

L'esposizione come ideologia del contemporaneo

Riflessioni a partire da Gramsci

Marco Gatto

Abstract: The article explores the concept of “exposition” to underline the ideological structure of contemporary capitalism, conceived as a processual totality. The aim is to demonstrate the paradoxical condition of ideology’s criticism under late capitalism, with the proposal of reconsidering totality as the only one way to understand advanced postmodernity. Starting from Gramsci, the article moreover offers a reflection on the fate of dialectical thought in a world completely dominated by a theoretical immanence without depth.

Keywords: Postmodernism; Criticism; Totality; Gramsci; Ideology.

1. Il costituirsi in divenire dell’ideologia

L’inizio di questo percorso coincide con l’analisi di un luogo centrale della riflessione di Antonio Gramsci. Una cospicua porzione del Quaderno 11, che reca come titolo *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura*, palesa il concatenarsi di una ricca serie di nessi di pensiero, entro la quale il concetto di “ideologia” assume un ruolo di primo piano. La posta in gioco, costantemente ridefinita dal tentativo di formulare una filosofia della praxis all’altezza dei tempi e di stabilire, sulla scorta del contributo di Antonio Labriola, “l’autosufficienza del marxismo come filosofia”¹, si riassume in queste pagine nell’esercizio di una dialettica capace di dinamizzare il legame tra teoria e pratica e di dar conto del costituirsi concreto e materiale, entro questo rapporto, di concezioni, visioni e idee-guida, colte come fatto sociale in costruzione. Siamo pertanto nell’ambito di quella faticosa rilettura dei principali luoghi del marxismo – e, in particolare, della topica “struttura/sovrastruttura” – che il dirigente comunista pone in essere nel corso della sua riflessione carceraria, dando vita a un pensiero sistematico e totalizzante, la cui originalità consiste, tra l’altro, nella particolare sintesi di sollecitazioni provenienti

* Università della Calabria (marco.gatto@unical.it)

¹ Mustè (2018, 182).

dalla tradizione dialettica (Hegel), dall'idealismo italiano (Croce e Gentile), dal materialismo filosofico labriolano e dalla lettura, seppure parziale, di certi luoghi marxiani – sollecitazioni che risultano continuamente assorbite dallo sviluppo particolare della sua elaborazione teorica, che per forza di cose dovette concepire come provvisoria.

All'interno di questo ampio spettro di questioni, il concetto di ideologia patisce una serie di cospicue oscillazioni (in larga parte dipendenti sia dalla polimorfica accezione del termine già presente nei fondatori del marxismo², sia dal carattere estremamente mobile del lavoro concettuale di Gramsci)³, ma beneficia di un suo accostamento al problema teorico dell'egemonia e del conflitto sociale fra parti, nonché alla questione del costituirsi di una soggettività in grado d'essere vieppiù cosciente del suo percorso e della sua posizione in questo stesso conflitto. È su questo terreno che, nell'undicesimo Quaderno, l'approdo a una nuova concezione dell'ideologia si salda al problema della costruzione continua di un soggetto che, lasciandosi hegelianamente alle spalle l'immediatezza dell'esperienza e accantonando progressivamente un nefasto percepirsi come parte isolata e irrelata, accede a forme di autocomprensione più generali, a una conoscenza possibile della totalità e a una progredita consapevolezza delle necessarie mediazioni con l'interno e l'esterno del suo sé. Sta nell'indicazione di questo percorso una quota non indifferente di modernità del pensiero di Gramsci e, probabilmente, uno dei motivi della sua attualità, come cercherò di dire nel prosieguo del ragionamento. Così pure il passaggio a una dimensione gruppale o collettiva di tale costruzione dinamica – che potremmo riassumere nel problema, tipico del paradigma moderno, della transizione da un'ontogenesi a una filogenesi – riflette, sollecitandone risposta, una serie di questioni all'ordine del giorno, in parte riferite al sorgere di una coscienza critica generalizzata o al definirsi di un supposto soggetto antagonista. È in questo farsi e disfarsi continuo, in cui individuo e collettività si rimodulano, che va colto il bisogno di ripensare in senso dialettico dualismi e binarismi tipici del marxismo: l'insistenza gramsciana sui concetti di volontà, direzione ed egemonia obbedisce, se vogliamo, a questa necessaria rivalutazione dell'impianto filosofico che viene da Marx, che lo proietta verso un'amplificazione del suo costitutivo storicismo.

Nei “punti preliminari di riferimento” che Gramsci elenca all'inizio dei suoi *Appunti* è indicata la necessità di demistificare la convinzione che la filosofia, ovvero l'attività del pensare e dell'elaborare concezioni o visioni, sia

² Un'utile introduzione alla storia del concetto è costituita da Eagleton (2007).

³ Cfr. Liguori (2004).

patrimonio di “scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici”. La ben nota asserzione secondo la quale “tutti gli uomini sono ‘filosofi’” non è solo un proclama di democrazia radicale. Ricade bensì nell’ambito di una questione più complessa, che Gramsci svolgerà in modo assai ricco anche nei quaderni dedicati alla critica letteraria e alla critica della produzione culturale: vale a dire quella di un’amministrazione regolata del divario tra una cultura delle *élites*, caratterizzata dall’autoreferenzialità e dall’autoconservazione, e dunque da una reificazione del sapere entro cornici specialistiche, e una cultura popolare che quell’egemonia consolidata storicamente subisce, sviluppando variamente caratteri confermativi di tale subalternità, e talora manifestando – non fosse che per la sua stessa distanza dai luoghi decisivi del potere e del sapere – il suo carattere contrappositivo. Le *Osservazioni sul folklore*, in tal senso, possono essere lette – accanto alle pagine sulla letteratura italiana quale letteratura per statuto non nazionale-popolare – come un esempio specifico di questa alienazione culturale delle masse oppresse e costrette ai margini. Le quali, tuttavia, possiedono – perché comune a tutti gli uomini – una modalità riflessiva propria, che si esplica in quella che Gramsci chiama, in questi *Appunti*, “‘filosofia spontanea’, propria di ‘tutto il mondo’”, che va esprimendosi in un ‘sistema di credenze’ o in una congerie di “opinioni”⁴.

Sembrerebbe, questa, una dicotomia di stampo sociologico abbastanza gratuita, se il ragionamento di Gramsci, in forma di domanda e di “question”⁵, non presentasse una torsione decisiva: “è preferibile ‘pensare’ senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè ‘partecipare’ a una concezione del mondo ‘imposta’ meccanicamente dall’ambiente esterno”, oppure “elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente”? Sofferamoci su questo passaggio perché va arricchito considerando altri elementi messi in campo da Gramsci. Da un lato, sta un pensiero frammentario, privo di coscienza – e questa sua dimensione incoerente e asistemica è posta in relazione a un’influenza esterna: il soggetto è succube di un gruppo sociale capace di condizionarlo “automaticamente”⁵ e in grado di far apparire come naturale la subalternità, in modo che sia impedita al subalterno la pur minima possibilità di un’autocoscienza di classe (e Gramsci, da attento diagnosta e precorrente antropologo dei gruppi sociali dell’Italia in cui vive, in un’esemplificazione che ricorda il noto saggio sulla questione meridionale⁶, disegna luoghi e contorni in cui il condizionamento è storicamente attivo: “il proprio vil-

⁴ Gramsci (1975, vol. II, 1375, Q. 11, § 12).

⁵ Gramsci (1975, vol. II, 1375, Q. 11, § 12).

⁶ Cfr. Gramsci (1966, 149 e sgg.).

laggio”, le figure che vi risiedono – dal “curato” al “vecchione patriarcale la cui ‘saggezza’ detta legge”, dalla “donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe” al “piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare” – e gli spazi contrassegnati da questa dialettica sociale); dall’altro, invece, sta una soggettività pensante che potenzialmente formula una presa di coscienza, elabora una propria e indipendente (quindi, non indotta) “concezione del mondo” e che, in coerenza con tale percorso, pratica una scelta, ovvero, dice Gramsci, partecipa “attivamente alla produzione della storia del mondo”, si fa “persona storica”, dal momento che decide di obbedire a un principio – “essere guida di se stessi” – in virtù del quale non subisce “passivamente e supinamente dall’esterno” un condizionamento che negherebbe la sua specifica “personalità”⁷.

Questi ultimi accenti ricordano, nel lessico e nello spirito propositivo, una nota pagina del giovane Gramsci, l’articolo *Socialismo e cultura* del 1916. Dopo aver ribadito che la cultura è “organizzazione, disciplina del proprio io interiore, [...] presa di possesso della propria personalità, [...] conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri” – qualcosa di radicalmente diverso dal possesso elitaristico ed enciclopedico di nozioni e concetti, la cui trasmissione, ove possibile, erige solo “una barriera fra sé e gli altri” –, Alfa Gamma (così si firma l’intellettuale sardo sulle colonne de “Il Grido del Popolo”) ribadisce che “critica vuol dire cultura” (e viceversa). Continua dunque sottolineando che la conoscenza critica del proprio sé coincide con l’“essere padroni di se stessi, distinguersi, uscire fuori dal caos, essere un elemento di ordine, ma del proprio ordine e della propria disciplina ad un ideale”. Per concludere che il vero sapere non si riassume in questa auto-pedagogia del limite, ma presuppone una simultanea tensione verso l’alterità, perché “non si può ottenere” organicità, coerenza, autocoscienza, “se non si conoscono anche gli altri, la loro storia, il susseguirsi degli sforzi che essi hanno fatto per essere ciò che sono, per creare la civiltà che hanno creato e alla quale noi vogliamo sostituire la nostra”, coincidente, per il Gramsci giornalista militante, con il socialismo. La cui edificazione presuppone questo arduo lavoro di auto-analisi, che si riassume in una sorta di sintetico richiamo alla necessità del riconoscimento: “conoscere se stessi attraverso gli altri e gli altri attraverso se stessi”⁸.

