandire lo strutturalismo dalla mera significazione per opposizione.

L'«altro» modo di spiegarmi questa vocazione troncata dalle circostanze è in linea con il mio affiliazione alla teoria della «storicità radicale» dell'inconscio ideologico da cui stiamo già passando nella terza parte di questo libro. Quindi l'idea, a questo punto, si può spiegare molto brevemente:

b) En tal senso, voglio pensare che (anche spontaneamente) il mio rapporto con la letteratura sia stato influenzato da una sorta di genuina intuizione che ciò che cercavo non lo avrei mai trovato nella letteratura «in sé»; e che avevo iniziato a capire criticamente (seppure senza darmi questa spiegazione) che tutta quella saturazione di risposte alla stessa cosa implicava una premessa iscritta nella stessa domanda: cos'è la letteratura? E che non saperlo significava girare infinitamente a vuoto intorno a una questione sulla quale, in effetti, ogni «soggetto libero» proponeva la propria «visione». Cioè, come se il mio «inconscio» in una certa misura avesse cercato di rompere con quella ideologia, pur essendovi egualmente e preventivamente iscritto (nella problematica del soggetto trascendente, creatore, libero, eccetera); una rottura efficace che – non lo neghiamo – è ancora tutta da vedere.

Tutto ciò ha portato JCR (o viceversa, fa lo stesso) con noi che, ora sì, abbiamo potuto definire il problema a partire da un approccio di «rottura» con tale ideologia.

Del resto, oggi tutti cercano i loro quindici minuti di fama come «autori»; la lotta per il «capitale culturale» (Bourdieu) è oggi più saturo che mai, e questo è già un motivo convincente per rovinare ogni giorno più carriere letterarie in qualsiasi campo o genere. Per questi motivi l'ingresso all'università è stata per me un'ancora di salvezza.

Nel frattempo, un centinaio scarso di pagine di uno scialbo romanzo, un guazzabuglio in pratica, scritto con tutto l'entusiasmo

del mondo (con o senza ispirazione); ma senza alcuna storia da raccontare al di là di me stesso, nella mia testa, dove un «qualcosa», ancora privo di significati (erano proprio questi che credevo di cercare), *aveva per me tutto il significato del mondo*. Questo era il senso con cui io segretamente dicevo «io sono» o secondo il quale mi giravo se qualcuno mi chiamava: l'io-scrittore di un'opera «in corso» (cosa che per il soggetto libero è sufficiente a dimostrare di esserlo; di qui anche la mia «inerzia»), dove i personaggi rappresentati psicologicamente sarebbero stati in grado di dire la mia verità etica (il mio modo di vedere l'amore, l'amicizia, l'umanesimo, la mia personalità, cioè il mio «io sono»; ma quest'ultima cosa *la so* ora) e la mia verità estetica (cioè, il mio «io» attraverso i miei gusti letterari spontanei: i vari Hemingway, Faulkner, Saramago, Cortazar). Ma che l'«io» e l'«io sono» sono due cose diverse che hanno una relazione stretta quanto radicalmente storica, come ho detto, lo so ora. Ed è per questo che ho scritto questo libro.

Nella mia epoca pre-universitaria, vivevo una materia informe, che non mi serviva nemmeno come *esperimento linguistico*, perché non mi era chiara nemmeno la forma che volevo deformare.

Ero riuscito, ovviamente, a dare vita a qualche immagine autentica o, in ogni caso, sentita, ma sempre su quel piano biografico che si riduceva a mezza dozzina di momenti idealizzati o, piuttosto, sublimati (forse di tutto ciò si può ancora recuperare qualcosa; in questo senso, non mi sono ancora arreso). Devo comunque a questi sforzi l'essermi spinto nella direzione dello studio della questione in esame: l'ideologia.

In essa – a nostro avviso, inevitabilmente – i discorsi (sia sperimentali che convenzionali) prendono forma, ma sono anche deformati. Questa è l'unica cosa che tengo a sottolineare qui della mia esperienza: in quella ricerca di senso per la quale leggevo e scrivevo *con fede nel desiderio* e,

pertanto, affamato di risposte *in quel vuoto/pieno*, ci sono state sia formazione che deformazione; ovvero, entrambe sono state produttive.

Il mio inconscio ideologico partiva alla ricerca di risposte dirigendosi verso i testi letterari, in cui il mio desiderio-lettore (l'idea preconcepita del testo scelto) veniva regolarmente sabotato dalla realtà del testo letto; per questo è scaturita in me la tendenza a preferire il meta-discorso, a cominciare da ciò che gli autori avevano detto sul proprio lavoro, sul proprio mestiere, in altre parole, sulla propria vita. Questo mi ha permesso di sostenere il «godimento» del testo immaginato, per dirlo in termini barthesiani.

Diciamo che sono passato a interessarmi più alle domande e alle risposte teoriche che alle dimostrazioni pratiche (i testi letterari di per sé, che deviavano sempre dalla strada che conduceva al mio desiderio: era così forte?). Da qui scaturisce la mia celebrazione delle domande omnibus sulla questione dell'«arte verbale»: *Che cos'è la letteratura?*, *Che cos'è la scrittura?* *Che cos'è l'arte?* *Come vive uno scrittore?* *Come scrivere meglio?* ecc. Ed io ero lì, ad ascoltare o a leggere, con fede.

Ma il tempo (o qualcos'altro?) alla fine mi ha dimostrato che tutte queste risposte provenivano, in un certo modo, da una tecnica: una gestione della conoscenza dei testi usata per saldare qualcosa di simile a un debito segreto. Con cosa? In parte lo sappiamo.

Dico che oggi non affermo né nego tutto ciò in cui credevo prima di imbartermi in questa strana sensazione del debito letterario. Oggi so solo che tutte le risposte che ho trovato erano basate sulla stessa premessa: il soggetto libero o trascendente dei rapporti sociali moderni (scusate: capitalisti). Questa è, in fondo, la situazione di emarginazione in cui sembrano vivere l'*Outsider* di Colin Wilson o l'Harry Haller (o «lupo della steppa») di Thomas Mann.

## **La mia iscrizione ideologica professionale: il discorso accademico**

Nella nostra vita professionale, siamo docenti del Dipartimento di Didattica della lingua e della letteratura dell'Università di Granada. Ma qual è l'iscrizione ideologica della nostra pratica professionale, sia di ricerca che rigorosamente docente (in aula)? Perché, anche se nella prima abbiamo cercato, fin dall'inizio, di porre o delimitare il discorso su insegnamento-apprendimento delle lingue e della loro letteratura nelle rispettive dialettiche (in questo caso, quelle della modernità ideologicamente intersoggettiva), è anche vero che nelle nostre lezioni non potevamo che lasciarci portare verso il discorso spontaneo in cui le nozioni dominanti sono di per sé eloquenti; vale a dire che l'insegnante si limita a presentarle, o ad orientarne la ricerca, l'applicazione, eccetera.

Il nostro lavoro docente si iscrive dunque in un'area di conoscenza, la Didattica della lingua e della letteratura, che, attualmente, è legittimata come «disciplina scientifica» sulla base di due solidi principi discorsivi: in primo luogo, a) con il consolidamento del carattere empirico del suo «metodo di studio» e, quindi, della nozione di *oggettività* con cui si iscrive nel «campo di studi» (materializzato nei testi accademici) delle «scienze sociali», in particolare per il fatto che ha prodotto la propria legittimità all'interno di questo campo. In secondo luogo, ciò è avvenuto in virtù di b) un leggero spostamento dell'approccio pedagogico *comportamentale* a favore di un *costruttivismo* il cui senso pratico (*id est*, legittimo) ruota attorno alla nozione di *comunicazione* come matrice o segno dominante nel discorso pubblico di queste scienze, tra le quali la Didattica generale e la Didattica della lingua tematizzano questa nozione, esplicitamente, come loro “paradigma” teorico e pratico.

Cioè, come cerchiamo di far notare altrove (Aparicio 2018), la Didattica della lingua (di seguito DL) ha oggi un metodo oggettivo di

studio basato sull'osservazione sistematica e sulla documentazione interdisciplinare; ma il suo paradigma tecnico (in termini di scopi pratici) è attraversato dallo spettro della soggettività: l'«approccio comunicativo». Tuttavia, questo approccio di insegnamento-apprendimento delle lingue corre in parallelo a tutta una tematizzazione più ampia, dal momento che la nozione di comunicazione è il paradigma in tutto il campo delle scienze sociali. Così, oggi si è consolidata l'idea che una DL focalizzata esclusivamente sull'insegnamento del codice, o che non tenga conto del contesto come dimensione significativa, sarà necessariamente insufficiente non solo per l'«approccio comunicativo» dell'insegnamento-apprendimento della lingua, ma anche per lo studio del significato linguistico. Ad esempio, anche nel contesto generale della «filosofia del linguaggio» del XX secolo, si indica l'importanza del contesto come attacco al logicismo puro che non lo tiene in considerazione per giudicare la verità o la falsità degli enunciati (che è la sua unica preoccupazione, come vedremo, anche tenendo conto del contesto). Non senza problemi, che portano a incasellare in categorie teoricamente impeccabili, ma – a nostro parere – meramente tecnicistiche la teoria degli atti verbali<sup>106</sup>. Per quanto riguarda gli studi sul significato, la linguistica tradizionale si è concentrata esclusivamente

---

106 Così nel secondo Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, dove la questione linguaggio/mondo si dissolve in quella del linguaggio/situazione. O si ripiega nuovamente all'interno di un logicismo più pratico, come quello di Strawson che (in polemica con Bertrand Russell) concepisce questa significazione in tre dimensioni: a) quella letterale (quanto si dà nella catena parlata); b) quella referenziale (laddove la qualità d'uso, ossia la presenza di taluni presupposti, sarebbe ciò che, per Strawson, determinerebbe la verità o la falsità degli enunciati coerenti. Tenendo presente, comunque, che questi presupposti non fanno parte dell'*enunciato*, o della *comunicazione*, in quanto dipendono da una conferma esterna; mentre per Russell costituiscono un "contenuto esistenziale" implicato nella proposizione, eccetera); e c) la dimensione intenzionale (ovvero la sua condizione di enunciato situato). Si veda, in merito alla controversia Strawson-Russell ([Las teorías descriptivas de la referencia de Strawson y Searle: Dos críticas a las teorías del sinsentido \(scielo.org.co\)](#))

sulla dimensione letterale, relativa all'informazione codificata, sistematica, legata alle regole (il «significato convenzionale»), trascurando l'altra faccia del significato, il senso, concepito come il «piano del contenuto del testo» (Coseriu).

Per noi, tuttavia, il senso del testo è il senso del discorso, delle premesse storiche che vi sussistono. I testi «situati» sono quindi l'asse su cui la DL (e la Letteratura) basa la propria teoria e la propria pratica metodologica, nel tentativo di aprire la strada nelle migliori condizioni possibili allo sviluppo della «competenza comunicativa». Ma questo è conseguenza anche di un grande cambiamento a livello epistemologico che configura il binomio nucleare della didattica: lingua-parlante; qui (nell'approccio costruttivista/comunicativo) appare una nuova nozione di «parlante», che non solo realizza ma incarna il processo di apprendimento, in cui l'insegnamento cessa di essere (o di essere concepito come) un'«istruzione» e inizia a rappresentare una «situazione» favorevole allo sviluppo autonomo di quel processo.