⁷ Gramsci (1975, vol. II, 1375 e 1376, Q. 11, § 12).

⁸ Gramsci (1973, 68 e 70).

La densità umanistica di questa pagina deve aiutarci a comprendere l'importanza che Gramsci accorda al concetto di "coerenza". Quest'ultima è difatti una sorta di meta sempre transitoria cui il soggetto tende al fine di lasciarsi alle spalle quella disgregazione che lo costringerebbe al senso comune, alla filosofia spontanea, all'asistematicità, e dunque a pensare con la testa altrui. Il giovane giornalista sardo indica questa meta sulla spinta di Novalis e di altre letture romantiche – cosicché la conquista di una coscienza unitaria è vista come capacità dell'Io di riappropriarsi di se stesso e di essere coerentemente se stesso; nei *Quaderni* tale necessità si lega maggiormente al problema di una mantenuta disorganicità del soggetto, ovvero alla questione di un'imposizione esterna che rende passiva l'iniziativa, forzatamente destrutturata, quasi Gramsci prefigurasse l'idea di *un intero ideologico che signoreggia sulle parti costringendole all'isolamento*. Può essere questa, fra le altre, una definizione di "conformismo", per la quale ciò che è conforme a un'esternità risponde a uno stato di minorità critica e di fattiva disorganicità interiore. Vale a dire che a una concezione della vita frammentaria e incoerente corrisponde un'identità subalterna a visioni più organiche e unitarie, percepite come dispensatrici di orientamento. L'abilità di Gramsci sta nel suggerire che il consenso verso tali concezioni più rassicuranti sia un fatto di costruzione permanente del consenso e che la condizione subalterna permanga tale a causa di un controllato trattenimento entro uno spazio caratterizzato dalla confusione e dall'incapacità di stabilire nessi di struttura.

Vi è però un aspetto che il pensatore sardo rimarca nelle pagine del Quaderno 11: la necessaria appartenenza "a un determinato aggruppamento", la natura sempre sociale dell'esperienza umana, e quindi il bisogno di ragionare, rispetto al conformismo, in termini di reciprocità dialettica. Ciò vuol dire che il mantenimento della subalternità passa anche e soprattutto attraverso una naturalizzazione del suo rapporto con la forma egemonica che la domina: ovvero, che la relazione tra un esterno ideologico capace di orientare il "modo di pensare e operare" e i soggetti implicati in tali modalità imposte di pensiero e azione poggia le sue basi su una verità difficilmente aggirabile, per la quale, dice Gramsci, si è sempre "conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi". La questione è pertanto: "di che tipo storico è il conformismo, l'uomo-massa di cui si fa parte?"⁹. Ovvero, nei termini in cui stiamo provando a ragionare, a quale grado storico si colloca l'astuzia della forma egemonica di riuscire a naturalizzare ideologicamente quel rapporto di subalternità? A

⁹ Gramsci (1975, vol. II, 1376, Q. 11, § 12).

quale altezza l'imposizione mira a destoricizzare se stessa per trascinare i soggetti subalterni su una condizione di ineluttabile servitù? *L'intero ideologico* con cui abbiamo inteso la forma egemonica orientante ha dunque necessità di far passare la sua signoria attraverso un ottundimento di quella relazione che, se fosse scoperchiata, mostrerebbe il suo implicito legame storico con la forma subalterna, e dunque la natura transitoria e per nulla scontata del suo dominio.

2. L'amministrazione dell'incoerenza

Questi brevi cenni ci riportano a una dimensione nota dell'ideologia, qui concepita come manipolazione falsificante, naturalizzazione del dominio o gioco di prestigio. Se seguiamo il ragionamento di Gramsci, ricaviamo ulteriori spunti di riflessione. Nel momento in cui l'elaborazione concettuale resta legata al disordine e la critica non permette di accedere a forme più mature di consapevolezza,

si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composta in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propri del genere umano unificato mondialmente¹⁰.

Si trova cioè un'incoerenza paradossalmente messa a sistema, una normativa assenza di gerarchie e di orientamenti, e nello stesso tempo un calderone in cui sono presenti concezioni retrive e arcaiche, depositi alluvionali di credenze quasi inaccettabili per una coscienza moderna, ma anche fattori progressivi, intuizioni di una filosofia realmente emancipatrice. Questa polarità, che è in realtà un miscuglio di elementi che coesistono senza frizione, definisce la costitutiva appartenenza a diversi gradi di conformismo: la soggettività incoerente, che oscilla tra l'uno e l'altro di questi poli, che non si fissa mai in modo ordinato su un punto, può di volta in volta assumere su di sé il peso di una subalternità indotta dall'imposizione di turno. Ed è questo dinamismo di posizionamenti a rappresentare un oggetto filosofico interessante: tali spostamenti continui, dovuti all'assenza di un centro capace di elaborare il pensiero con stabilità e coerenza, sono tali perché trattenuti, *in basso*, su uno spazio orizzontale che abolisce il conflitto, collocati su una superficie sottana in cui è possibile muoversi e

¹⁰ Gramsci (1975, vol. II, 1376, Q. 11, § 12).

transitare senza conseguenze. Il carattere subalterno di una soggettività è legato dunque alla duttilità del suo movimento, al suo poter essere tanti conformismi tutti assieme, posti su un piano superficiale oltre il quale, permanendo il dominio della forma egemonica, è impossibile andare, oltre il quale non è possibile innalzarsi. La subalternità non è pertanto fissità imposta, ma movimento orizzontale autorizzato, che ovviamente produce il mantenimento di quella particolare e del tutto artificiosa stasi normativa che è la signoria della forma egemonica. Questa stasi altro non è che l'immagine di un insieme armonioso in cui tutti i conflitti sono sedati e dietro la quale si nasconde la disorganicità propria del soggetto subalterno, la cui presenza, segno del limite di espansione della forma egemonica, dev'essere opportunamente occultata (o, per meglio dire, naturalizzata, cioè relegata alla marginalità della non-storia)¹¹.

Negli appunti sul folklore, la dialettica interna alla subalternità appena evocata è presentata con spunti originali¹². Per ribadire la necessità di una riforma in senso popolare e allargato dello storicismo marxista e per rispondere al problema di una storica frattura tra la cultura elitaria e la cultura delle masse, Gramsci deve sottolineare l'estrema serietà di un discorso sulle ideologie attive nel mondo subalterno. "Il folklore" – il termine designa lo spazio mobile delle "concezioni del mondo e della vita" del popolo – "non deve essere concepito – scrive Gramsci – come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari", che è poi l'obiettivo di una pratica egemonica socialista in grado di eliminare "il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore"¹³. Nello stigmatizzare un approccio paternalistico ed esotico alle cosiddette "tradizionali popolari", l'intellettuale sardo mette in evidenza due aspetti che risultano utili a comprendere la funzione dell'ideologia e il metodo dialettico-totalizzante messo in campo: 1) le concezioni del mondo e della

¹¹ Siamo oggi nelle condizioni di affermare che la stasi apparente può beneficiare della neutralizzazione di qualsivoglia discorso politico oppositivo, anche e soprattutto quando le rappresentazioni della subalternità enfatizzano di quest'ultima il carattere disorganico e ribelle, mettendo in scena una sottile manutenzione dell'ordinarietà ideologica, perseguita attraverso l'esposizione estetizzante di un presupposto antagonismo. È questo, peraltro, uno dei problemi attuale della Sinistra culturale, su cui torneremo con un accenno ai cosiddetti "mercati del risentimento". Sul punto ci permettiamo di rimandare a Gatto (2018).

¹² Una lettura recente e condivisibile di queste pagine è offerta da Dei (2018, in part. 73-94).

¹³ Gramsci (1975, vol. III, 2314, Q. 27, § 1).

vita sono costruzioni ideali per mezzo delle quali i soggetti indirizzano le loro azioni; esse hanno caratteri propri determinati dall'appartenenza sociale e dal posizionamento di classe, tant'è che il loro essere frutto di quel distacco appena menzionato le rende, di fatto (cioè, dice Gramsci, in una modalità "per lo più implicita, meccanica, oggettiva"), "in contrapposizione [...] con le concezioni del mondo 'ufficiali' (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate)" – dove tale *contrapposizione* va letta non solo nel senso di opposizione conflittuale (volontaria o meno), ma di reciprocità dialettica, ossia come polo dinamico in rapporto con un altro polo parimenti dinamico, quello della forma egemonica; 2) il "folclore filosofico" (sinonimo per Gramsci di "senso comune"), ossia l'insieme diffuso di credenze che regola l'agire delle masse subalterne e che è caratterizzato, per ragioni storiche, da un'imposta disorganicità, ha in sé una quota di "coerenza" (se non altro, di tipo pratico-esistenziale) che è dovuta alla sua *molteplicità*, all'essere cioè l'esito, di volta in volta per nulla o poco elaborato, di istanze le più diverse, transitanti su quel piano orizzontale di cui abbiamo detto e capaci solo di giustapposizione, non di scontro: una sorta di melassa cangiante e stratificata, "un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia"¹⁴, e che dà respiro a una compresenza di elementi priva di gerarchizzazione e dunque foriera di disorientamento; 3) in nessun caso la cultura popolare può essere concepita come un organismo statico: proprio perché al suo interno convivono molteplici istanze, è possibile riscontrare un seppur elementare grado di elaborazione politica, che può tuttavia assumere funzioni differenti o percorrere direzioni le più diverse.

Ora, il carattere "disseminato e molteplice"¹⁵ del "senso comune", accanto al suo addomesticamento su un piano mobile e orizzontale, è il contrassegno del mondo ideologico subalterno. Ed è un sigillo storico perché disseminazione, disorganicità, molteplicità e asistematicità si spiegano in ragione di un problema costitutivo della vicenda italiana, come Gramsci argomenta nelle pagine iniziali del Quaderno 21. Nel medesimo nesso problematico stanno infatti, da un lato, l'"utopia sociale per cui gli intellettuali si credono 'indipendenti', autonomi, rivistiti di caratteri loro propri"¹⁶, già ricordata nel Quaderno 12, ossia l'illusoria autoreferenzialità della cultura ufficiale, che non ha rapporti con il popolo se non quelli di manipolazione o di radicale impedimento dell'accesso al sapere, e, dall'altro, il sostanziale "apoliticismo del popolo italiano che viene espresso con le frasi di 'ribel-

¹⁴ Gramsci (1975, vol. III, 2311 e 2312, Q. 27, § 1).

¹⁵ Gramsci (1975, vol. III, 2313, Q. 27, § 1).

¹⁶ Gramsci (1975, vol. III, 1515, Q. 12, § 1).

lismo', di 'sovversivismo', di 'antistatalismo' primitivo ed elementare"¹⁷, dovuto all'assenza di una coscienza politica e nazionale condivisa (sono in effetti fenomeni regressivi, e purtroppo oggi di moda, che toccano le classi dirigenti come le classi subalterne). Pertanto, è il divario storico tra *élite* e popolo a favorire, nel particolare contesto italiano, il conformismo di cui si diceva e la coesistenza, nella personalità composita del subalterno, di diversi uomini-massa. Ed è questo stesso divario che, scoperto da una conoscenza totalizzante e dialettica dei nessi che ne permettono l'efficacia, una strategia socialista prova a sanare. Anzitutto allestendo la possibilità di un passaggio dalla signoria del senso comune a forme di soggettivazione consapevoli. Ciò implica, del resto, un lavoro attivo sulle menzionate "intuizioni della filosofia avvenire" che, proprio in virtù di quella contrapposizione seppure solo meccanica inscenata dal folklore speculativo, possono essere sviluppate in senso democratico e progressivo¹⁸.

3. Critica dell'ideologia come critica dell'immediatezza

Senza l'indicazione del carattere bizzarramente composito del senso comune non potremmo capire per quale motivo Gramsci insista sulla necessità di manomettere tale molteplicità attraverso l'iniezione della consapevolezza critica e non potremmo capire, a questo proposito, gli accenti posti su parole come "ordine" o "coerenza", identificate come mete da raggiungere lungo un percorso di vera e propria emancipazione. La coscienza politica trova il suo momento aurorale in un'autocritica della propria dimensione orizzontale e in una raggiunta consapevolezza del nesso servile, proprio del senso comune, che lega l'orizzontalità alla molteplicità transitoria e disorientante. "Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito": la critica è il vettore che conduce all'unità coerente del sapere, preconditione essenziale per ristabilire un legame tra la teoria e pratica; la critica coincide, potremmo dire, con l'emancipazione dal sottosuolo di credenze disorganiche, con una fuoriuscita dalle secche del senso comune. Il momento elaborativo chiama in causa anche il confronto

¹⁷ Gramsci (1975, vol. III, 2108-210, Q. 21, § 1).

¹⁸ È stato Ernesto de Martino a intuire, nell'Italia dei primi anni Cinquanta, la forza di queste pagine gramsciane, che allora venivano rese note beneficiando di una partizione tematica (*Letteratura e vita nazionale*, che presenta anche le riflessioni sul folklore e sulla cultura dei subalterni, esce nel 1950). Non possiamo qui soffermarci sui floridi spunti demartiniani, per i quali si rimanda a de Martino (1992). Cfr. ancora Dei (2018).

con un'alterità culturale – la filosofia più progredita – che cessa d'essere un territorio lontano e inesplorabile: la dicotomia tra sapere specialistico e filosofia spontanea si annulla, dimostrando così tutta la sua artificialità. E l'approdo all'autocoscienza critica, per Gramsci, trova una sua identità nella piena consapevolezza storica, cioè nella capacità di concepirsi quale esito e prodotto di un processo, fuori da ogni inganno immanentistico e da qualsivoglia misticismo dell'immediatezza. “L'inizio dell'elaborazione critica – egli scrive in un passo giustamente noto – è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario”¹⁹. Per stabilire l'ordine che mancherebbe in una dimensione altrimenti destinata all'amalgama indistinto.

La filosofia (la critica), ci dice Gramsci, è “il superamento della religione e del senso comune e in tal senso coincide col 'buon senso' che si contrappone al senso comune”²⁰. Siamo di fronte a una definizione senza dubbio problematica, che, in modo figurato, sembra voler esprimere un rovesciamento dei termini. In mezzo, c'è una strada da percorrere, con le inevitabili mediazioni del caso. Entro queste mediazioni dobbiamo però supporre quella “doppia identità” dell'ideologia che la tradizione marxista ha contribuito a definire e che Gramsci rinnova in modo fecondo: perché il rovesciamento del “non-vero”, ossia il momento in cui la critica demolisce il dominio del “falso” – e quindi, come ha scritto recentemente Rahel Jaeggi, il momento in cui si critica la “costruzione dell'ovvietà” o di ciò che appariva ovvio, e dunque si decifrano i processi di naturalizzazione “*in quanto* meccanismi di dominio”²¹ –, entra in un rapporto di reciprocità dialettica con l'elaborazione attiva di un “vero”, inteso non come presupposta normatività o ristabilimento di una giustizia perduta, bensì come produzione critica ed elaborazione di una possibilità altra che rompe il guscio mistico dell'ovvio. È il momento dunque in cui il “naturalizzato” comprende che la sua condizione è dettata da un processo di naturalizzazione che va inteso nella sua dimensione appunto storico-artificiale, nel suo farsi. Diviene evidente, in qualche modo, che il farsi dell'ideologia sia inestricabilmente legato all'individuazione di un soggetto reso passivo,

¹⁹ Gramsci (1975, vol. II, 1376, Q. 11, § 12).

²⁰ Gramsci (1975, vol. II, 1378, Q. 11, § 12).

²¹ Jaeggi (2016, 64).

cioè di un soggetto che subisce tale costituirsi del dominio e di un soggetto la cui passività è condizione del dominio stesso²².

Ebbene, in questa rivelazione di un farsi-ideologia che riduce tutto il resto a un elemento isolato e parziale occorre vedere il potenziale costituirsi, simultaneo e reciproco, della coscienza critica di tale costruzione del dominio che è già rottura del meccanismo imposto e quindi prefigurazione di una condizione diversa, in cui l'isolamento della propria parzialità si rompe, a beneficio di un nuovo modo d'essere della parte nel tutto – un tutto la cui immagine è ora diversa. Nell'ambito delle mediazioni attraverso cui il rovesciamento del dominio si attua, l'ideologia come falsificazione entra pertanto in una relazione dialettica (quindi ricca di ulteriori nessi, che possono costituire nuovi elementi di scontro e di controffensiva del "falso") con l'ideologia come costruzione; e questa relazione dimostra che il movimento di identità e negazione tra le due forme di ideologia è continuamente dinamico, giacché nell'ideologia come costruzione, nel suo teorico rappresentare il polo opposto all'ideologia della falsificazione, è già contenuta la necessità di edificare un dominio diverso, che sarà a sua volta indice di nuove falsificazioni. E questa dialettica non può essere sbrigativamente accantonata come esito di un nuovo circolo di matrice idealistica, ma dev'essere intesa come il contrassegno materialistico di un pensiero totalizzante che coglie il costituirsi storico dei fenomeni e degli agglomerati concettuali nel loro intimo sviluppo, nella loro costruzione come nel loro rovesciamento. La novità che può essere estrapolata dagli appunti di Gramsci risiede, a nostro parere, nella messa in evidenza del rapporto di signoria e manutenzione del consenso che, in un quadro totalistico, una forma ideologica egemonica intrattiene con una forma subalterna, costringendo quest'ultima alla solitudine della parte, a cattive universalizzazioni, a passivizzare costantemente la sua condizione negletta. In tale subordinazione dobbiamo vedere, contemporaneamente, l'attivismo ideologico – la costruzione del falso – e l'esito stesso della passività – ossia la "verità" della costruzione del falso. L'innesto della critica non significa pertanto scoperta di una qualità positiva dell'ideologia – la scoperta di una possibile demistificazione dell'ovvio – perché tale qualità era già insita

²² Guardando alla nostra contemporaneità, il razzismo rappresenta l'ideologia per eccellenza. L'acquisita ordinarietà del razzismo – ciò che Mbembe ha definito recentemente come "nanorazzismo" – è, del resto, la forma assunta da quel che più tradizionalmente, sulla scorta di Marx e Engels, chiamiamo "naturalizzazione". La definizione di Mbembe è efficace. Vale la pena riportarla: "Il nanorazzismo è il razzismo fatto cultura e respiro, nella sua banalità e nella sua capacità d'infiltrarsi nei pori e nelle vene della società, nell'ora del lavaggio generalizzato del cervello, della decerebrazione meccanica e dell'ammaliamento di massa" (Mbembe 2019, 73).

nella costruzione del dominio, che per farsi tale deve giocoforza elaborarsi come positivo; significa però scoperta del meccanismo, rivelazione della propria condizione di servile soggettività e di preconstituita intelligibilità di un “vero” che si mostra edificato come “falso”, e quindi possibilità di un contrasto che presuppone armi pari, e cioè l’attivismo di una controproposta ideologica che potrà però imporre un meccanismo diverso, liberato, ad esempio, dall’architettura dell’ovvietà.