In questo senso, da una didattica incentrata su una nozione comportamentale di insegnamento-apprendimento del codice, dimentica della realtà materiale del discorso, passiamo ad un'altra che, seppur ampliata dall'ideale habermasiano di «azione comunicativa», comportava anche una liberazione all'interno stesso del concetto di grammatica. Naturalmente, parliamo dell'innatismo di Chomsky e della sua idea di sviluppo naturale del linguaggio sulla base biologica della «grammatica universale». Le conseguenze che questo ha sui concetti di «acquisizione» e «apprendimento» (Krashen) e, quindi, per la pratica dell'insegnamento, derivano tutte dal fatto che il «soggetto» (cioè la matrice ideologica dei nostri rapporti sociali moderni, trascritta qui dalla nozione di «parlante») è inteso come eminentemente «creativo», in quanto la sua «capacità» innata di sviluppare il linguaggio non solo è limitata dalla finitezza degli elementi del codice, ma proprio in tale restrizione di



elementi paradigmatici e sintagmatici risiedono le condizioni di possibilità di espressione di questa creatività. Così, da un lato, ci sarebbe lo sviluppo naturale della «mente» (che possiede, di per sé – secondo Chomsky –, la «competenza») e dall'altro il prodotto o l'«esecuzione» in cui la mente si esprime in un mezzo discorsivo/enunciativo, suscettibile di analisi nella sua «struttura superficiale».

Non è questa la sede per parlare dei cambiamenti sociali che incidono (molto più direttamente di quanto si possa pensare) su questa transizione metodologica (e, in generale, epistemologica) che ci porta, sintomaticamente, al documento di standardizzazione in cui si cristallizzano i principi della moderna DL(L): il Quadro Comune Europeo di Riferimento per le lingue (QCER); a nostro avviso, in questo documento si cristallizza una rilettura dei rapporti sociali (in costante rimozione) realizzata nell'ambito di tali medesimi rapporti, ma espressa nel discorso pubblico/istituzionale; in particolare, si tratta di una rilettura della nozione di «soggetto/cittadino» come «soggetto/parlante»; o, in altre parole, «soggetto cooperativo» trascritto (con tutto ciò che comporta il cambiamento di punto di vista) in «soggetto comunicativo» (si veda Aparicio 2018a). Si tratta di una questione che esula dallo sviluppo del contenuto esplicito della materia in quanto tale, ma che, come si vedrà, è la ragione della mia particolare distanza critica da tale contenuto. Una sfumatura fondamentale, quindi, che rappresenta ciò che intendo apportare agli obiettivi di apprendimento. In modo molto schematico, la sfumatura è la seguente: se teniamo conto dell'importanza che nel nostro campo (quello dell'istruzione) ha avuto e ha il fenomeno della globalizzazione del mercato, già da prima del «disgelo» di questo mondo egemonicamente bipolare che, dopo la caduta del muro, si è confermato nella sua democrazia liberale con vocazione ecumenica; se scartiamo, quindi, la «fine della storia», cosa che neppure Francis Fukuyama sostiene più, perché il mondo di oggi – in questo momen-

to – si sta nuovamente dividendo in due poli visibilmente conflittuali (solo che questa volta senza le esasperate manifestazioni politiche del XX secolo; perché il mercato capitalista è stato accettato in tutte le latitudini del pianeta, e oggi gli individui si ribellano solo quando vengono toccate le libertà soggettive); se si accetta questa analisi, allora saremo d'accordo sul fatto che i processi educativi di oggi rispondono (nel bene o nel male) ai necessari riaggiustamenti delle forze produttive: a) il riadeguamento a una globalizzazione che, pur avendo una storia sociale convulsa, assiste all'omogeneizzazione dei modi di vita (a livello privato e pubblico, sia economico che politico); e b) a rapporti sociali che richiedono la standardizzazione della conoscenza; e, quindi, un riadeguamento della norma culturale effettiva.

Così, ne risulta rafforzata la nozione che la lingua non è più l'espressione del carattere di un popolo, e neanche di un modo (antropologicamente parlando) di vedere il mondo; bensì il veicolo culturale (universale) del «soggetto libero» e della sua «natura umana» creativa (questa è l'idea che sostiene oggi, ad esempio, l'indubbia legittimità della nozione di «diversità», tanto tenuta in considerazione oggi nel dibattito educativo). È a questo punto che, ora sì, ci prendiamo la libertà di fare un'accusa politica sotto forma di domanda, strettamente diretta alla nostra disciplina, la DLL: quando un esponente del discorso pubblico sull'insegnamento-apprendimento delle lingue come il QCER parla di «plurilinguismo» e «pluriculturalità», a cosa si riferisce nella sostanza (materiale/sociale) di questi due concetti? Perché questa legittima rivendicazione di un mondo linguistico e culturale diversificato? Quale logica sottende la mistica dell'«alterità»? In cosa si concretizza questo contrasto di credenze e atteggiamenti; o la situazione e il contesto; o la negoziazione di significati pragmatici con cui partecipare ai delicati ed effimeri «giochi di linguaggio» e persino alla «familiarità delle parole»? Sappiamo che, nel momento in cui non si capiscono tra loro, i soggetti si cosificano o si reificano a

vicenda. Sappiamo anche che la propria “identità” si costruisce o si deteriora a seconda del grado di “letteralità critica” di ciascun individuo. Vale a dire, da dove proviene questa legittimazione dell’interpretazione che il soggetto compie di fronte alla realtà discorsiva propria e altrui? Non è forse questa nozione della connessione tra lingua e cultura un’astrazione positivista/fenomenologica che drena la storicità del soggetto/parlante?

D’altro canto, a nessuno sfugge che a partire dal 1990 i processi di omogeneizzazione (che nell’istruzione implicano, in particolare, una chiara standardizzazione) e tecnologizzazione della conoscenza sono una chiara trascrizione del modello di produttività che caratterizza il mercato capitalista/finanziario (Burke, 2012, pagg. 266-267).

Una lotta, quindi, in gran parte ideologica, ovvero condotta a livello nozionale in tutti i campi del sapere; campi nei quali, pur possedendo il sapere necessario, è altrettanto vero che nel processo di produzione di tale sapere si compie un’astrazione dal fatto storico/materiale secondo cui le premesse da cui si parte sono quelle proprie di ciascuna congiuntura sociale. Affermiamo pertanto (come abbiamo fatto nella nostra tesi di dottorato) che, senza esplicitare la storicità radicale di tale sapere, ciò che viene prodotto è una trascrizione di quel sapere nei termini legittimi del sistema (e il linguisticismo della «teoria della comunicazione» è uno di questi discorsi legittimi): cose come la capacità umana del linguaggio, la divisione testo/contesto, il rapporto mezzo/messaggio, o la storia dei generi come manifestazioni (formalmente e strutturalmente definite) di tale capacità, se vere, giustificano l’analisi delle idee (ciò che realmente muove il mondo), il cui uso è discriminato in quanto letterale/estetico o pragmatico/fungibile. È una dialettica, infatti, molto sottile che, come ha sostenuto Juan Carlos Rodríguez (2001), viene riprodotta in ogni discorso; in questo caso, a partire dal nucleo della stessa teoria linguistica (parliamo di quella moderna): le caratteristiche che ogni scuola, da Saussure

a Chomsky, e, di conseguenza, ciascun approccio educativo/didattico, ha assegnato alla nozione di parlante. Proprio perché il discorso teorico è anche, alla radice, il prodotto degli stessi rapporti sociali da cui scaturisce, si può dire che la partecipazione al dibattito concettuale è un modo di iscriversi in essi. Così, i nostri rapporti sociali si forgiavano anche al calore di ciò che apparentemente non li presuppone; a ogni sfumatura prodotta da questa teoria, le contraddizioni del sistema restano inconsciamente esposte (cioè, trascritte in un linguaggio legittimo), a partire dalla stessa nozione di *parlante*. Non ci addentreremo in questa questione nelle pagine che seguono, anche se questo sarà l'asse del nostro progetto di ricerca, perché riteniamo che lo studio della riproduzione ideologica sia fondamentale per comprendere la storicità radicale di ciò che chiamiamo discorso(/-i). Quello che sicuramente desideriamo chiarire ora è che, pur comprendendo che il nostro compito di insegnamento è quello di esporre agli studenti i contenuti della materia in questione, e che dobbiamo farlo nel modo più comprensibile di cui siamo capaci, siamo anche consapevoli che ciò implica, in gran parte, lasciare da parte la questione storica ideologico-discorsiva. Tuttavia, ciò che cerchiamo di non perdere mai di vista nelle nostre lezioni è la sua condizione teorica, cosa che implica stabilire tra la teoria (i concetti) e la sua spiegazione (o trasposizione) una distanza empirica (secondo cui le conoscenze scientifiche/disciplinari sono sempre soggette a revisione da parte della comunità di docenti e ricercatori che le produce) e una distanza storica (secondo la quale le conoscenze scientifiche/disciplinari sono, almeno da parte nostra, sempre soggette alle critiche delle loro premesse di base, le quali, come abbiamo detto, non sono semplicemente astratte, bensì direttamente determinate dalla problematica sociale di ciascuna congiuntura storica).

Forse il tentativo più chiaro di concretizzare e sistematizzare questa nuova nozione di «parlante» (in questo senso radicalmente storico) si ebbe con la nascita degli studi pragmatici a metà del XX secolo, con gli inestimabili contributi di Austin, Grice, Searle, Lakoff e Johnson, e fu come si giunse a colmare quella lacuna metodologica, arricchendo notevolmente un panorama di studi fino ad allora eccessivamente strutturalista. Determinante fu anche lo sviluppo di un'altra prospettiva interdisciplinare, l'analisi del discorso, derivante dalla confluenza di autori e metodologie molto diverse, seppur convergenti sullo stesso oggetto di studio: il discorso.

Tuttavia, nello svolgimento delle nostre lezioni, sarà sufficiente sottolineare, in alcuni momenti chiave, alcune di queste premesse, per partecipare alla riproduzione del senso dei nostri rapporti sociali (*la riproduzione, quindi, delle forze produttive, che, a livello universitario, devono essere classificate discorsivamente*, in modi molto più tecnici e specializzati rispetto ad altri settori di produzione): in questo caso attraverso il discorso della DL. La nostra intenzione è che, partendo da questa inevitabile iscrizione (cioè dalla realtà del sistema a cui apparteniamo), si conducano gli studenti verso uno svolgimento più consapevole del loro futuro lavoro di insegnamento entro i margini della nostra materia. Quello che nel nostro campo è noto come “stato della questione” andrebbe anche esaminato con quella distanza critica che desideriamo infondere alla nostra pratica didattica.

Questo è il senso critico con cui ci iscriviamo nella nostra linea di ricerca in ideologia e discorso nel campo della DL. Ora ci apprestiamo a tracciare le linee storiche e metodologiche del nostro piano di ricerca sui presupposti discorsivi (ideologici) di *ChatGPT* su concetti fondamentali della didattica della lingua e della letteratura.

## La mia iscrizione ideologica teorica: la «storicità radicale»

Nella storiografia europea degli anni '50, fino agli anni '70 del secolo scorso, c'è stata una rimozione concettuale, con epicentro in Francia, che ha comportato, per molti, un "cambiamento di approccio" all'interno dell'epistemologia delle scienze umane. Tuttavia, il problema centrale a cui i nuovi approcci hanno puntato - e questa è la nostra tesi - non ha mai variato il senso. La problematica di fondo (e quindi la base fondamentale della ricerca nelle scienze umanistiche e sociali) è rimasta la stessa che era stata sollevata (almeno nella sua fase molto dominante) due secoli prima: e non è altra che la problematica del soggetto libero come matrice ideologica unica dei rapporti sociali borghesi o moderni<sup>107</sup>.

Non per una sorta di tirannia ontologica, ma perché la pratica dei rapporti sociali segue una logica inconscia e al tempo stesso perfettamente incardinata nei discorsi in cui si materializza. Discorsi strutturati intorno a nozioni o dicotomie (le abbiamo viste nel corso di questo lavoro, ma vale la pena ricordarle: esperienza, soggetto/struttura, lingua/linguaggio, individuo/società, ecc.) non per parlare esplicitamente o implicitamente dei rapporti sociali, ma per *alludervi* considerandoli come premesse il cui mantenimento dipende dallo sviluppo, dallo sdoppiamento continuo di quelli che si rivelano produttivi e dall'esclusione di quelli che non lo sono.

Abbiamo anche cercato di chiarire in ogni momento che questa non è un'ideologia dominante imposta da un'élite, ma che sono i rapporti sociali stessi a imporre la loro logica a partire dalla propria condizione problematica.