Del resto, ci si potrebbe limitare a un’indicazione dei termini che Gramsci utilizza per definire questo transito dell’ideologia: il senso comune, da una parte, e il buon senso (detto non casualmente anche “rinnovato senso comune”²³, dall’altra. Tuttavia, sottolinea il comunista sardo, esiste un “nucleo sano del senso comune”, un buon senso nel senso comune, “che merita di essere sviluppato e reso unitario e coerente”. Il perché risiede, ancora una volta, nella necessità di vedere all’opera, nel quadro della totalità, un dinamismo fra parti (“non è possibile disgiungere quella che si chiama filosofia ‘scientifica’ da quella filosofia ‘volgare’ e popolare che è solo un insieme disgregato di idee e opinioni”²⁴, ovvero la relazione tra forma egemonica e cultura subalterna. Ma in questa necessità occorre scorgere anche la condizione di possibilità sia della critica, dal momento che nessuna forma egemonica è in grado di assimilare a sé l’interezza del processo sociale, sia della critica dell’ideologia: quasi un monito a non considerare percorribile l’ipotesi che un rovesciamento senza mediazioni automaticamente conduca a una forma di dominio differente. La critica è dialettica nella misura in cui non postula una fuoriuscita illusoria dalla dialettica stessa.

4. Il superamento capitalistico-nullificante del doppio statuto dell’ideologia

La nostra parafrasi commentata è senza dubbio parziale, dal momento che non prende in considerazione le strategie politiche dell’emersione di un intellettuale nuovo e di una nuova civiltà di tipo socialista che l’estensore dei *Quaderni* prova a elaborare. Perché, allora, ci siamo attardati sulle pagine di Gramsci che descrivono il passaggio dal senso comune al buon senso filosofico, dalla passività delle classi subalterne a un loro protagonismo critico? Una riflessione sulla validità odierna del concetto di “ideologia” dovrebbe partire da una riconsiderazione di questi luoghi gramsciani, che spesso sono stati evocati come inesauribile modello di lettura della società

²³ Gramsci (1975, vol. II, 1382, Q. 11, § 1)

²⁴ Gramsci (1975, vol. II, 1380, Q. 11, § 1).

contemporanea, nella quale paiono trovare, in molti casi, la conferma del loro valore analitico e politico. È chiaro che la riflessione di Gramsci, come qualsivoglia riflessione di stampo dialettico, transita costantemente nella verifica di se stessa. Ed è in questa operazione che occorre esercitarsi.

La prima tappa è costituita dal riconoscimento della svolta inaugurata da Gramsci in materia di ideologia: il fatto, come scrive Eagleton, che egli liquidi “ogni riduzione economicistica dell’ideologia a brutto sogno dell’infrastruttura”, suggerendo al contrario che le ideologie debbano “essere viste come forze organizzative attive e psicologicamente ‘valide’, che tracciano il terreno sul quale uomini e donne agiscono, lottano e acquistano coscienza delle loro posizioni sociali”²⁵. Su questo aspetto è opportuno richiamare alla mente le riflessioni di Raymond Williams, che al dinamismo del conflitto ideologico ha dedicato pagine opportune e interessanti, mostrando come la novità gramsciana consista in una sorta di insistenza sulla cinesi della totalità sociale e culturale (su cui ritorneremo nelle battute finali). Williams, rileggendo il concetto di “egemonia” e riflettendo sulla “complessità d’una cultura” nel suo processo di costituzione, ha distinto una serie di “rapporti dinamici interni a ogni processo reale”: allo studio degli elementi “dominanti” o, più tradizionalmente, egemonici bisogna affiancare una considerazione di elementi “residuali” e di elementi “emergenti”, giacché nella totalità culturale sono attive sopravvivenze del passato e potenziali semi del futuro²⁶. Come vedremo nelle battute conclusive di questo intervento, l’obiettivo di una conoscenza materialistica delle traiettorie ideologiche messe in campo dal capitalismo avanzato presuppone l’accoglimento pieno di un’analisi totalizzante, per merito della quale le restrizioni gnoseologiche imposte dall’ideologia capitalistica sono viste come suture di contenimento di una totalità che altrimenti si mostrerebbe in tutta la sua dinamica completezza. Una tale analisi parte però dalla constatazione che le strategie di dominio del capitalismo mirino a depotenziare le relazioni dialettiche fra elementi di segno diverso, se non addirittura a figurarle come statiche o piatte.

²⁵ Eagleton (2007, 145). Sul concetto di “validità” delle ideologie il riferimento è a una nota gramsciana assai incisiva: “Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile e che è molto significativa. L’analisi di queste affermazioni credo porti a rafforzare la concezione di ‘blocco storico’, in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali” (Gramsci 1975, vol. II, 869, Q. 7, § 21).

²⁶ Williams (1979, 161).

Il passo decisivo concerne, dunque, la presa d'atto di un quadro storico-sociale mutato, che si pone all'insegna di un'accelerazione pervasiva delle dinamiche di sfruttamento e di un'onnicomprendiva *signoria dell'astrazione capitalistica*. Chiama cioè in causa un altro transito, che i diagnostici più avvertiti hanno indicato, all'epoca della sua manifestazione inaugurale, come passaggio a un nuovo tipo di accumulazione del profitto²⁷ e di condizione storico-culturale²⁸, e che oggi va integrato con la più radicale designazione di uno spazio capitalisticamente totalizzato. Roberto Finelli, nell'interrogare questo cambiamento epocale come innovativa manovra del capitale di *coprire* l'intero campo del sociale, e dunque come valorizzazione di un'istanza totalitaria, già contenuta nel moderno, di progressiva smaterializzazione della realtà, ha parlato di "*svuotamento del concreto da parte dell'astratto*", ossia del totalizzarsi di un "soggetto astratto", il capitale, "quale ricchezza *non antropomorfa*", bensì solo quantitativa, "che ha come proprio fine costitutivo l'espansione tendenzialmente inesauribile e non limitabile della sua quantità: come cioè ricchezza che piega alla sua accumulazione l'intero mondo qualitativo dei valori d'uso e dei bisogni umani". Mettendo così a tema l'espansione di un soggetto (e *non* di un processo senza soggetto, per distinguere tale proposta da quella di Althusser) che, per imporre il suo dominio, espropria il contenuto di realtà dandogli una nuova vita, del tutto svuotata e superficiale, su uno spazio fatto di forme, rappresentazioni, *silhouettes*. L'astrazione capitalistica produce ideologicamente una cultura feticistica della visione e del simulacro che decostruisce, pertanto, le usuali dicotomie della modernità e impone una "colonizzazione dell'intero ambito del concreto"²⁹ attuata non per mezzo di una manifesta imposizione, ma tramite una sottile interiorizzazione di tale svuotamento, che prevede un compenso: la liberazione euforica del soggetto sul piano della mera rappresentazione e dell'esteriorità.

Che funzione ha dunque l'ideologia in questa riscrittura della dialettica moderna che si fonda sulla *neutralizzazione dei nessi mediante la loro esibizione nullificante entro una superficie priva di contrasti*? I due poli – negatività e positività, falso e vero – che abbiamo visto come attivi nell'elaborazione pure innovativa di Gramsci appaiono oggi superficializzati e resi coesistenti in un'orizzontalità nuova e più pervasiva in cui possiamo trovare, per conversione paradossale, una costante *produzione attiva di passività* e una conseguente *accettazione euforica e servile* del dominio: il conflitto è, in qualche modo, disinnescato attraverso una valorizzazione

²⁷ Harvey (1993).

²⁸ Jameson (2007).

²⁹ Finelli (2005, 213, 213-214 e 234).

del carattere positivo di elaborazione ideologica, che però coincide con il depotenziamento delle facoltà critiche, e che dunque appare limitato a una produzione auto-escludente e adattiva di subalternità, che si pone come passivizzazione di una propria ricercata autonomia. In una sorta di compiaciuto isolamento, la parte si costringe a essere parte perché, nello spazio superficiale e svuotato della coesistenza, non riesce a legare criticamente la sua subalternità a una forma egemonica: la comprensione di questo nesso avrebbe difatti bisogno di una verticalità che – ormai annullata per mezzo di un'astrazione superficializzante, capace di annullare i conflitti e di restituirli pacificati su un piano neutrale e privo di avvallamenti – non riesce più a offrire una dialettica tra alto e basso, tra imposizione, transitività e passività, ossia una riconoscibilità dei nessi oppositivi. Ciò conduce a quella statica totalità destrutturata che è stato il portato ideologico dell'althusserismo e che si è rivelata essere poi ancillare alla politica culturale del post-strutturalismo, alle sue "logiche di disintegrazione"³⁰. Oggi, la compartimentazione dell'intero si rivela ancora più chiaramente nel ritorno egemonico – particolarmente apprezzato a sinistra e nell'alveo del corpo frammentato della teoria sociale – della nozione di "autonomia", per mezzo della quale la decostruzione dei nessi di reciprocità diviene il movente ideologico di una rinuncia al pensiero totalizzante e si traduce in una superfetazione di assolutismi autoreferenziali, ossia in quella frammentazione infinitesimale che è, senza dubbio, uno dei tanti sigilli ideologici del postmoderno avanzato.

Si assiste pertanto a un fenomeno i cui tratti generali, per come li abbiamo descritti riferendoci all'attuale congiuntura, appaiono in questi termini: nel momento in cui la critica si *detotalizza*, il capitale mostra con più chiarezza di porsi e presentarsi come *totalità totalizzata* e di dissimulare, pertanto, la condizione di *totalità non già totalizzata*, ossia di occultare il suo processo di *totalizzazione*, per usare un termine caro a Sartre. Ora, la funzione ideologica del manifestarsi come totalità realizzata sta in una sorta di astuzia della rappresentazione: per via della detotalizzazione cui è costretta, la critica può limitarsi a vedere del processo capitalistico solo alcune porzioni – solo quelle in cui il capitale coincide con la sua totalità. L'immagine thatcheriana del *There is no alternative*, su cui Mark Fisher ha scritto pagine interessanti, è il risultato di un realismo fondato su strategie di occultamento e di restringimento: per il pensiero passivo (oggi, paradossalmente, quello che si vorrebbe critico) la parte diventa il tutto, perché la parte è l'immagine mistificata della totalità – *pars totalis* –, la forma assunta

³⁰ Dews (2007).

da un'autolimitazione dei propri confini: e ciò rappresenta una giustificazione a esistere nel ruolo di parte contestativa ("il nostro anticapitalismo per noi stessi"³¹, per dirla appunto con Fisher), secondo un paradossale auto-frantendimento. Per dire, in sintesi, che una critica destrutturata e a-dialettica non potrà che produrre una conoscenza confermativa dell'ideologia capitalistica, la quale, come si è detto, mira a rendere ovvia la totale signoria dell'astrazione; ad un eventuale pensiero attivo resterebbe il compito di una riabilitazione dialettica e totalizzante della critica, capace di superare l'astuzia dell'autorappresentazione capitalistica. Se però consideriamo egemonico il pensiero adattivo – e abbiamo non pochi elementi per considerarlo tale, a prescindere da facili e transitorie mode filosofiche –, non possiamo che rilevare il modo in cui l'astrazione capitalistica *specchia* la sua totalizzazione nel concreto parcellizzato per ricavare di sé un'immagine totale di ritorno. Altrove, senza utilizzare l'abusato campo metaforico della rifrazione, ho cercato di descrivere questo processo di erosione della critica come mutazione del soggetto-conoscente in oggetto-manipolato e acquiescente e, più nello specifico, come conversione del sapere critico in bene culturale, in cultura autonoma³².

La capacità di rifrangere la totalità nella parte e di chiudere l'orizzonte di quest'ultima entro una più bieca parcellizzazione spiega forse l'egemonia di un nuovo tipo di manipolazione organizzata – una versione aggiornata del feticismo classico, potremmo dire –, e cioè l'eclissi di un'immagine riconoscibile della subalternità come pressione di una forza imposta dall'alto. Alla "subordinazione-imposizione"³³, che presuppone la verticalità (e dunque reca in sé il possibile rovesciamento dei rapporti e l'eventuale conquista di una libertà differente)³⁴, si sostituisce l'"appartenenza" - "identificazione"³⁵ con i processi di sottomissione, che appaiono pertanto come paradossalmente volontari. Una subalternità siffatta, che *si totalizza nella chiusura di sé*, restituisce il risultato di un'ideologia che, producendo una soggettività servile e libera di essere tale, non si presenta più né come falsa coscienza né come produzione di senso, ma come articolazione di un

³¹ Fisher (2018, 44). Continua Fisher: "Il ruolo dell'ideologia capitalista non è quello di ribadire le proprie priorità allo stesso modo della propaganda, ma di celare il fatto che le operazioni del Capitale non dipendono da alcuna convinzione soggettivamente imposta" (*ibidem*).

³² Cfr. Gatto (2012, in part. 7-33).

³³ Finelli (2005, 223).

³⁴ Sul tema si è recentemente soffermato Onofrio Romano in un libro da discutere senza dubbio con più attenzione (Romano 2020). Si veda l'acuta recensione di Paolo Desogus (2020).

³⁵ Finelli (2005, 223).

più profondo meccanismo di dissimulazione dell'astrazione capitalistica nei nessi costitutivi del soggetto. Meccanismo che, fondato su uno stretto legame tra falsificazione continua e nascondimento, agisce sottotraccia, costantemente sovrapponendosi alle mediazioni che ne rendono possibile la signoria e presentandosi così solo come dato naturale, immediata ovvietà, fatto nudo. La parvenza di libertà del soggetto nel produrre se stesso come soggettività che pensa e agisce è dunque momento saliente di un processo più aggressivo di ideologizzazione servile. La superficie che ne viene restituita mostra lo spettacolo non solo di un soggetto che, posto su un piano orizzontale, può solo servirsi di un'illusoria libertà di movimento, ma di una destrutturazione di quell'antica subalternità, che, in assenza di pressione e di imposizione, cessa d'essere tale, si annulla nell'immediatezza, così *togliendo* e lasciando dietro di sé le mediazioni che tale l'hanno resa. L'astrazione, quale processo di erosione della concretezza, è un *toglimento della mediazione* a favore di un'immediatezza orizzontale in cui le soggettività in campo elidono tutto ciò che è profondità, percorso, storia. Scomparendo le ragioni della subalternità, scompaiono le ragioni della critica. Non solo: le ragioni della critica risultano assorbite dall'astrazione, e dunque ridotte a mera adattività e alla produzione di un sapere largamente addomesticato che, per astuzia del sistema, dà vita a conferme adesive, pur nell'utilizzo di un alfabeto – quello culturale – che è fatto di funzionali e autoreferenziali sopravvivenze moderne, tutte tese a salvaguardare identità di gruppo o piccole patrie. Siamo nell'ambito di quella particolare *gestione capitalistica delle istanze critiche* che contrassegna il momento attuale – anche e soprattutto in una congiuntura che vede il capitalismo, in tempi di crisi sanitaria, alle prese con una sua impellente ristrutturazione – e che descrive il porsi della cultura – quel sapere un tempo emancipativo – come ideologia del capitale, come terreno in cui si misura, con uno sguardo attento, la corrosione permanente dei nessi profondi di pensiero e la produzione di affermatività, anzitutto dietro la *facies* di uno stile negativo, oppositivo e sovversivo, che, posto su quel piano di orizzontalità di cui abbiamo parlato, si svela come del tutto funzionale all'amministrazione capitalistica del dissenso, la cui arma consiste, come cercheremo di dire, in una *totalizzazione della cultura* e in un'espulsione permanente del non-culturale. Potremmo riassumere dicendo che, nel campo totalitario della cultura o nell'universo della "cultura-mondo"³⁶, l'ideologia si pone come apparente elaborazione di valori, idee, prodotti dell'immaginario, gestita dall'alfabeto filosofico della postmodernità, anzitutto fondato sulla destrutturazione della conoscenza dialettica.

³⁶ Lipovetsky e Serroy (2010).

5. La cultura dell'esposizione ordinaria

Fredric Jameson ha dato conto del momento aurorale di questo processo:

occorre spingersi oltre e affermare che la dissoluzione di una sfera autonoma della cultura va immaginata piuttosto in termini di esplosione: un'immensa esplosione della cultura nell'intero ambito sociale, al punto che si può dire che tutto nella nostra vita sociale – dal valore economico al potere statale fino alle pratiche e alla stessa struttura della psiche – sia diventato 'culturale' in un senso originale finora mai teorizzato³⁷.

Una fondamentale glossa a questa imprescindibile considerazione del più importante esponente dell'odierna critica della cultura di matrice marxista è relativa al carattere ideologico (ma nel senso neo-gramsciano che abbiamo cercato di tracciare) di questo processo di "culturizzazione estensiva", che, con un'ulteriore formula di successo, Jameson chiama "populismo estetico"³⁸. Si tratta delle conseguenze antropologiche dovute alla dilatazione della cultura e alla progressiva scomparsa della profondità, che il teorico americano drammatizza con il riferimento ai tanti "finismi" messi in campo dal dibattito filosofico a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso: fine della storia, fine delle grandi narrazioni, fine dell'esperienza estetica, fine della distanza critica e via dicendo.

L'orizzontalità di cui parlavamo attraverso la mediazione di Gramsci diviene, nell'epoca della cultura-mondo cartografata da Jameson, uno "spazio estetico deterritorializzato"³⁹, dilatato e indifferenziato, in cui l'astrazione sedimenta se stessa *riempiendo di astratto il concreto*, ossia svuotandolo e riportandolo a un'esistenza meramente superficiale. Quest'ultima si presenta (fiabescamente) nel segno dell'euforia e dell'ilare liberazione dai vincoli opprimenti del moderno, e nel verso di un'espressività dilatata, incapace di limiti. La terminologia psicologica usata in quel momento storico-culturale da Christopher Lasch per descrivere l'emersione di una società narcisista lascia sullo sfondo una serie di questioni irrisolte (specie per il materialista), ma senza dubbio coglie alcune verità⁴⁰. Il punto è che il richiamo, pur significativo, al narcisismo si porta dietro il senso di una conflittualità intrapsichica ancora operativa, ovvero la persistenza di una dinamica tra contenuto profondo e manifestazione superficiale che la postmodernità avanzata dissolve. Per dar conto dello svuotamento radicale operato

³⁷ Jameson (2007, 64).

³⁸ Ivi, 20.

³⁹ Magatti (2009, 80).