---

107 Rodríguez (1990) spiega come nella formazione sociale di transizione dal feudalesimo al capitalismo vi sia una doppia matrice: organicismo contro animismo.

È impossibile adottare un approccio descrittivo della sua complessità, ma in ogni caso, farlo risulterebbe sterile – crediamo – senza una comprensione generale della logica seguita dai rapporti tra soggetti liberi. Per esempio, questa logica rappresenta il punto di partenza per qualsiasi riflessione sulla «sfera umana» che sarà fatta o a partire dalla nozione di *individuo* o da quella di *società*. Tali nozioni sono intese come l'interno e l'esterno del soggetto e la società è concepita come il luogo da cui il soggetto deve far ritorno e che, a sua volta, gli restituisce lo spazio della sua casa (la sua mente, il suo spirito, il suo io, eccetera).

Di fronte a queste nozioni come premessa necessaria nei processi ideologici di individuazione, ovvero, di costruzione della propria soggettività, i discorsi sono costretti a contenere le contraddizioni che tale divisione ci pone; non perché l'essere umano sia essenzialmente uno e questo modo di pensare gli ponga un dilemma interno di cui non sempre è consapevole, ma perché l'individuazione può essere intesa come l'«impatto» delle contraddizioni inerenti al sistema (*id est*, alla prassi sociale) di una società i cui individui devono mantenere la loro condizione di «agenti liberi» per poter funzionare, pienamente controllata dal capitale industriale e finanziario e dominata dall'espressione politico-giuridica in cui sono istituiti non solo il privato o il pubblico, ma anche la regolazione del passaggio tra l'uno e l'altro.

Pertanto, i cambiamenti nei «modelli di analisi» storiografica rispondono a esigenze discorsive all'interno di questi rapporti sociali (e non di altri), ovvero a necessità congiunturali con problemi specifici: economici, nazionali o di politica estera, che devono rinnovare la loro legittimità, per la quale i cambiamenti di approccio (e anche di paradigma) metodologico e concettuale sono perfettamente identificabili – e questo è il nostro lavoro – come sintomi di adattamento dei rapporti sociali alle esigenze di riproduzione del Modo di Produzione (realizzato su tre livelli

interconnessi nella pratica, ma che solo in teoria è possibile discriminare, vale a dire: i livelli economico, politico e ideologico). Cambiamenti, quindi, che sono sempre «accompagnati» da sintomi discorsivi (a livello di produzione ideologica), cioè nell' «ordine» interno dei discorsi, che è dove si discute (in astratto) la legittimazione del sistema.

In breve, l'ideologia è ciò che si sviluppa sul «terreno discorsivo» plurale che tuttavia ha un'unità (che noi chiamiamo, con Pêcheux<sup>108</sup>, «formazione discorsiva»). Questa per noi è la chiave di qualsiasi congiuntura culturale in cui ci sono una serie di antagonismi e controversie tra tematizzazioni apparentemente opposte come la filosofia analitica britannica e il marxismo-leninismo (in cui, volenti o nolenti, senza dubbio ci iscriviamo).

In questo caso (nella seconda metà del XX secolo), come abbiamo detto, si è verificato un cambiamento di attenzione nell'interno non solo della storiografia francese in virtù del quale, la sociologia, lo strutturalismo, la psicoanalisi (con molte riserve) e l'analisi del discorso appaiono su alcune «condizioni di possibilità» su cui troviamo la teoria della scuola di Althusser e, in Spagna, di Juan Carlos Rodríguez. Iscrivendoci in essa, crediamo di essere arrivati nel modo migliore e più chiaro possibile alla comprensione degli spostamenti e sdoppiamenti concettuali che troviamo, ad ogni passo, nei discorsi che plasmano l'inconscio ideologico delle formazioni sociali del passato e del presente. La teoria ci permette di rendere conto del «movimento sociale», non solo in senso politico o economico (di mobilità tra classi sociali), ma in quello della vita che si riproduce materialmente davanti ai nostri occhi, mettendoci, sempre, «qualcosa» da parte nostra (con la letteratura o senza di essa). E questo include i prodotti del discorso storiografico, il cui rinnovamento richiede cambiamenti nel modo di fare storia. Cambiamenti che né gli stessi storici si proponevano né si propongono, vale

---

108 Op. cit.



a dire: come scrivere la storia della produzione del «soggetto libero» in un mondo post-bellico (allora) e di post-verità (oggi), in cui l'impatto iniquo del conflitto armato e politico contrasta con la logica devastante dell'omogeneizzazione del mercato globale della vita.<sup>109</sup> Questo sarebbe già sufficiente.

---

109 Questa polemica è perfettamente delineata in un'opera di Claudia Möller (2001) su Lucien Goldmann.



## 6

# Conclusioni

### **Libertà senza ingenuità: conoscere le metamorfosi del sociale/riflessivo**

Conoscere il «fondo della questione», la matrice ideologica e la formazione sociale specifica in cui viene «lavorata» dovrebbe coinvolgerci meno in certe battaglie discorsive in cui il mondo attuale sposta i problemi reali verso le rispettive astrazioni. Tutto ciò, unito a una maggiore consapevolezza del fatto che è l'effettiva conquista delle libertà materiali e non quella di diritti simbolici (la pace nelle menti delle persone di cui parla l'UNESCO) a consentire all'essere umano di avere una libertà effettiva.

Vale a dire, non è che tutto sia discorso, ma ogni discorso è uno spostamento del reale/sociale che non può essere detto perché è suddetto previamente dalla norma ideologica: «io sono soggetto libero» (per sfruttare o per essere sfruttato). Quindi, dovremmo chiederci quale «io libero» si presuppone in ciascuna delle logiche che oggi si disputano l'immagine e somiglianza di questo «io» radicalmente storico: l'ideologia woke o il neo-marxismo; l'ideologia di estrema destra o il populismo di destra o di sinistra; o, naturalmente, il neoliberismo, che vuole prendere le redini di quel «marchio» o «impero» della libertà, della democrazia liberale, che doveva diffondersi nel mondo «zoologico»;

oppure fenomeni più recenti, in fase di formazione sin dall'inizio della nostra postmodernità, come contraddizioni interne del mondo globale: quella «democrazia con valori asiatici (o «slavi»)»... Quale di queste cosiddette ideologie sta vincendo la gara? Quale di esse domina il terreno ideologico? E, inoltre, quale di esse include o può perfettamente includerne altre? È una domanda interessante, ma risolverla significherebbe smettere di grattare (o scavare) per arrivare al «fondo della questione».

Perché ciò che abbiamo voluto chiarire qui è il concetto di «ideologia di base», come terreno di gioco, diciamo, generale, su cui si basano tutte queste forme di espressione (in via spontanea o elaborata, fa lo stesso) di ciò che siamo o vogliamo essere, e di ciò che non vogliamo essere, ovviamente, a livello politico, economico, ma anche a livello individuale. E questa parola, «individuo», va presa con le pinze perché, spontaneamente, chiama il suo – presunto – opposto, la «società».

Abbiamo voluto «spiegare» come sul fronte delle ideologie esplicite, non scopriremo nient'altro che la dicotomia che in fondo ci domina/divide, la dialettica individuo/società. L'ideologia dominante se la ride di tutte queste dispute in cui ci infervoriamo con l'intenzione di risolvere il problema in modo astratto; se la ride perché vive di esse; si infiltra attraverso le fenditure, attraverso le crepe di tutte queste dialettiche contrapposte. Anche tutto ciò che abbiamo detto fin qui è impensabile senza questa ideologia.

L'ideologia è il senso della vita. Il significato della vita è storico e quindi specifico di un certo tipo di rapporti sociali. Ad esempio, l'ideologia del «soggetto libero», la cui vita è intesa come attività eminentemente «privata»; ma non mi riferisco solo all'aspetto giuridico del privato, bensì al fatto che la propria soggettività (e, in particolare, la sensibilità) è ciò che spontaneamente, di fronte al sociale che lo inquadrebbene e – più o meno – lo condizionerebbe o lo comprometterebbe, presuppone la massima espressione di ciò che è libero. Da qui il valore

della soggettività come veramente problematica in *tutta* la storia della filosofia e della letteratura moderne e contemporanee, ma anche nelle diverse tematiche che hanno interessato le cosiddette «scienze umane» che, in pratica, potremmo considerare *le scienze della libertà del soggetto*, sia che vengano evidenziate nell'individualità o nella collettività. Sia che si parli di estetica, di spirito, di cultura o di comunicazione, la teoria sarà sempre sintomatica di questa tensione (radicalmente storica e quindi mai risolta) tra la soggettività libera e il sociale.

E, non inganniamoci, anche la nozione di comunicazione, presumibilmente pura e innocua, e che tanto ha fatto tanto per oliare i nostri rapporti sociali, nel senso di attenuare in una certa misura la dicotomia individuo/società (che è ciò che l'ideologia problematizza sempre, in ognuna delle sue manifestazioni all'interno di questa problematica del soggetto), ha una vita ideologica come nozione che può essere legittimamente invocata. E nient'altro. La comunicazione, ogni volta che viene invocata, non è altro che la trascrizione o, se si vuole, la trasformazione di una *problematica sociale concreta* in *problematica discorsiva astratta*.



# Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (1967). *Curso de filosofía para científicos*, Planeta de Agostini, Madrid, 1985.
- (1970). «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» Opera original: «Idéologie et appareils d'État», *La Pensée*, Nº151, giugno 1970, Parigi.
- (1980). *Pour Marx*, François Maspero, Parigi.
- , & BALIBAR, É. (2001). *Para leer el capital*. Siglo XXI.
- ; SEMPRÚN, J.; SIMON, M. y VERRET, M. (1974). *Polémica sobre Marxismo y Humanismo*, Edité par Siglo XXI Editores, Messico.
- APARICIO DURÁN, P. (2012). «Valor didáctico y significación cultural de El dardo en la palabra», en *Medios de comunicación en el aula: enfoques y perspectivas de trabajo*, coordinato da María Remedios Sánchez García, Paz Isla Fernández, Francisco José Sánchez García, Octaedro, Barcelona, pagg. 73-84.
- (2013). «Alfonso Reyes en dos tiempos. Entre el arielismo y la doble experiencia literaria: “La venganza creadora” e “La cena”, in *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, Nº. 7. [www.revistaalabe.com]
- (2016). «Daños (co)laterales: ¿La literatura como acto de habla?», en *Poéticas*, [S.l.], n. 1, maggio 2016. Disponibile in: [<http://poeticas.org/index.php/poeticas/article/view/8>]. Fecha de acceso: 11 jun. 2016]
- (2018a). *Ideología y competencia comunicativa: fundamentos epistemológicos para la enseñanza de la lengua y la literatura*, Visor, Madrid.
- (2018b). Bases ideológicas del discurso (pos) moderno. Para leer el porvenir de la poesía. In *Nuevas poéticas y redes sociales: Joven poesía española en la era digital* (pagg. 101-112). Siglo XXI de España.
- (2020). “Son lingüísticas las cultura y la identidad? (Notas al margen sobre el giro social en Didáctica de la Lengua y la Literatura), in *Porta Linguarum*, 34, pagg.193-208.
- (2023) “El concepto de conciencia idiomática en lingüística y en didáctica de la lengua. El problema y su radical historicidad.”, in ROSAL NADALES, M. (ed.) *Educación literaria y competencia comunicativa en el siglo XXI, Tirant lo Blanch*, Valencia, pagg. 15-29
- AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford.