⁴⁰ Lasch (1981).

dall'astrazione e della sua dissimulazione entro un piano orizzontale che non lascia trasparire la storia dei conflitti, riteniamo sia meglio descrivere il momento attuale come il *passaggio da un Io-Narciso a un Io-esposto*, col necessario decadimento di un ambiguo richiamo a tonalità emotive o psicologiche. Dove per "esposizione" occorre tuttavia intendere un processo di erosione della soggettività e di sua reificazione in uno spazio estetico e culturale che inevitabilmente invoca il soccorso di una psicoanalisi critica e materialistica da troppi considerata fuori tempo: una psicoanalisi materialistica dei conflitti che si ponga come analisi contrastiva e dialettica dei processi di annichilimento della soggettività⁴¹. E dove per "esposizione" occorre anzitutto intendere quel farsi-ideologia del capitale che produce un'umanizzazione svuotata, orizzontale e superficiale, o, per dirla con un lessico più aggiornato, una "forma di vita" capitalizzata il cui emergere quale "profilo" immateriale e impalpabile è legato alla manutenzione della disorganicità e della destrutturazione di quella che un tempo si sarebbe chiamata "subalternità".

Nel tempo della postmodernità avanzata, il capitale, dissimulandosi nei nessi profondi della soggettività e delle relazioni sociali, produce un piano epidemico di realtà sul quale le soggettività si dispongono in ossequio a un'apparente libertà motoria, che le porta a costruire elaborazioni ideologiche, credenze, apparati concettuali in larga parte confermativi, perché, al fondo, collocati su un'orizzontalità che svuota i conflitti e allestisce pacificate coesistenze. L'ideologia come falsificazione – quale produzione capitalistica di un piano di realtà mistificato e superficiale – e l'ideologia come elaborazione – ossia l'effettiva costruzione di concezioni, idee e visioni – convivono, al pari di un ossimoro che non causa frizioni, in questa *totalità ristretta* che stiamo cercando descrivere. Il cui ridimensionamento è dovuto alle capacità che il soggetto-capitale, inteso come agente di produzione di realtà, mette in campo nell'inscenare un intero mondo sociale della leggerezza e della superficialità, restando appunto dietro le quinte e lavorando all'occultamento del suo appetito deterministico. La dimensione sottana delle determinazioni resta infatti su uno sfondo quasi inattingibile, per via della distorsione cui la totalità viene sottoposta.

Ora, il piano della superficialità si istituisce per mezzo di un'umanizzazione capitalistica che è fondata, a nostro parere, sull'esposizione. Il contenitore che rende possibile quella che potremmo chiamare *coazione a esteriorizzarsi* è la "cultura", intesa in un senso largo come vestiario simbolico permanente, e che, ancora secondo un noto motto hegeliano ripreso da

⁴¹ Vedi a tal proposito la proposta formulata da Finelli (2018).

Jameson⁴², rappresenta la seconda natura dell'uomo postmoderno, o, per meglio dire, il veicolo fondamentale dell'estetizzazione del mondo⁴³ sotto il capitalismo avanzato⁴⁴. Il termine "cultura" va inteso inoltre nell'ambito di una risemantizzazione che coinvolge l'intero lessico della modernità: *non* il fondamentale agente di emancipazione della vita umana e sociale, ma l'involucro trasparente in cui l'Io si avvolge per dar vita al movimento senza scopo di cui è *attore* sul piano epidermico allestito dal capitale. E va ancora specificato che tale concezione della cultura come articolazione propulsiva del modo di produzione egemonico 1) radicalizza l'intuizione di Adorno di un'industria culturale capace di totalizzare la pianificazione dei consumi, di restituire una "semicultura socializzata"⁴⁵ e di sancire simultaneamente la fine dell'individuo moderno⁴⁶, e 2) intende la "cultura", sul piano di un'ontologia politica dell'essere sociale, come condizione basilare e necessaria per l'identità del soggetto postmoderno, come fattore primario di costruzione superficiale, estetizzata e capitalizzata dell'identità, ora più banalmente ridotta a mero profilo e a contorno impalpabile.

L'ostensione generalizzata può essere ancora concepita quale egemonia dei simulacri (sulla scorta delle analisi, per molti aspetti ancora valide, di Jean Baudrillard), ma va colta, nel momento attuale, come oltranzismo della superficie, cioè come tensione verso l'esteriore che si estende a tutti gli ambiti della realtà. Non si tratta però di un trascendimento che mette a tema una valorizzazione compensativa del sé, quanto di un trascendimento senza riscatto: l'esteriorizzazione è infatti un potenziamento culturale dell'astrazione e, nello stesso tempo, un depotenziamento della presenza concreta e materiale di chi la esperisce⁴⁷. È insomma la funzione della

⁴² Jameson (2007, 6).

⁴³ Lipovetsky e Serroy (2017).

⁴⁴ Si preferisce utilizzare l'aggettivo "avanzato" perché la formula "tardo capitalismo", usata da Jameson e tolta da Ernest Mandel e dal suo *Der Spätekapitalismus* (1972), lascia intendere un utopico tramonto del capitale che è lungi dal potersi postulare, anche e soprattutto nell'attuale momento di crisi sanitaria ed economica che stiamo vivendo.

⁴⁵ Adorno (1976, 86).

⁴⁶ Adorno (2010).

⁴⁷ È opportuno rimandare alla rilettura di questo concetto demartiniano operata da Mario Pezzella: "nell'esaltazione capitalistica dello sviluppo, l'*ethos* del trascendimento sopravvive in forma sfigurata: è l'astratto movimento del capitale, che supera ogni qualità di finitezza vivente. [...] Il capitale stesso è una macchina astratta e formale di trascendimento della vita, mentre i singoli non posseggono più i tratti positivi dell'*ethos*: l'apertura, la possibilità, il progetto. [...] Non più l'esserci singolo è capace di trascendimento, ma l'essere astratto del capitale. Da parte sua, il singolo si trova esposto alla potenza di una 'seconda natura', altrettanto estranea e enigmatica di quella che caratterizzata la fase magica dell'umanità" (Pezzella 2009, 248).

cultura a mutare: la dimensione epidermica favorisce un'espressività illimitata e un'ostensione radicale del proprio sé – nel nome di una divinizzazione permanente dell'Io e di un trascendimento di quest'ultimo nella forma spettacolarizzata della merce –, ma nello stesso tempo presuppone un'espulsione di tutto ciò che non può essere trasceso nel culturale. Ecco perché l'egemonia dell'esposizione e la signoria del *fuori* coincidono con la totalizzazione del *dentro*: ovvero, con l'allestimento di un mondo chiuso e totalitario che però si presenta nell'immagine luminescente della libertà espressiva orizzontale.

L'ostensione è, insomma, una forza egemonica che prescrive di mostrare tutto, di manifestare aperture, di rendere visibile ciò che non si può vedere. Possiamo rendere il suo meccanismo ancora una volta con una sorta di "sineciosi" (un termine dell'antica retorica utilizzato da Franco Fortini per descrivere l'"antitesi senza dialettica"⁴⁸ di un suo noto avversario politico-letterario): l'ostensione è ciò che consente al capitale d'essere l'*inconscio sociale* del momento presente. Un inconscio che, superficializzandosi, agisce sì come determinazione perenne, ma per mezzo di un suo costante nascondimento-dissolvimento nell'opera quotidiana, cosicché il suo dominio resti sia sotterraneo e invisibile, nelle interne ragioni dell'astrazione, sia visibile e luminoso, nelle vestigia epidermiche del piano orizzontale dell'esperienza giornaliera, dove riluce come un *inconsow* (per dirla col prezioso conio dovuto a Franco Lolli⁴⁹). Per dire, cioè, che esiste oggi – e lo conferma il successo mediatico di una certa psicoanalisi a buon mercato – un *feticismo dell'inconscio* da cui trapela la morbosa familiarità con il "lessico" banalizzante di un discorso sulla psiche ridotto a terapia delle anime infelici. Sul cui carattere regressivo e reazionario sarebbe pleonastico insistere, se non fosse urgente e necessario sottolinearlo⁵⁰.

6. L'esibizione del pensiero critico

Tuttavia, l'esteriorizzazione va colta nella sua dimensione totalizzante. Non è solo una modalità espressiva. Come cifra egemonica di un'intera epoca, essa non riguarda soltanto il piano antropologico dell'esperienza, che già abbiamo descritto come orizzontale, ma anche le strategie della riflessione, i percorsi conoscitivi del pensiero. Per ora siamo in grado di evidenziare sinteticamente due traiettorie di quella che potremmo defi-

⁴⁸ Fortini (1993, 188).

⁴⁹ Lolli (2012).

⁵⁰ Cfr. Gatto 2020.

nire come *esteriorizzazione del concetto* – nel senso di una sua reificazione in un ambito esclusivamente linguistico –, entrambe relative a una più generale dicotomia che l’astrazione capitalistica contribuisce a dissolvere: 1) il verbalismo speculativo proprio dell’attuale momento culturale, ossia la forma-filosofia come genere letterario dell’immediatezza (dove l’aggettivo “letterario” va inteso nel senso in cui lo concepiva Renato Solmi nelle memorabili pagine introduttive ai *Minima moralia* di Adorno: “Il rivoluzionario dell’immediatezza si ritira nella letteratura”⁵¹, il cui spirito reazionario è più evidente, perché servile all’operazione di risemantizzazione di nessi tipici della modernità, come nel caso dell’idea organicistica, che un allarmato Horkheimer difendeva di fronte alle “contrastanti panacee” del pensiero strumentale, il quale vede “valori e idee [come] inseparabili dalle parole in cui si esprimono”⁵²; 2) il costituirsi di un immanentismo filosofico che, riproducendo i sentieri del uso oggetto polemico, propone non già pensiero oppositivo, bensì confermativo narrazioni dell’esistente, che qui vorremmo indicare come veri e propri *mercati del risentimento*: si tratta di una produzione filosofica che, pur mirando a porre se stessa come sapere critico, omette un passaggio decisivo per evitare la sua neutralizzazione politica – ovvero il momento della *verifica dei poteri critici*.

Al diffondersi di filosofie verbalmente esteriori, nel cui alveo i concetti obbediscono a una sorta di creativa predeterminazione linguistica, corrisponde una sorta di *neolalismo* filosofico che, privilegiando l’immediatezza espressiva, vegeta nelle pieghe del linguaggio. La formula è mutata ancora una volta da Gramsci, che la adopera nei suoi appunti di critica letteraria⁵³, ma vale a sottolineare il carattere regressivo di quei momenti storici in cui il verbalismo prende il sopravvento, divenendo patologia filosofica. Non è casuale se il creazionismo concettuale sia uno dei portati principali delle più recenti tradizioni di pensiero che insistono sulla necessaria destrutturazione del senso e su una valorizzazione della disorganicità, e quindi sul bisogno di abbandonare una dimensione dialettica e totalizzante. Il delezismo, che deve una larga parte del suo successo alla capacità di formulare ipotesi in modo suggestivo, ha insistito nell’identificare la filosofia con la produzione di concetti sempre nuovi, e dunque con un atto creativo di natura linguistica in grado di esprimerli. Prometeica fabrilità del filosofo a parte, è evidente che ci sia un legame tra la *sovraesposizione del concetto*

⁵¹ Solmi (2007, 181).

⁵² Horkheimer (2000, 153). Le “contrastanti panacee” designano il titolo del secondo capitolo di Horkheimer 2000².

⁵³ Gramsci (1975, vol. III, pp. 2193-2195, Q. 23, § 7).

sostenuta da tali “discorsi teorici”⁵⁴, e le strategie politico-culturali della decostruzione, del post-strutturalismo o di quella galassia speculativa che, esprimendo chiare matrici anti-dialettiche, risponde al nome generico della *French Theory*.

Il fondo di questo legame sta nel tentativo, messo in campo da un pensiero che nelle sue propaggini d'oltreoceano ama spesso definirsi post-filosofico⁵⁵, di esibire – richiamandosi alla necessità di una particolareggiata e detotalizzata conoscenza dei fenomeni – una sorta di metafisica dei conflitti, resa ancora più teatrale dal ricorso a verbalizzazioni dal sapore teologico o sacralizzante, o da un gusto voluttuoso per la sintesi linguistica a effetto. Si potrebbe parlare di “carattere affermativo della cultura” filosofica, rimodulando una nota formula di Marcuse⁵⁶, ma sembra più opportuno parlare di carattere *adesivo* di tali narrazioni filosofiche. Le quali, del resto, muovendo dall'assunto postmoderno della testualizzazione della realtà, concepiscono il contributo della filosofia come mera esteriorizzazione linguistica del concetto. L'esito di un tale creazionismo linguistico sta nell'incontro con la ri-alfabetizzazione del dizionario filosofico della modernità e con il ribaltamento in chiave linguistico-narrativa della dimensione dialettica (e, per alcuni casi, materialistica).

Per fare un esempio, la nozione di “autonomia” è presto diventata l'ossessione identitaria di talune soggettività che, presupponendosi aliene ma non ancora alienate, ambiscono a produrre differenza sovversiva, salvo poi cadere nella predeterminazione capitalistica della loro stessa tensione autonomistica, succube di una pervasiva logica della separazione e della destrutturazione. Lo stesso dicasi della pretesa, tipica della teoria post-socialista e ora propensa all'idea di un populismo di sinistra, di scambiare la performatività linguistica con la presenza di un reale antagonismo di classe. O del marxismo postmoderno di Toni Negri, di cui Carlo Formenti ha fornito una convincente demistificazione, mettendo in evidenza l'ostinato rifiuto, praticato da quella “scuola”, di un'evidenza:

ciò che l'operaismo ha elevato a ‘legge’ del capitalismo (cioè il principio secondo cui sarebbe la soggettività operaia a determinare – sempre e a prescindere dai contesti economico-tecnologici – lo sviluppo capitalistico, e non viceversa) è stato piuttosto il prodotto storico, e dunque contingente, dell'organizzazione fordista del lavoro e delle sue ricadute socio-politiche⁵⁷.

⁵⁴ Jameson (2007, 12).

⁵⁵ Cfr., a titolo di esempio, Borradori 1988.

⁵⁶ Marcuse (1969, 43-85).

⁵⁷ Formenti (2013, 77).

Allo stesso modo, i concetti messi in campo dalla sinistra filosofica post-moderna, sovente antagonisti per partito preso (anche perché obbedienti a un'inverificata "priorità filosofica del linguaggio"⁵⁸), al più rischiano di descrivere in modo passivo l'esistente, ne sono l'ideale didascalica teorica, come nel caso di una "deterritorializzazione" che può ambire a candidarsi come sintesi ineguagliabile dell'orizzontalità, se non fosse quest'ultima, per dirla con Ehrenberg, una "sventura"⁵⁹. Ma non si tratta solo di una banale coincidenza: agiscono su questo versante della politica culturale, particolarmente egemone nella sinistra di ispirazione operaistica, un'idealizzazione della cultura e un'aristocrazia dello spirito oppositivo, che presto si converte in prevedibile agenda filosofica o in un'incontrollata identità con i postulati del pensiero neoliberale.

Veniamo dunque, brevemente, al secondo punto. La forma paradossale assunta dalla dissimulazione del capitale entro i nessi dell'esperire e del pensare può essere sintetizzata in questo modo: il peso dell'astrazione produce leggerezza concettuale. Non tuttavia nel senso di una ripresentazione delle istanze nichilistiche del pensiero debole – che fu comunque, nei critici anni Ottanta italiani, un segnale non trascurabile del processo di erosione della modernità⁶⁰ –, ma di un pieno rovesciamento dell'astratto nella filosofia che ne dovrebbe studiare criticamente i meccanismi profondi – rovesciamento che prevede sia lo svuotamento del concetto sia la sua estenuazione superficializzata. Per dire, insomma, che il neolalismo concettuale è, certamente, la forma filosofica dell'immediatezza, ma pure una *chiusura* della forma-filosofia in se stessa, in un nuovo campo autonomo, coincidente col piano orizzontale della cultura più volte evocato. L'esteriorizzazione linguistica del concetto produce pertanto un essenzialismo dell'alfabeto filosofico che è l'altro volto della sua passività analitica. La filosofia diventa discorso immanente e coincide con un "senso comune" d'ordine culturale. Ma si tratta di un'immanenza tutta schiacciata su una dimensione che la nega costantemente, perché giocoforza riempita di astrazione e di immaterialità – una dimensione che mette a tema la scissione tra critica e cultura.

⁵⁸ Jameson (2007, 83).

⁵⁹ Ehrenberg (2010, 232 e sgg.).

⁶⁰ Vale la pena ricordarne la cronaca filosofica più efficace: Viano 19858.

7. La necessaria resistenza del pensiero dialettico

La riabilitazione della critica e della dialettica è condensata in un passo di Gramsci a cui dobbiamo tornare in chiusura. È il critico letterario a parlare in tal caso, ma sappiamo che nei *Quaderni* questa figura coincide con l'intellettuale capace di farsi "costruttore, organizzatore, 'persuasore permanentemente'"⁶¹ e di collegare lo specialismo a una concezione universale dei rapporti sociali: il ragionamento si può dunque estendere molto al di là della specifica pratica disciplinare. "Il fondamento di ogni attività critica – scrive Gramsci – [...] deve basarsi sulla capacità di scoprire la distinzione e le differenze al di sotto di ogni superficiale e apparente uniformità e somiglianza, e l'unità essenziale al di sotto di ogni apparente contrasto e differenziazione alla superficie"⁶². È un'indicazione preziosa, nella quale vediamo agire quel pensiero della polarità dialettica che permette a Gramsci di ripensare il nesso tra latenza e superficie. A questa indicazione dobbiamo però far seguire un'ulteriore pratica critica, che consiste nel vedere, in quell'unità essenziale e superficiale, il prodotto di una totalizzazione dell'astratto, la cui condizione egemonica è dettata dal mantenere la molteplicità delle differenze su uno spazio di coesistenza superficiale. Differenze che, difatti, risultano ora epidermicamente rilucenti, svuotate del valore contrastivo che le respingeva, per rimozione, in quel "sotto" che Gramsci individua dialetticamente nel suo passo. E differenze, aggiungiamo, che nella loro ricca e variegata mobilità orizzontale allestiscono, come abbiamo visto, un paradossale restringimento della loro particolarità, che le candida a un'illusoria e compensativa parzialità autonomistica. Per dire, nelle battute finali di questo intervento, che la signoria dell'astrazione si mantiene per mezzo di un'*omologazione al molteplice*, la quale permette alle soggettività coinvolte di non percepire, di volta in volta, le identificazioni falsificanti cui sono sottoposte, perché garanti di una libertà superficiale che è vissuta come irrinunciabile contrassegno identitario. L'errore fondamentale della sinistra culturale postmoderna sta nel non considerare questa pressione omologante come predeterminazione del molteplice, nell'illusoria certezza che si possa presupporre, all'interno del conflitto, una porzione sociale capace di fuoriuscire dal processo di totalizzazione. Cosicché fantasiose moltitudini e un supposto *general intellect* possono farsi narrazione rassicurante di un sempre rinviato atto rivoluzionario. Ne deriva un

⁶¹ Gramsci (1975, vol. III, 1551, Q. 12, § 3).