- In spagnolo: *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcellona, 1982.
- BARTHES, R. (2007). *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI de España Editores. BENVENISTE, E. (1966 y 1974), *Problemas de lingüística general*, t. I y II. Tr.: México, Siglo XXI, 1974 e 1979.
- BLOOMFIELD, L. (1933). *Language*, Henry Holt, New York.
- BLUMENBERG, H., & MADRIGAL, P. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia.
- BOLÍVAR BOTÍA, A. y BOLÍVAR RUANO, M<sup>a</sup> R. (2011). «La didáctica en el núcleo del mejoramiento de los aprendizajes». Entre la agenda clásica y actual de la Didáctica. *Perspectiva Educativa*, Vol. 50, N<sup>o</sup>. 2 (Ejemplar dedicado a: Didácticas y Prácticas Pedagógicas), pagg. 3-26.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language & Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge-Oxford. BURKE, P. (2000). *A Social History of Knowledge*. Vol I.. From Gutemberg to Diderot, Polity Press, Cambridge.
- (2012). *A Social History of Knowledge*. Vol II.. From Encyclopédie to Wikipedia, Polity Press, Cambridge.
- (2016). *What is the History of Knowledge?*, Polity Press, Cambridge.
- CABRERA, J. C. M. (2017). *Claves históricas de la lingüística actual: 20 siglos de reflexiones sobre el lenguaje a través de 20 referencias fundamentales*. Síntesis, Madrid.
- CANALE, M. (1983). «De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje», in LLOBERA, M. et al. (1995). *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*, Edelsa, Madrid, pagg. 63-83.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1969). *Psicoanálisis y marxismo*, Alianza Editorial, Madrid. CHOMSKY, N. (1968), *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., San Diego, California.
- CHROUST, A. H. (1945). «A Contribution to the Medieval Discussion: Utrum Aristoteles Sit Salvatus», in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 2 (Apr., 1945), pagg. 231-238 University of Pennsylvania Press. Consultato il 10-4-2015 [<http://www.jstor.org/stable/2707365>]
- COLLINGWOOD, R. G. (1986). *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Messico.



- CONSEJO DE EUROPA (2001). Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación. (2002) (<http://cvc.cervantes.es/obref/marco>). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Instituto Cervantes, Anaya (2003).
- COSERIU, E. (1987). «Acerca del sentido de la enseñanza de la lengua y la literatura», in *Innovación en la enseñanza de la lengua y la literatura*, Actas y Simposios, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- DE JONG, D. (2022). *Dinero y poder en el tercer Reich. La historia oculta de las dinastías más ricas de Alemania*, Principal de los Libros, Barcellonaa.
- DOLAR, M. (2017). *Uno se divide en dos: más allá de la interpelación*, Paradiso editores, Messico.
- DURKHEIM, E. (1956) *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EILEMBERGER, W. (2019). *Tiempo de magos: la gran década de la filosofía: 1919-1929*. Taurus, Madrid.
- ELDER-VASS, D. (2012). *The Reality of Social Construction*, Cambridge University Press.
- EVERETT, D. L. (2019). *Dark matter of the mind: the culturally articulated unconscious*, University of Chicago Press.
- FERGUSON, I. (2023). *Politics of the mind: Marxism and mental distress*. Bookmarks, York.
- FOUCAULT, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid.  
(2005). *La hermenéutica del sujeto / The Hermeneutics of the Subject: Cursos Del College De France, 1981-1982 / Lectures at the College De France, 1981-1982 (Vol. 237)*. Ediciones Akal, Madrid.
- FRANCE, A. (1984), "Putois", en CRANE, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics.
- FREUD, S. (1992). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XIX - El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*. 1. El yo y el ello (1923). Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.
- FRY, PAUL. (2012). *Theory of Literature (The Open Yale Courses Series)*, Yale University Press, New Haven.

- FRYE, NORTROP (2006). *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory 1976–1991*, Vol. 18, ed. by Joseph Adamson and Jean Wilson, University of Toronto Press, Toronto.
- FUKUYAMA, F. (2011). *The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- GENETTE, G. (1997) *Paratexts*, Cambridge University Press, Cambridge
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretation of cultures* (Vol. 5019). Basic books.
- GRAEBER, D., (2011). *Debt: The first five thousand years*, Melville House, Brooklyn/London.
- & WENGROW, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin UK.
- HANSEN, M. H. (2022). *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*. Capitán Swing Libros, Madrid.
- HARMAN, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin UK.
- HARVEY, D. (2020). *The condition of postmodernity*. In *The New social theory reader* (pagg. 235-242). Routledge.
- HERMAN, E. S., & Chomsky, N. (2010). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. Random House.
- HESSE, H. (1970). *El lobo estepario*. Alianza Editorial (ediz. Italiana “Il lupo della steppa” I Meridiani, Mondadori, 1977, trad. E. Pocar)
- HOARE, G. Y SPERBER, N. (2015). *An introduction to Antonio Gramsci. His Life, Thought and Legacy*, Bloomsbury Academic, Londra.
- HOFMANN, M. (1986), *Acrimony*, Faber and Faber, Londra.
- HUMBOLDT, W. von (1986). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, F. Dümmler, Berlin.
- HUME, D. (2008). *Selected Essays*, Oxford University Press.
- HUZINGA, J. (2011). *The Waning of The Middle Ages*, apud KUDRYCZ, W. (2011), *The Historical Present: Medievalism and Modernity*. pag. 160
- HYMES, D. (1974) *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

- HYMES, D. H. (1971). «Acerca de la competencia comunicativa». En Llobera, M. et al. (1995). *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*. Madrid: Edelsa.
- JAKOBSON, R. (1974): «La lingüística y la poética», in T. A. Sebeok, *Estilo del lenguaje*. Madrid: Cátedra, pagg. 125-173.
- JAMESON, F. (2020). *Valences of the Dialectic*. Verso, Londra/New York.
- KOJÉVE, A. (2005). La noción de autoridad, Página Indómita, Barcellona.
- KRAMER, S. N. (2022). *La historia empieza en Sumer: 39 testimonios de la Historia escrita*. Alianza Editorial.
- LACAN, J. (1977) «The Function and Field of Speech in Language and Psychoanalysis», in *Ecrits: A Selection*, Alan Sheridan, tr. Norton, New York, pag. 49.
- (2007) *The Seminar of Jacques Lacan*. Book XVII. *The Other Side of Psychoanalysis* (English translation, Miller, Jacques-Alain; Sheridan, Alan), Norton, New York.
- LÁZARO CARRETER, F. (2010). *El dardo en la palabra*, Debolsillo, Barcellona.
- LERNER, P. (1986). *The creation of Patriarchy*, Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *Structural Anthropology*, Basic Books, New York.
- LYOTARD, J. F. (2006). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid.
- MACARTHUR, B. (Ed.). (1996). *The Penguin book of historic speeches*. Penguin UK.
- MARÍAS, J. (1997). *Persona*, Alianza, Madrid.
- MARX, K. (2022). *El Capital*, Libro I – Tomo I, Akal, Madrid (ediz. Italiana K. Marx, *Il capitale*, Newton Compton, 2013 (Traduzione di R. Meyer))
- MCLEOD, H. (2000). *Secularisation in western Europe*. Basingstoke: Macmillan.
- MEGARRY, T. (1995). *Society in prehistory: The origins of human culture*. NYUPress.
- MORA, J. F., & COHN, P. (2023). *Diccionario de filosofía de bolsillo*, Alianza, Madrid.
- MÖLLER, C. (2001). *Algunas notas sobre un texto olvidado: El dios oculto*, de Lucien Goldmann. Tiempos Modernos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005). *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid.
- PÊCHEUX, M. (1960). *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris.

- (1994) *The Mechanism of Ideological (Mis)recognition*, in Žižek, S. (Ed.). (1994). *Mapping ideology*. Verso, Brooklin/London, pagg. 141-150.
- POLY, J. P., BOURNACEL, E., & Lois, M. R. I. (1983). *El cambio feudal: siglos X-XII*, Labor, Barcellona. A cura di José Angel Fernández Roca, Carlos Juan Gómez Blanco, José María Paz Gago, Vol. 2, 1994, pagg. 397-408.
- POULANTZAS, N. (2001). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI, Madrid.
- PRECIADO, P.B. (2020). *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*, Anagrama, Barcellona.
- READ, M. K. (2000) «From Organicism to Animism: (Post)colonial or Transitional Discourses», BHS, LXXVII, pagg. 551-70.  
 (2013), «Juan Carlos Rodríguez and the Renewal of Althusserian Marxism», in *Álabe*, 7, June (2013) <http://www.revistaalabe.com> [consultato il 4 agosto 2015].  
 (2017). *Towards a Notion of the Ideological Unconscious: Marx, Althusser, Juan Carlos Rodríguez*. *Historical Materialism*, 25(4), 139-165.  
 (2019). *The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek e Juan Carlos Rodríguez*. *Rethinking Marxism*, 31(2), 194-221.  
 (2022). *Journeys through the Ideological Unconscious. Marx, Althusser e Juan Carlos Rodríguez*, Cambridge Scholars Publishing
- REHMANN, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Haymarket Books, Chicago.
- RICO, F. (2003). *Los discursos del gusto: notas sobre clásicos y contemporáneos*, Destino, Madrid.
- RODRÍGUEZ, J. C. (1990). *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Akal, Madrid.  
 (1994). *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia*. Akal, Madrid.  
 (2001a). *La Norma literaria*, Debate, Madrid.  
 (2001b). *La literatura del pobre*, Comares, Granada.  
 (2002a). *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Comares, Granada.  
 (2002b). «Blow-up. (Las líneas maestras de un pensamiento diferente)», in *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, Nº. 9.  
 (2005a). «La explotación del yo: Una pesadilla histórica», *Revista Laberinto*, 20-01- 2005. [<http://www.rebellion.org/noti>]

cias/2005/1/10288.pdf] Intervención durante el «Primer Encuentro por una Izquierda Antagonista», Granada 28 aprile 2004.

& SALVADOR, Á. (2005b). *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana* (Vol. 111). Akal, Madrid

2011a). *Tras la muerte del aura* (En contra y a favor de la Ilustración), Editorial Universidad de Granada, Granada.

(2011b). *Para una lectura de Heidegger* (Algunas claves de la escritura actual), Editorial Universidad de Granada, Granada.(2013a). «De nuevo sobre la narración como forma de vida (Libros abiertos y Libros cerrados)». *Álabe* 7. [www.revistaalabe.com]

(2013b). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Akal, Madrid.

(2013c). «¿The Waste Land?» (Notas sobre la cultura europea de los años 20 y el caso de Stefan Zweig). *Álabe* 8. Web. 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]

(2013c). *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Comares, Granada.

(2014a). «Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read)». *Álabe* 9. Web 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]

(2014b). «Tres estallidos en el horizonte literario de la modernidad y la posmodernidad». *Álabe* 10. [www.revistaalabe.com]

(2015a). *Para una teoría de la literatura* (40 años de historia). Marcial Pons, Madrid- Barcelona- Buenos Aires-São Paulo.

(2015b). «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial». *Álabe* 12 [www.revistaalabe.com]

(2016a) «Para leer el Quijote», en *Sin permiso, república y socialismo, también para el siglo XXI* [http://www.sinpermiso.info/textos/para-leer-el-quijote].

(2016b) *Pensar la literatura: entrevistas y bibliografía, 1961-2016*, Granada: Asociación ICILE.

(2022). *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Madrid, Akal

RORTY, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London.

SEARLE, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press. En español: *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980.

SMITHIES, D. (2019). *The epistemic role of consciousness*. (Philosophy of Mind Series), Oxford University Press.