⁶² Gramsci (1975, vol. III, 2192, Q. 23, § 5).

pensiero oppositivo statico, la cui unica apparente dinamicità consiste nel creazionismo linguistico di cui abbiamo parlato.

Il superamento del doppio statuto dell'ideologia promosso dalla post-modernità va dunque letto come offensiva anti-dialettica. Siamo oggi nelle condizioni di rilevare una stabilizzazione pervasiva di questo risultato, nel cui novero bisogna considerare la manutenzione culturale di ciò che resta del marxismo e del materialismo. La conversione dell'ideologia in una produzione, per quanto volontaria, di azzerato antagonismo gioca un ruolo primario perché restringe l'orizzonte di senso promettendo quote non indifferenti di compensazione identitaria. Dietro questo meccanismo si staglia, chiaramente, una dimensione di classe celata con costanza. Non è un caso che il tema della composizione sociale degli innumerevoli soggetti antagonistici cada nella trappola di una profonda idealizzazione dei conflitti e dei loro protagonisti, priva cioè di una reale verifica. L'attuale ideologia populistica – marcatamente seduttiva anche a sinistra⁶³ – risulta per certi aspetti vincente anche perché, giocando la sua partita sul terreno linguistico-mediatico, risulta tutta interna a un discorso sovrastrutturale, cioè detotalizzato, privo di aggancio a un processo generale. Del restringimento della totalità cui si accennava è, la presente ideologia populistica, il sintomo politico più evidente, diremmo quasi il diretto e predeterminato prodotto. Perché fondato, appunto, sulla valorizzazione di quell'orizzontalità che è il portato spaziale della postmodernità e che presuppone un soggetto fortemente indebolito, cioè aperto a qualsiasi pressione esterna, un soggetto sottoposto a mille cangianti conformismi, pronto ad accogliere tutte le variazioni del caso, a coesistere senza frizione con qualsivoglia alterità ideologica, un soggetto che, per dirla con una formula tranciante, *pensa con la testa del capitale*.

Al capo opposto si colloca un riequilibrio filosofico e politico della totalità, che sottopone a critica non solo il rovesciamento, nella teoria, del rapporto tra struttura e sovrastruttura – in virtù del quale, per fare un esempio, Laclau, con un'ambigua lettura gramsciana, può pensare che sia “il politico a sovradeterminare l'economico”⁶⁴ –, ma anche il processo pratico-reale attraverso cui l'astrazione capitalistica riscrive questa dico-

⁶³ Posta la centralità del pensiero di Ernesto Laclau, si veda, a titolo di esempio più recente, Mouffe 2018.

⁶⁴ Formenti (2019, 211). Il termine “populismo” in Formenti non ha quell'accezione quasi esclusivamente negativa che gli abbiamo riservato in queste pagine, e anzi descrive un'opzione politica, su cui ci riserviamo di tornare criticamente altrove. Tuttavia, è indubbio che Formenti approdi a questa scelta di campo mediante una critica del pensiero postmoderno assai condivisibile, specie quando coinvolge gli attori filosofici della sinistra culturale.

tomia in termini di dissimulazione dell'infrastruttura economica nei nessi sovrastrutturali di superficie, per mezzo, come abbiamo visto, di una dematerializzazione del concreto paradossalmente perseguita dai soggetti stessi, ora tesi a un'esposizione oltranzistica della propria svuotata presenza. A ribadire, pertanto, che alla totalizzazione dell'astratto messa in campo dal capitale – cui consegue una produzione di astratto da parte di una soggettività pienamente neoliberale (anche quando ambirebbe a non pensarsi come tale) – può opporsi una contro-totalizzazione dialettica in grado di demistificare l'imposizione di una superficie orizzontale animata da soggetti svuotati e capace di riempire nuovamente di concretezza (che vuol dire anche: di coscienza di classe) i soggetti stessi. Spetterebbe cioè a una critica dell'ideologia come critica dell'immediatezza epidermica e come critica della produzione culturale di senso comune il compito di ristabilire la verticalità perduta, ossia un ordine di nessi e di relazioni ridotto oggi a caos amministrato. Ciò vuol dire, inevitabilmente, abbattere le barriere che uno specialismo interessato ha eretto tra le diverse forme disciplinari della critica; significa vedere nel “sovrainvestimento della superficie” messo in campo dal “capitale come [...] fattore storico-sociale di universalizzazione e, insieme, di *svuotamento/sovradeterminazione*”⁶⁵ un oggetto di analisi che presuppone la rinata adozione del punto di vista della totalità; vuol dire, infine, lavorare a una critica della totalizzazione capitalistica che non ceda a visioni ristrette e a facili contenimenti, e che non incarni la tendenza a rappresentarsi esteriormente come “critica” o come *Critical Theory*⁶⁶, aderendo in tal senso a strategici posizionamenti. Aspetto, quest'ultimo, che ci riserviamo di trattare prossimamente.

Bibliografia

- Adorno T.W (1976), *Teoria della semicultura* [1959], in *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, pp. 85-114.
– (2010), *La crisi dell'individuo*, a cura di Testa I., Reggio Emilia: Diabasis.
Borradori G. (a cura di) (1988), *Il pensiero post-filosofico. Percorsi e figure della nuova teoresi americana con un'antologia di testi inediti in Italia*, Milano: Jaca Book.
Cesarale G. (2019), *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Roma-Bari: Laterza.

⁶⁵ Finelli (2018: 178 e 176).

⁶⁶ Preziose considerazioni in tal senso sono offerte da Galli (2020, in part. 48-56). Ma sul punto si veda pure Cesarale (2019).

- de Martino E. (1992), *Due inediti su Gramsci: "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il Folklore"*, a cura di Cannarsa S., in "La Ricerca Folklorica", 25, 1992, pp. 73-79.
- Dei F. (2018), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna: il Mulino.
- Desogus P. (2020), *Un antidoto storico all'alienante orizzonte neoliberale*, in "il manifesto", 11 marzo.
- Dews P. (2007), *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* [1987], London & New York: Verso Books.
- Eagleton T. (2007), *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa* [1991], Roma: Fazi.
- Ehrenberg A. (2010), *La società del disagio. Il mentale e il sociale* [2010], Torino: Einaudi.
- Finelli R. (2005), *Alcune tesi su astrazione, capitalismo e postmodernità*, in *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Lecce: Pensa, pp. 211-272.
- (2018), *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino: Rosenberg&Sellier.
- Fisher M. (2018), *Realismo capitalista* [2009], Roma: Nero.
- Formenti C. (2013), *Utopie letali. Contro l'ideologia postmoderna*, Milano: Jaca Book.
- (2019), *Il socialismo è morto, viva il socialismo! Dalla disfatta della sinistra al momento populista*, Roma: Meltemi.
- Fortini F. (1993), *Attraverso Pasolini*, Torino: Einaudi.
- Galli C. (2020), *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Bologna: il Mulino.
- Gatto M. (2012), *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Macerata: Quodlibet.
- (2018), *Essere gramsciani oggi. Cultura, disciplina, mediazione e nuovo senso comune*, in Desogus P., Cangiano M., Gatto M. e Mari L. (a cura di), *Il presente di Gramsci. Letteratura e ideologia*, Giulianova: Galaad, pp. 13-59.
- (2020), *Eccesso di cultura. Ostensione dell'inconscio ed egemonia dell'io-esposto*, in "Altraparola", 3, maggio, pp. 63-69
- Gramsci A. (1966), *La questione meridionale*, a cura di De Felice R. e Parlato V., Roma: Editori Riuniti.
- (1973), *Socialismo e cultura*, in "Il Grido del Popolo", 29 gennaio 1916, ora in *Scritti politici*, a cura di Spriano P., Roma: Editori Riuniti, vol. 1, pp. 67-70.

- (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi, 4 voll.
- Harvey D. (1993), *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente* [1990], Milano: Il Saggiatore.
- Horkheimer M. (2000²), *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale* [1947], Torino: Einaudi.
- Jaeggi R. (2016), *Che cos'è la critica dell'ideologia?* [2009], in *Forme di vita e capitalismo*, a cura di Solinas M., Torino: Rosenberg&Sellier.
- Jameson F. (2007), *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalismo* [1991], Roma: Fazi.
- Lasch C. (1981), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* [1979], Milano: Rizzoli.
- Liguori G. (2004), *Ideologia*, in Frosini F. e Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma: Carocci, pp. 131-149.
- Lipovetsky G. e Serroy J. (2010), *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], Milano: O barra O.
- (2017), *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico* [2013], Palermo: Sellerio.
- Lolli F. (2012), *L'epoca dell'inconshow. Dimensione clinica e scenario sociale del fenomeno borderline*, Milano: Mimesis.
- Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo techno-nichilista*, Milano: Feltrinelli.
- Marcuse H. (1969), *Sul carattere affermativo della cultura* [1937], in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino: Einaudi, pp. 43-85.
- Mbembe A. (2019), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia* [2016], Roma-Bari: Laterza.
- Mouffe C. (2018), *Per un populismo di sinistra* [2018], Roma-Bari: Laterza.
- Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: Viella.
- Pezzella M. (2009), *La memoria del possibile*, Milano: Jaca Book.
- Romano O. (2020), *La libertà verticale. Come affrontare il declino di un modello sociale*, Roma: Meltemi.
- Solmi R. (2007), *Introduzione a Minima moralia* [1954], in *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Macerata: Quodlibet, pp. 169-209.
- Viano C.A. (1985), *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino: Einaudi.
- Williams R. (1979), *Marxismo e letteratura* [1977], Bari: Laterza.