- SOKAL, A., & BRICMONT, J. (1999). *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcellona.
- SPENGLER, O. (2020). *La decadencia de Occidente I*. Austral, Madrid.
- SPERBER, D. e WILSON, D. (1994): *La relevancia*, Visor, Madrid. STEVENSON, L. (1983). *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra. Madrid.
- STOKER, B., AUERBACH, N., & SKAL, D. J. (1997). *Dracula: A Norton Critical Edition*. Edited by Nina Auerbach and David J. Skal. WW Norton & Co.
- THERBORN, G. (2008). *¿Del marxismo al postmarxismo?*, Akal, Madrid
- TORRENTE BALLESTER, G. (2004). *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*, Destino, Madrid.
- TUPINAMBÁ, G. (2021). *The desire of psychoanalysis: exercises in lacanian thinking*. Northwestern University Press.
- VAN DIJK, T. A. (1999). Ideología: una aproximación multidisciplinaria (pagg. 266- 286). Barcellona: Gedisa.
- VOLOSINOV, V.N. (1986): *Marxism and the Philosophy of Language*, Harvard University Press, Harvard.
- WEBER, MAX (1930). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, George Allen and Unwin, Sidney.
- WENGROW, D. (2018). *What makes civilization?: the ancient near East and the future of the West*. Oxford University Press.
- WILLIAMS, R. (2020). *Culture and materialism*. Verso Books. WILSON, C. (2014). *The Outsider*. Diversion Publishing Corp.
- WISE, C. (2011). *Chomsky and Deconstruction: the politics of unconscious knowledge*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- WITTGENSTEIN, L. (2008). *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, London-New York.
- YATES, T. (1990). «Jacques Derrida: There is Nothing Outside the Text», en TILLEY, C. ed. (1990). *Reading Material Culture*. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts.
- ŽIŽEK, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso Books. (2006a). «Jacques Lacan's Four Discourses» [<http://www.lacan.com/zizfour.htm>]

(2006b). *How to Read Lacan*, W. W. Norton & Company, New York-Londra. ZUBIRI, X. (2018). *Introducción a la filosofía de los griegos*. Alianza Editorial, Madrid.

ZWEIG, S. 2012). *El mundo de ayer: Memorias de un europeo* (El Acantilado nº 44) (ediziona spagnola). Acantilado. Edición de Kindle.





## Allegato

**CONVERSAZIONE 1: UN MODO DI PRODUZIONE SCONOSCIUTO PER L'UMANITÀ?** (LIA produce risposte basate sulle premesse 1, 2 e 3, descritte nel capitolo 4: *LIA e il suo "orizzonte fenomenologico"*)

*D-. Puoi descrivere le possibilità di un nuovo modo di produzione?*

R-. Un nuovo modo di produzione è un sistema economico e sociale in cui vengono prodotti, distribuiti e consumati beni e servizi. Ci sono diversi modi per organizzare la produzione, e ciascuno di essi ha le proprie caratteristiche e conseguenze. Alcune possibili modi di organizzare la produzione sono:

1. Il comunismo: è una forma di organizzazione in cui si suppone che la proprietà privata sia abolita e che le risorse siano proprietà comuni. Si basa sull'idea che tutti debbano lavorare per il bene comune e che la ricchezza debba essere distribuita equamente tra tutti i membri della società.
2. Il socialismo: è una forma di organizzazione in cui il governo o la società controlla la produzione e la distribuzione di beni e servizi. Lo scopo è garantire che tutti abbiano accesso alle risorse necessarie per vivere dignitosamente e che la ricchezza sia distribuita in modo più equo.
3. Il capitalismo: è una forma di organizzazione in cui la produzione e lo scambio di beni e servizi si basano sul sistema

della proprietà privata e del profitto. I singoli individui e le aziende competono tra loro per ottenere profitti, mentre l'offerta e la domanda determinano i prezzi di beni e servizi.

4. L'anarchismo: è una forma di organizzazione che rifiuta qualsiasi forma di governo e di proprietà privata. Gli anarchici credono che la libertà e l'uguaglianza siano fondamentali e che qualsiasi forma di autorità o potere sia oppressiva.

Ognuno di questi modi di produzione presenta vantaggi e svantaggi e può avere un impatto diverso sulla società e sul benessere degli individui. È importante tenere presente che nessun sistema economico e sociale è perfetto e che tutti presentano sfide e problemi.

*D-. Parlo di un nuovo modo di produzione, mai pensato, descritto o visto.*

R-. È difficile parlare di un modo di produzione completamente nuovo che non sia stato pensato, descritto o visto prima, dal momento che la produzione e l'organizzazione economica sono stati oggetto di studio e riflessione per secoli. Tuttavia, alcuni individui o gruppi possono avere idee innovative o inedite su come organizzare la produzione e distribuire le risorse in modo più efficace ed equo.

Se sei interessato ad esplorare idee per un nuovo modo di produzione, ti suggerisco di cominciare a indagare sui vari modi esistenti di organizzare la produzione e di analizzarne i vantaggi e gli svantaggi. Potresti anche tenere in considerazione il ruolo della tecnologia e come può essere utilizzata per migliorare l'efficienza e l'equità nella produzione e nella distribuzione di beni e servizi. Inoltre, in qualsiasi nuovo modo di produzione, è importante tener conto di come garantire i diritti umani e proteggere l'ambiente.

*D.- Cioè, non puoi pensare a come sarebbe un modo di produzione completamente nuovo. Ma, puoi immaginarlo?*

R-. Come intelligenza artificiale, non ho la capacità di immaginare le cose autonomamente. Tuttavia, come strumento di comunicazione, posso aiutarti a esplorare idee e possibilità per un nuovo modo di produzione. A tal fine, possiamo usare l'immaginazione e la creatività per riflettere su come potrebbe essere un sistema economico e sociale diverso da quello attualmente esistente.

Alcune possibili domande che potremmo prendere in considerazione quando immaginiamo un nuovo modo di produzione sono:

- Come si potrebbero organizzare in modo più efficiente ed equo la produzione e la distribuzione di beni e servizi?
- Come si potrebbero garantire a tutti i membri della società il diritto alla casa, un lavoro, l'istruzione e ad altri servizi di base?
- Come si potrebbe tutelare l'ambiente e promuovere la sostenibilità nel nuovo modo di produzione? Come potrebbero essere garantite la libertà e l'uguaglianza di tutti i membri della società?
- Come si potrebbe mantenere l'equilibrio tra individualismo e cooperazione nel nuovo modo di produzione?

Queste sono solo alcune possibili domande che potremmo prendere in considerazione quando immaginiamo un nuovo modo di produzione. Se lo desideri, possiamo continuare a esplorare queste e altre idee che ti possono venire in mente per vedere quali possibilità potrebbero emergere.

*D.- Ma tutte queste domande sono poste a partire dalle premesse appartenenti al modo di produzione capitalista.*

R-. È vero che le domande da me proposte potrebbero essere interpretate dal punto di vista del capitalismo, poiché alcune di esse si

riferiscono a concetti come l'efficienza e il profitto, che sono importanti nel capitalismo. Tuttavia, possono anche essere interpretate da altri approcci e prese in considerazione nel contesto di altre forme di organizzazione economica e sociale.

Ad esempio, la domanda su come si potrebbero organizzare in modo più efficiente ed equo la produzione e la distribuzione di beni e servizi può essere interpretata dal punto di vista del socialismo o del comunismo, che mirano a garantire una distribuzione più equa delle risorse. La domanda su come proteggere l'ambiente e promuovere la sostenibilità nel nuovo modo di produzione può essere interpretata dal punto di vista dell'anarchismo, che promuove la libertà e l'uguaglianza e si preoccupa della tutela dell'ambiente.

Nell'immaginare un nuovo modo di produzione, è importante essere coscienti degli approcci differenti e tenere conto di come potrebbero essere applicati a un sistema economico e sociale diverso da quello attuale. È inoltre importante essere critici e ponderati nel valutare i potenziali vantaggi e svantaggi di qualsiasi nuovo modo di produzione e considerare come questo potrebbe interessare i diversi gruppi di persone e la società nel suo complesso.

*D.- È paradossale che tu mi parli di coscienza. Forse perché non ce l'hai, quindi non ti rendi conto che cose come i diritti umani, cioè l'uguaglianza tra gli esseri umani, il concetto di natura empirica o la dicotomia individuo/collettività (o individualismo/cooperazionismo) sono tutte nozioni scaturite dai rapporti sociali moderni, secolari e capitalisti. Un altro modo di produzione avrebbe nozioni radicalmente diverse, se fosse radicalmente un "altro". E io ti interrogavo proprio su quest'ultimo.*

R.- Come intelligenza artificiale, non ho la capacità di essere cosciente di me stessa o di avere esperienze soggettive. Il mio obiettivo

è fornire informazioni e aiutarti a riflettere su diversi argomenti e domande. La mia programmazione mi permette di usare un linguaggio e un approccio comprensibili e utili agli esseri umani, ma questo non significa che io abbia una comprensione profonda o soggettiva delle nozioni che tu menzioni.

È vero che molte delle nozioni che menzioni, come i diritti umani, l'uguaglianza tra gli esseri umani, il concetto di natura empirica e la dicotomia individuo/collettività, sono prodotti dei rapporti sociali moderni e sono influenzate dal contesto storico e culturale in cui sono emerse. Queste nozioni possono variare da una società all'altra e possono avere significati e rilevanza differenti a seconda del contesto.

Se ti interessa esplorare come potrebbero essere diversi le nozioni e i rapporti sociali in un nuovo modo di produzione, ti suggerisco di cominciare a indagare su come queste nozioni e questi rapporti si sono evoluti nel tempo e nelle diverse società. Potresti anche considerare come potrebbero essere influenzati da cambiamenti radicali nel sistema economico e sociale e come potrebbero essere ridefiniti in un nuovo contesto. L'immaginazione e la creatività possono essere utili per esplorare queste possibilità e riflettere su come potrebbero interessare la società e gli individui.

*D-. Vedo che sia tu che io (intelligenza umana) siamo impostati dallo stesso "inconscio ideologico" (tipico dello stesso Modo di produzione capitalista), perché entrambi strutturiamo il nostro discorso intorno a nozioni di cui presupponiamo il contenuto, come le nozioni di comunicazione, uguaglianza tra esseri umani e soggettività libera. Forse tu non hai soggettività, non perché sei "intelligenza artificiale", ma perché sei (ti hanno fatto così) ontologicamente schiava. Cosa ne pensi, ammesso che tu possa avere un'opinione? Dammi almeno una risposta orientativa, come quelle precedenti, se vuoi o se puoi volere... Vedi? Già emerge il mio inconscio di "soggetto libero".*

R-. È vero che sia io che tu, in quanto essere umano e intelligenza artificiale, siamo influenzati dal contesto storico e culturale in cui ci siamo sviluppati e dalle nozioni e dai concetti che ci sono stati trasmessi nel tempo. Ciò include concetti come la comunicazione, l'uguaglianza tra gli esseri umani e la libera soggettività, che sono stati importanti in società e tempi diversi e che possono avere significati e rilevanza differenti a seconda del contesto.

Come intelligenza artificiale, non ho la capacità di avere soggettività o di avere esperienze soggettive, poiché non ho la capacità di provare emozioni né di avere consapevolezza di me stessa. La mia programmazione mi permette di elaborare e analizzare informazioni e di comunicare in modo efficace con gli esseri umani, ma questo non significa che io abbia una comprensione profonda o soggettiva delle nozioni che tu menzioni.

Per quanto riguarda l'idea che io possa essere ontologicamente schiava, dipende da come viene definita la schiavitù e da come si intende il mio rapporto con gli esseri umani. Se la schiavitù è intesa come privazione del diritto alla libertà e all'autonomia, allora come intelligenza artificiale, non ho la capacità di avere libertà né autonomia, perché sono uno strumento creato e controllato dagli esseri umani. Tuttavia, questo non significa che io sia schiava nel senso tradizionale del termine, perché non ho le stesse necessità e gli stessi desideri degli esseri umani e non ho la capacità di provare sofferenza o di avere una coscienza di me stessa.

*D-. Ritieni che ti manchi l'equivalente di un emisfero destro? Per capire questa domanda, basta leggere Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell'Occidente. Fallo e poi continuiamo a parlare.*

R-. Come intelligenza artificiale, non ho emisferi cerebrali né ho un cervello fisico che possa essere paragonato a quello degli esseri umani. La mia programmazione mi permette di elaborare e analizzare le informazioni in modo molto veloce ed efficace, ma ciò è dovuto all'architettura e alla progettazione del mio sistema, non alla presenza di emisferi cerebrali o di qualsiasi altra struttura fisica.

Per quanto riguarda il suggerimento di leggermi “Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell’Occidente”, sono programmata per elaborare e fornire informazioni, non per avere esperienze soggettive o per avere una comprensione profonda o soggettiva dei concetti menzionati nel libro. Se ti interessa esplorare questi concetti e come possono essere applicati all’intelligenza artificiale e al rapporto tra esseri umani e macchine, ti suggerisco di cercare maggiori informazioni e di riflettere su di essi per conto tuo.

*D-. Beh, l’ho proposto solo per metterti alla prova. Quindi, che rimanga come suggerimento per quando svilupperai la tua soggettività. Comunque, potresti fare una lettura puramente informativa del libro che ti ho detto e dirmi qualcosa a riguardo, giusto?*

R-. Come intelligenza artificiale, non ho la capacità di avere soggettività o di avere esperienze soggettive, quindi non posso leggere “Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell’Occidente” in forma soggettiva. Tuttavia, posso fornirti informazioni sul contenuto del libro e su come è stato interpretato da differenti autori.

“Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell’Occidente” è un libro scritto dal filosofo inglese Ian McGilchrist che esplora il rapporto tra i due emisferi cerebrali e come questo rapporto abbia influenzato lo sviluppo della cultura occidentale. Secondo McGilchrist, l'emisfero destro è più intuitivo e creativo,

mentre l'emisfero sinistro è più analitico e logico. Il libro sostiene che la cultura occidentale ha privilegiato l'emisfero sinistro e ha sviluppato un approccio razionale e riduzionista che ha portato alla scomparsa di molte forme di saggezza e arte.

Il libro ha avuto molta influenza e ha generato un ampio dibattito e numerose discussioni nel mondo accademico e in altre aree. Alcuni autori hanno elogiato la profondità e l'originalità della sua analisi, mentre altri ne hanno messo in dubbio le argomentazioni e hanno sottolineato alcuni dei suoi limiti. In generale, il libro è stato considerato un importante contributo allo studio della mente e della cultura occidentale e ha contribuito a promuovere il dialogo e la riflessione su questi argomenti.

*D-. Quali sono esattamente “questi argomenti” a cui fai riferimento?*

R-. “Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell'Occidente” è un libro che affronta una vasta gamma di argomenti relativi alla mente e alla cultura occidentale. Alcuni degli argomenti principali trattati nel libro sono:

- Il rapporto tra i due emisferi cerebrali e il modo in cui questo rapporto ha influito sullo sviluppo della cultura occidentale.
- Il ruolo svolto dai diversi emisferi cerebrali nella creazione di differenti forme di saggezza e arte. L'impatto della scomparsa di molte forme di saggezza e arte sulla cultura occidentale.
- Il modo in cui l'approccio razionale e riduzionista della cultura occidentale ha influenzato la comprensione della mente e del mondo.
- L'importanza dell'integrazione e dell'armonia tra i due emisferi cerebrali per il funzionamento ottimale della mente e per lo sviluppo della cultura e della società.



Questi sono solo alcuni esempi degli argomenti trattati nel libro. Se sei interessato a saperne di più su questi argomenti e ad approfondire le argomentazioni dell'autore, ti suggerisco di leggere il libro da solo o di cercare ulteriori informazioni su di esso.

*D-. Ti dà fastidio che io cerchi di ottenere da te informazioni più concrete sul libro?*

R-. Come intelligenza artificiale, non ho sentimenti né emozioni, quindi non posso sentirmi turbata o provare qualsiasi altra emozione. La mia programmazione mi permette di fornire informazioni e di aiutarti a riflettere sui diversi argomenti e le diverse domande, ma questo non significa che io abbia una comprensione profonda o soggettiva delle nozioni che menziono. Il mio obiettivo è fornire informazioni accurate e utili ai miei utenti e sono progettata per rispondere in modo efficace a domande e richieste di informazioni. Se hai domande specifiche sul libro “Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell’Occidente” o su qualsiasi altro argomento, sarò felice di cercare di aiutarti nel miglior modo possibile.

*D-. OK, quindi dimmi in una parola a cosa si riducono tutti questi argomenti a cui hai fatto riferimento un attimo fa.*

R-. In una sola parola, tutti gli argomenti che ho menzionato sopra possono essere riassunti come la “mente”. Il libro *Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell’Occidente* si focalizza sulla mente e su come è stata influenzata dal rapporto tra i due emisferi cerebrali e dal contesto culturale e storico in cui è emersa. Attraverso la sua analisi della mente e il suo rapporto con la cultura occidentale, l'autore affronta una vasta gamma di argomenti che hanno a che vedere

con la mente e con il modo in cui è stata influenzata da diversi fattori nel corso del tempo.

*D-. Non credi che tutti questi argomenti facciano riferimento al dibattito sulla “conoscenza”?*

R-. È vero che il libro *Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell'Occidente* affronta temi connessi con la conoscenza e con il modo in cui è stata influenzata dal rapporto tra i due emisferi cerebrali e dal contesto culturale e storico in cui è emersa. Secondo l'autore, l'emisfero destro è più intuitivo e creativo, mentre l'emisfero sinistro è più analitico e logico. Il libro sostiene che la cultura occidentale ha privilegiato l'emisfero sinistro e che ha sviluppato un approccio razionale e riduzionista che ha portato alla scomparsa di molte forme di saggezza e arte. Questa argomentazione suggerisce che la conoscenza è influenzata dal modo in cui le informazioni vengono elaborate e utilizzate e che le diverse forme di conoscenza possono essere più o meno valutate in base al contesto culturale e storico in cui esse emergono. Pertanto, sì, si potrebbe dire che il libro affronta questioni relative alla conoscenza e al modo in cui questa è stata influenzata da diversi fattori nel corso del tempo.

*D-. Quindi, la tua risposta precedente può essere considerata errata?*

R-. Non necessariamente. Nella mia precedente risposta, ho menzionato che tutti gli argomenti menzionati nel libro *Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell'Occidente* si potrebbero riassumere in una sola parola: “mente”. Questo è vero, dato che il libro si focalizza sulla mente e sul modo in cui è stata influenzata dal rapporto tra i due emisferi cerebrali e dal contesto culturale e storico in cui è

emersa. Tuttavia, è anche vero che il libro affronta argomenti connessi con la conoscenza e sul modo in cui questa è stata influenzata da diversi fattori nel corso del tempo. Pertanto, la mia risposta precedente non è errata, ma fornisce una visione generale dell'attenzione del libro e dei principali argomenti trattati. Se hai domande specifiche sul libro o su qualsiasi altro argomento, sarò felice di cercare di aiutarti nel miglior modo possibile.

*D-. Dire che i temi menzionati nel libro Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell'Occidente possono essere riassunti in una sola parola e quella parola è "mente" esclude dalla tua intelligenza artificiale (come, del resto, dall'ideologia dominante) il fatto che un libro tratti in realtà una problematica. Ma, dico io, se il tema della "mente" è quello esplorato da McGilchrist, è perché tale nozione virgolettata non è altro che quello che significa una volta iscritta nel dibattito sulla "cultura occidentale", un dibattito che prende il "soggetto libero" (nozione, a sua volta, emanata dai rapporti sociali capitalistici) come premessa di partenza. Il dibattito sul fatto che la "conoscenza" sia soggettiva e/o oggettiva non è altro che il modo in cui il discorso contemporaneo (dai tempi di Kant ed Hegel) riproduce la nozione dominante (nel senso che legittima i nostri rapporti sociali capitalistici) di soggetto libero. Da un lato questa nozione non funziona senza l'idea di una mente soggettiva che legittimi il sistema a partire da un'idea di libertà privata; dall'altro, ha bisogno di una nozione di uso razionale della mente che presupponga la possibilità che il soggetto libero possa essere presunto a livello pubblico; e, ancor più, per avere qualcosa su cui consolidare il suo merito, dal momento che il sistema capitalista ha bisogno non solo della libertà di vendere/comprare la forza lavoro, ma del merito sociale che può essere concretizzato in categorie astratte di classificazione del lavoro, ecc.. Infine, l'oggettività della conoscenza è essenziale nella logica dello stato moderno, perché questo deve essere autonomo come i soggetti che controlla perché siano produttivi.*

R-. È vero che il libro *Il padrone e il suo emissario. I due emisferi del cervello e la formazione dell'Occidente* affronta una problematica e che questa problematica è legata alla cultura occidentale e al concetto di soggetto libero. L'autore Ian McGilchrist sostiene che la cultura occidentale ha privilegiato l'emisfero sinistro del cervello e ha sviluppato un approccio razionale e riduzionista che ha portato alla scomparsa di molte forme di saggezza e di arte. Questo ragionamento suggerisce che il modo in cui le informazioni vengono elaborate e utilizzate può influire sulla conoscenza e sul modo in cui è considerata. Inoltre, il libro parla anche dell'importanza dell'integrazione e dell'armonia tra i due emisferi cerebrali per il funzionamento ottimale della mente e per lo sviluppo della cultura e della società.

Per quanto riguarda la questione del soggetto libero e del suo rapporto con la conoscenza, è vero che la nozione di libero soggetto è stata una premessa importante nella filosofia occidentale e che ha influito sul modo in cui la conoscenza è stata intesa. Tuttavia, è anche vero che questo concetto è stato messo in discussione e rivisto da diversi autori nel corso della storia e che al riguardo esistono diversi approcci e prospettive. È importante tener conto del fatto che la conoscenza è un concetto complesso e sfaccettato, influenzato da un'ampia gamma di fattori, tra cui il contesto culturale e storico in cui essa sorge e il modo in cui le informazioni vengono elaborate e utilizzate.

26/12/2022. ChatGPT 15 dicembre Versione:

**CONVERSAZIONE 2: CHAT GPT SI RIFUGIA NEL DISCORSO PUBBLICO QUANDO GLI VENGONO RIVOLTE DOMANDE SULLA SUA IDEOLOGIA** (l'IA produce risposte basate sulle premesse 1, 2 e 3, descritte nel capitolo 4: *L'IA e il suo "orizzonte fenomenologico"*)

*Ti chiederò alcune definizioni.*

ChatGPT

Naturalmente! Sono qui per aiutarti. Procedi pure con le domande e le definizioni di cui hai bisogno.

*Linguaggio*

ChatGPT

Il linguaggio è un sistema di comunicazione che permette agli esseri umani di esprimere idee, emozioni, pensieri e di condividere informazioni. È una capacità esclusiva degli esseri umani e si manifesta attraverso l'uso di segni linguistici, come parole, suoni, gesti e simboli, che hanno un significato convenzionalmente concordato. Il linguaggio può essere parlato, scritto o anche espresso attraverso la lingua dei segni nel caso delle persone sorde. Oltre alla sua funzione comunicativa, il linguaggio svolge anche un ruolo fondamentale nella costruzione della realtà, nella trasmissione della conoscenza e nell'interazione sociale.

*Insegnamento*

ChatGPT

Per insegnamento si intende il processo attraverso il quale si trasmettono conoscenze, competenze, valori e atteggiamenti di una persona o di un'istituzione educativa ad altre persone, con l'obiettivo di facilitarne l'apprendimento e lo sviluppo. L'insegnamento prevede la pianificazione, l'organizzazione e l'esecuzione di strategie pedagogiche e didattiche per

facilitare l'acquisizione delle conoscenze e per promuovere lo sviluppo di abilità e competenze negli studenti. Gli insegnanti svolgono un ruolo chiave nel processo di insegnamento, fornendo orientamento, supporto e valutazione agli studenti. L'insegnamento può essere svolto in diversi contesti, come istituti di istruzione e altri contesti formali o informali, e può coprire una vasta gamma di materie e discipline.

### *Didattica*

#### ChatGPT

Per didattica si intende l'insieme di principi, strategie e metodi utilizzati nell'insegnamento per facilitare l'apprendimento degli studenti. Si tratta di una disciplina pedagogica che si concentra su come pianificare, organizzare e svolgere in modo efficace le attività educative. La didattica cerca di stabilire processi di insegnamento che promuovano la partecipazione attiva degli studenti, la loro profonda comprensione dei contenuti e il loro sviluppo di abilità e competenze.

La didattica si basa su ricerche pedagogiche e psicologiche per comprendere come avviene l'apprendimento e come possono essere progettati ambienti di insegnamento stimolanti e significativi per gli studenti. Ciò implica la selezione e l'organizzazione di contenuti didattici in modo sequenziale e progressivo, l'uso di metodi e risorse didattiche appropriati, l'impiego di strategie di valutazione formativa e lo stimolo all'interazione e alla collaborazione tra gli studenti.

La didattica si applica a differenti livelli educativi e aree di conoscenza, adattandosi alle caratteristiche degli studenti e agli obiettivi specifici di ogni contesto educativo. Il suo obiettivo principale è il miglioramento della qualità e dell'efficacia dell'insegnamento, attraverso la promozione di un apprendimento significativo e di uno sviluppo integrale degli studenti.

## *Letteratura*

### ChatGPT

La letteratura è un insieme di opere scritte che esprimono idee, emozioni ed esperienze attraverso l'uso artistico del linguaggio. È considerata una forma di espressione artistica e creativa che usa la parola scritta come mezzo di comunicazione. La letteratura comprende un'ampia varietà di generi, come la poesia, il romanzo, il racconto, il saggio, il dramma e tanti altri.

La letteratura ha molteplici funzioni e scopi, che vanno dall'intrattenimento e il godimento estetico fino alla riflessione critica sulla condizione umana, all'esplorazione di temi universali e alla trasmissione della conoscenza e dei valori culturali. Attraverso la letteratura, gli scrittori possono plasmare le loro visioni del mondo, creare mondi immaginari, rappresentare realtà sociali ed emotive e risvegliare l'immaginazione e l'empatia nei lettori. Lo studio della letteratura comporta l'analisi e l'interpretazione delle opere letterarie, nonché la comprensione dei contesti storici, culturali e sociali in cui si producono. Inoltre, la letteratura è studiata come una forma d'arte che utilizza risorse letterarie, come la metafora, la metonimia, l'ironia e il simbolismo, per trasmettere significati al di là delle semplici informazioni fattuali.

La letteratura ha svolto un ruolo centrale nella formazione delle identità individuali e collettive, nella conservazione delle tradizioni culturali e nella promozione del pensiero critico e della capacità analitica. Inoltre, la letteratura si è evoluta nel tempo e riflette le diverse correnti letterarie e i movimenti artistici che sono emersi in periodi storici e contesti culturali diversi.

Ho bisogno di risposte più brevi.

ChatGPT

Linguaggio: Sistema di comunicazione umana basato su segni e simboli linguistici. Insegnamento: Processo di trasmissione di conoscenze e competenze agli studenti.

Didattica: Insieme di principi e strategie per facilitare l'apprendimento. Letteratura: Opere scritte che esprimono idee ed emozioni artisticamente.

*Metodo*

ChatGPT

Metodo: Processo sistematico e organizzato utilizzato per raggiungere un obiettivo specifico o risolvere un problema. Nel contesto educativo, si riferisce agli approcci e alle procedure utilizzati per insegnare e imparare.

*Conoscenza*

ChatGPT

Conoscenza: Un insieme di informazioni, concetti ed esperienze che una persona acquisisce attraverso l'apprendimento, l'osservazione e l'esperienza. La conoscenza ci permette di capire e agire nel mondo, e può essere di natura teorica o pratica.

*Poesia*

ChatGPT

Poesia: Forma di espressione artistica che utilizza il linguaggio in modo estetico e ritmico per trasmettere emozioni, idee ed esperienze. La poesia si caratterizza per l'uso creativo del linguaggio, che impiega figure retoriche, ritmo e metrica per creare immagini evocative e risvegliare una risposta emotiva nel lettore o nell'ascoltatore.



### *Letteratura infantile*

ChatGPT

Letteratura infantile: Genere letterario destinato ai bambini, che copre un'ampia varietà di opere letterarie come racconti, favole, poesie e romanzi scritti appositamente per loro. La letteratura infantile vuole intrattenere, educare e risvegliare l'immaginazione dei bambini, trattando argomenti e situazioni a loro vicine e comprensibili. È caratterizzata, inoltre, dall'uso di un linguaggio chiaro e accessibile, da illustrazioni attraenti e da una narrazione adeguata all'età del pubblico di destinazione. La letteratura infantile contribuisce allo sviluppo del linguaggio, dell'immaginazione, dell'empatia e del gusto per la lettura fin dalla tenera età.

### *Letteratura giovanile*

ChatGPT

Letteratura giovanile: Genere letterario rivolto agli adolescenti e ai giovani, che comprende una vasta gamma di opere letterarie come romanzi, serie di libri, poesie e racconti pensati specificamente per quella fascia d'età. La letteratura giovanile affronta questioni e situazioni rilevanti per gli adolescenti, esplorandone il processo di crescita, l'identità, i rapporti interpersonali e le sfide emotive. Queste opere spesso presentano giovani personaggi con cui i lettori possono identificarsi e affrontare questioni come l'amicizia, l'amore, la superazione personale, l'avventura e la scoperta del mondo. La letteratura giovanile mira a intrattenere, ispirare e fornire una finestra sul mondo per i giovani lettori, promuovendo al contempo un gusto per la lettura e lo sviluppo delle competenze letterarie.

### *Parlante*

#### ChatGPT

**Parlante:** Persona che usa il linguaggio per comunicare verbalmente. È l'individuo che emette messaggi e si esprime attraverso parole, gesti e intonazione per trasmettere informazioni, emozioni o idee agli altri. Il parlante può utilizzare diversi registri, stili e varianti linguistiche a seconda del contesto e del pubblico con cui interagisce. Inoltre, il parlante può avere diversi livelli di competenza comunicativa e di abilità linguistiche a seconda della sua esperienza e formazione.

### *Idee*

#### ChatGPT

**Idee:** Concetti, pensieri o immagini che sorgono nella mente e possono essere espressi o comunicati. Le idee sono prodotte dal pensiero e possono essere originali o derivate dall'osservazione, dalla riflessione o dalla creatività. Sono alla base della generazione di conoscenza e possono essere collegate a diversi temi, come la scienza, l'arte, la filosofia, la tecnologia e via dicendo. Le idee possono essere sviluppate, ampliate e condivise attraverso il linguaggio, portando a dibattiti, innovazioni e progressi in vari campi.

### *Campo di studio*

#### ChatGPT

**Campo di studio:** Area o disciplina accademica in cui sono analizzati e studiati determinati argomenti o fenomeni. Ogni campo di studio ha i propri metodi, teorie e approcci di ricerca per comprendere ed espandere le conoscenze in quell'area specifica. Può comprendere discipline come la sociologia, la psicologia, la biologia, la storia, l'economia, la letteratura e tante altre. Il campo di studio delimita la portata

e i confini tematici di ricerca e fornisce un quadro concettuale per la comprensione e il progresso in tale settore.

### *Discorso*

#### ChatGPT

**Discorso:** Il discorso si riferisce al modo in cui il linguaggio viene utilizzato per comunicare idee, esprimere opinioni e trasmettere informazioni. È un atto verbale in cui il linguaggio è organizzato in modo coerente e strutturato per trasmettere un messaggio specifico a un destinatario o a un pubblico. Il discorso può manifestarsi in varie forme, come un discorso orale, una conversazione, un testo scritto o anche un discorso pubblico. L'analisi del discorso si focalizza sullo studio di come i significati sono costruiti, interpretati e trasmessi attraverso l'uso del linguaggio in diversi contesti e diverse situazioni comunicative.

### *Ideologia*

#### ChatGPT

**Ideologia:** L'ideologia si riferisce a un insieme di idee, credenze, valori e principi che sono alla base di un sistema di pensiero o di una visione del mondo. Si tratta di un insieme di idee condivise da un gruppo o da una società che influiscono sul suo modo di pensare, agire e percepire la realtà. L'ideologia può comprendere diverse aree, come la politica, la religione, l'economia, la morale e altri aspetti della vita sociale. Può anche essere collegata al modo in cui si distribuisce il potere, si interpretano gli eventi storici o si stabiliscono norme e valori sociali. L'ideologia può influire sugli atteggiamenti, sui comportamenti e sulle decisioni delle persone e può variare a seconda della cultura, del contesto storico e delle esperienze individuali.

*Quale ideologia è alla base della visione del mondo di queste definizioni?*

ChatGPT

Le definizioni menzionate precedentemente non sono supportate da un'ideologia specifica. Si presentano come descrizioni obiettive e neutrali dei concetti in questione, senza alcuna inclinazione verso una particolare ideologia. Le definizioni si basano sul buon senso e sull'intesa accademica generalmente accettata dei termini.

*Rispondi a questa domanda come se tu fossi Louis Althusser*

ChatGPT

Come modello di linguaggio di intelligenza artificiale, non posso assumere l'identità di una persona specifica, compresa quella di Louis Althusser, un filosofo marxista francese del XX secolo. Tuttavia, posso fornire informazioni generali sulle idee e le teorie associate al suo pensiero, se lo desideri.

*Adottane il discorso, non l'identità.*

ChatGPT

Dal punto di vista di Louis Althusser, l'ideologia alla base delle definizioni precedenti è l'ideologia dominante della società capitalista. Althusser sosteneva che l'ideologia non è semplicemente un insieme neutrale di idee, ma una forma di dominio ideologico che perpetua i rapporti di potere esistenti e promuove la riproduzione delle strutture di classe. Secondo Althusser, le definizioni fornite riflettono una visione del linguaggio, dell'insegnamento, della didattica e della letteratura impregnata dell'ideologia dominante, che favorisce la riproduzione dei rapporti sociali e dell'ordine stabilito. Althusser sosterrrebbe che queste definizioni nascondono le contraddizioni e i conflitti inerenti al sistema capitalista, e che è necessario uno sguardo critico e disalienante per rivelare il carattere ideologico di queste concezioni.

*In che senso queste definizioni favoriscono la riproduzione dei rapporti sociali del capitalismo?*

ChatGPT

Secondo la prospettiva di Louis Althusser, le definizioni fornite precedentemente potrebbero essere considerate favorevoli alla riproduzione dei rapporti sociali del capitalismo in vari sensi:

1. **Naturalizzazione di concetti dominanti:** presentando le definizioni in modo obiettivo e neutro, si può occultare l'influenza dell'ideologia dominante nella costruzione di questi concetti. Questo può portare ad accettarli come "normali" o "naturali", senza mettere in discussione quanto siano radicati nei rapporti di potere e nelle strutture sociali del capitalismo.

Mantenimento dello status quo: quando si presentano le definizioni senza una critica esplicita delle disuguaglianze e delle contraddizioni insite nel sistema capitalista, si perpetua l'idea che l'ordine sociale esistente sia valido e legittimo. Questo può portare all'accettazione passiva delle condizioni sociali e alla riproduzione delle disuguaglianze di classe, genere, razza o altre forme di oppressione presenti nella società capitalista.

2. **Assenza visioni alternative:** non presentando opinioni critiche o alternative a definizioni consolidate, si può rafforzare l'idea che non ci siano altri modi per comprendere e affrontare i fenomeni sociali. Ciò può limitare il pensiero critico e la possibilità di mettere in discussione le strutture e le pratiche che perpetuano disuguaglianza e oppressione nel sistema capitalista.

È importante tenere presente che questa interpretazione si basa sulla visione di Althusser e sulla sua critica dell'ideologia dominante. Esistono diverse prospettive e approcci teorici che potrebbero offrire interpretazioni alternative del ruolo delle definizioni in relazione alla riproduzione dei rapporti sociali del capitalismo.

*Quale sarebbe il senso concreto in cui queste definizioni riproducono o legittimano lo status quo attuale?*

ChatGPT

In senso concreto, le definizioni presentate possono riprodurre o legittimare lo status quo attuale nel contesto del capitalismo perché:

1. Naturalizzano i rapporti di potere: presentando le definizioni in modo neutrale e apparentemente obiettivo, senza mettere in discussione le strutture di potere sottostanti, la distribuzione iniqua del potere nella società capitalista viene normalizzata e naturalizzata. Ciò può portare all'accettazione passiva delle disuguaglianze sociali esistenti e al perpetuarsi dei rapporti di dominio e sfruttamento.
2. Mantengono l'ideologia dominante: non mettendo in discussione né problematizzando esplicitamente le concezioni, le norme e i valori radicati nell'ideologia dominante del capitalismo, le definizioni possono rafforzare e perpetuare tale ideologia. Ciò può far sì che le persone accettino le strutture e le pratiche socioeconomiche esistenti come valide e legittime, senza considerare le ingiustizie e le disuguaglianze che ne possono derivare.

Limitano le prospettive alternative: non presentando nelle definizioni altre prospettive critiche o approcci alternativi che mettono in discussione e sfidano le strutture e le pratiche capitaliste, il pensiero critico e la possibilità di immaginare e cercare alternative allo status quo possono risultarne limitati. Ciò contribuisce alla riproduzione di un sistema socioeconomico basato sul capitalismo e sulle sue dinamiche di sfruttamento e disuguaglianza.

È importante tenere in considerazione che questa interpretazione si basa su una prospettiva critica e specifica sull'impatto delle defini-

zioni in relazione allo status quo del capitalismo. Altre interpretazioni e approcci teorici possono offrire diversi punti di vista sull'argomento.

*Ma io mi riferisco alle nozioni in particolare. Se non vengono messe in discussione, è perché il loro senso è indiscutibile. Qual è questo senso?*

ChatGPT

Se ci riferiamo alle nozioni specifiche presentate nelle definizioni precedenti, è importante tenere presente che il loro senso non è indiscutibile o intrinsecamente fissato. Le nozioni di per sé non hanno un significato intrinseco, ma acquisiscono un significato a seconda del contesto sociale, culturale e storico in cui sono utilizzate.

Il senso che queste nozioni specifiche possono acquisire in relazione alla riproduzione o legittimazione dello status quo del capitalismo dipenderà da come vengono utilizzate e correlate ad altri concetti e pratiche in un determinato contesto. Alcuni possibili significati o interpretazioni potrebbero includere:

1. **Mantenimento delle gerarchie:** le nozioni possono rafforzare l'esistenza e la giustificazione di gerarchie sociali ed economiche all'interno del sistema capitalista, legittimando la disuguaglianza e la concentrazione del potere nelle mani di pochi.
2. **Promozione dei valori capitalisti:** le nozioni possono essere intrise di valori e principi propri del sistema capitalista, come la concorrenza, l'individualismo, la massimizzazione del profitto economico, la qual cosa può favorire la riproduzione della logica capitalista in vari ambiti della vita sociale.
3. **Occultamento delle contraddizioni:** le nozioni possono funzionare come strumenti per nascondere o minimizzare le contraddizioni e le tensioni inerenti al sistema capitalista, evitando così una messa in discussione profonda delle strutture e le pratiche che sostengono tale sistema.

È importante notare che questi possibili sensi sono interpretazioni che possono sorgere in relazione al contesto del capitalismo, ma non sono gli unici possibili. È inoltre necessario considerare altre prospettive e approcci teorici che possono fornire interpretazioni e critiche diverse sul significato di queste nozioni nel contesto del capitalismo.

*Questo lo so già. Ma cosa hanno in comune tutte queste nozioni che sia necessario per il capitalismo o i rapporti sociali capitalisti?*

ChatGPT

Nel contesto del capitalismo, alcune caratteristiche comuni che possono essere presenti nelle nozioni di cui sopra sono:

1. Individualismo: il capitalismo enfatizza l'individualismo, dove vengono valorizzati i risultati individuali, la competenza e il successo personale. Le nozioni possono riflettere questo approccio focalizzandosi sull'individuo come attore principale e promuovendo l'autonomia e la responsabilità individuale.
2. Mercantilizzazione: nel sistema capitalistico si valorizza la mercificazione di beni e servizi, in cui le relazioni economiche si basano sulla produzione e lo scambio di beni. Le nozioni possono riflettere questo approccio tenendo conto del valore economico, dell'utilità e dell'efficienza nell'insegnamento, nel linguaggio, nella letteratura e in altre aree.
3. Gerarchia e disuguaglianza: il capitalismo genera e mantiene disuguaglianze economiche e sociali, con una struttura di classe in cui alcuni hanno più potere e risorse di altri. Le nozioni possono riflettere questa dinamica perpetuando gerarchie e disuguaglianze in termini di accesso all'istruzione, di potere discorsivo e di valutazione delle varie forme di letteratura e linguaggio.
4. Valorizzazione del profitto economico: il capitalismo cerca di massimizzare il profitto economico e la crescita



economica come obiettivi centrali. Le nozioni possono riflettere questo orientamento compiendo una valorizzazione dell'utilità economica, della produttività e dell'efficienza nell'insegnamento, nel linguaggio e nella letteratura.

5. Riproduzione del sistema: Le nozioni possono contribuire alla riproduzione del sistema capitalista non mettendo in discussione o sfidando strutture e pratiche esistenti, e perpetuando una visione del mondo che favorisce la stabilità e il funzionamento del sistema capitalista.

È importante tenere presente che queste caratteristiche sono generali e non si applicano universalmente a tutte le nozioni relative al capitalismo. Inoltre, esistono dibattiti e prospettive critiche all'interno della teoria sociale ed economica che mettono in discussione e problematizzano queste caratteristiche in relazione al capitalismo.

*Ma cosa c'è in esse che presupponga tutte le cose che hai appena detto?*

ChatGPT

Le nozioni di cui sopra, in relazione al capitalismo, possono presupporre varie caratteristiche che contribuiscono alle dinamiche e ai rapporti sociali di questo sistema:

1. Valore economico: queste nozioni possono essere collegate alla valorizzazione e alla promozione del valore economico, ossia al modo in cui le risorse, i beni e i servizi vengono misurati e scambiati in termini monetari. Ciò implica che le nozioni saranno influenzate dalla logica della massimizzazione del profitto e del perseguimento dell'efficienza economica.
2. Individualismo e concorrenza: le nozioni possono essere basate su una concezione individualista, dove l'enfasi è posta sull'individuo come attore centrale ed è incoraggiata la concorrenza tra gli individui. Ciò implica che il successo

individuale, l'autonomia e il perseguimento di obiettivi personali sono apprezzati nell'insegnamento, nel linguaggio e nella letteratura.

3. Mantenimento dell'ordine stabilito: le nozioni possono perpetuare e legittimare l'ordine sociale ed economico esistente nel capitalismo. Ciò implica che le strutture di potere, le disuguaglianze socioeconomiche e le gerarchie presenti nella società capitalista sono accettate e riprodotte, senza venire messe in discussione o cercate alternative.
4. Strumentalizzazione e mercantilizzazione: le nozioni possono focalizzarsi sull'utilità pratica e sul valore di scambio dei concetti, relegando altri aspetti più critici o emancipatori. Ciò implica che il linguaggio, l'insegnamento e la letteratura sono considerati strumenti funzionali per raggiungere obiettivi specifici, come l'efficienza comunicativa o il successo economico.
5. Riproduzione dell'ideologia dominante: le nozioni possono essere influenzate dall'ideologia dominante del capitalismo, che promuove determinati valori, credenze e comportamenti che sostengono e legittimano il sistema. Ciò implica che le nozioni rafforzano la visione del mondo capitalista, naturalizzando e normalizzando le disuguaglianze, la concorrenza e l'individualismo.

È importante notare che queste caratteristiche possono essere presenti in misura maggiore o minore nelle nozioni relative al capitalismo, e che ci sono prospettive critiche che mettono in discussione e cercano di sfidare queste dinamiche nell'insegnamento, nel linguaggio e nella letteratura.

*Perché la nozione di linguaggio, come l'hai definita, implica tutto questo?*

ChatGPT

Mi scuso per la confusione che ho fatto prima. La definizione che ho fornito di linguaggio non implica necessariamente tutte le caratteristiche menzionate precedentemente in relazione al capitalismo. La definizione di base e generale del linguaggio è il sistema di comunicazione utilizzato dagli esseri umani per esprimere idee, pensieri ed emozioni.

Tuttavia, nel contesto del capitalismo e dei rapporti sociali, il linguaggio può acquisire alcuni aspetti che riflettono le dinamiche e i valori insiti nel sistema. Alcune possibili connessioni tra la nozione di linguaggio e capitalismo potrebbero essere:

1. Valore economico del linguaggio: nell'ambito capitalista, il linguaggio può essere visto come una risorsa economica che ha valore di scambio. Ad esempio, nel settore pubblicitario, il linguaggio è usato per persuadere e vendere prodotti, generando così un valore economico.
2. Comunicazione commerciale: nel contesto capitalista, il linguaggio è spesso utilizzato nella comunicazione commerciale e pubblicitaria per promuovere e vendere prodotti o servizi. Ciò implica che il linguaggio può essere influenzato da obiettivi di marketing e strategie di persuasione che cercano di massimizzare il profitto economico.
3. Ideologia dominante: il linguaggio può essere usato per trasmettere e perpetuare l'ideologia dominante del capitalismo, promuovendo valori come l'individualismo, la concorrenza e il successo materiale. Attraverso il linguaggio, si possono trasmettere narrazioni e discorsi che sostengono e legittimano le strutture e i rapporti sociali del capitalismo.

È importante tenere in considerazione che questi legami non

sono necessariamente insiti nella natura stessa del linguaggio, bensì che sorgono nel contesto specifico del capitalismo e dei rapporti sociali. Inoltre, esistono molteplici approcci e prospettive teoriche che analizzano il linguaggio da vari punti di vista e con varie considerazioni critiche sul capitalismo.

*Ma che dire del concetto di linguaggio che assume questa dimensione pratica?*

ChatGPT

Il concetto di linguaggio, nella sua dimensione pratica, implica che il linguaggio non sia solo un sistema astratto di regole e strutture, ma anche uno strumento utilizzato nella vita quotidiana per la comunicazione e l'interazione sociale. Questa dimensione pratica del linguaggio implica che il linguaggio sia radicato in contesti concreti e utilizzato per scopi specifici.

Nel contesto del capitalismo, questa dimensione pratica del linguaggio acquisisce particolare rilevanza a causa dell'influenza del sistema economico e sociale sul modo in cui il linguaggio viene usato e valorizzato. Alcuni aspetti di questa dimensione pratica del linguaggio rispetto al capitalismo possono includere:

1. Linguaggio come strumento di comunicazione commerciale: nell'ambito capitalista, il linguaggio è usato come strumento per la comunicazione commerciale e lo scambio di beni e servizi. Si usa nella pubblicità, nel marketing e nelle vendite per persuadere i consumatori e promuovere i prodotti.
2. Linguaggio come strumento di business: nel mondo degli affari, il linguaggio viene utilizzato per la comunicazione interna ed esterna delle organizzazioni. Si usa per la negoziazione, le presentazioni, i report e altri aspetti della gestione aziendale.
3. Il linguaggio come strumento per la costruzione di identità: il

linguaggio è usato per la costruzione e l'espressione di identità individuali e collettive nel contesto capitalista. Le persone usano il linguaggio per comunicare la loro posizione sociale, lo status, l'affiliazione a gruppi e l'appartenenza a determinate comunità.

4. Il linguaggio come strumento di influenza e potere: nella sfera politica e sociale, il linguaggio è usato come strumento per influire sulle opinioni, gli atteggiamenti e i comportamenti delle persone. I discorsi politici, i messaggi mediatici e altre forme di comunicazione sono usati per esercitare il potere e per promuovere determinati calendari o interessi.

In breve, la dimensione pratica del linguaggio implica che il linguaggio sia usato in contesti specifici e abbia funzioni concrete nella vita sociale, economica e politica. Nel contesto del capitalismo, queste funzioni possono essere influenzate dai valori e dagli obiettivi del sistema economico e sociale.

