

## ***Capitalismo perverso e crisi del desiderio: Magatti con Deleuze***

Paolo Gomasasca  
Università Cattolica  
Dipartimento di Filosofia  
paolo.gomasasca@unicatt.it

### **ABSTRACT**

The aim of this paper is twofold. Firstly to show the partial agreement between two approaches to capitalism, considered as will of power and perverse metamorphosis of desire: Magatti's conception of 'techno-nihlist capitalism' and the idea of 'libidinal economy', proposed by Deleuze&Guattari and Lyotard. Secondly, to evaluate the difference between Magatti and Deleuze, in the light of the impact of financial crisis, understood as contraction of will of power and crisis of desire. From this clinical point of view, what is at stake is re-conceptualizing the nature of desire as a generative power, against the deleuzian concept of desire as nomad and anonyme flux: the key question is the possibility to think the will of power as a desire to shape social bonds, beyond its perverse temptation to kill the Other.

### **KEYWORDS**

Libidinal economy, techno-nihlist capitalism, financial crisis, ethics of desire

### **1. *Banchieri-filosofi***

Qualunque sia l'angolatura da cui si legge l'attuale crisi economica, è difficile ritenere che si tratti soltanto di un collasso puramente finanziario. Stiegler è stato uno dei pochi a indicare, prima del 2008, un'altra crisi, senz'altro meno eclatante del crack tecnico, ma sintomatica di quanto stava per accadere sulla scena del mercato virtualizzato delle borse: "Il desiderio è stato liquidato [...] c'è sempre meno desiderio, mentre ci sono sempre più pulsioni. Questa è la crisi del desiderio"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Stiegler, *Reincantare il mondo. il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2012, p. 55

Mettersi da questa angolatura clinica è anche la scelta di Magatti. Il che significa inserirsi in un frame interpretativo tipicamente deleuziano. Certo, Magatti è veloce nel prendere le distanze da certe visioni deliranti: come quella, contenuta in *Logique du sens* (1969), del “mondo brulicante delle singolarità anonime e nomadi”<sup>2</sup>, prontamente stigmatizzata come “assolutizzazione mitica del significato delle differenze”<sup>3</sup>. Una visione che Deleuze aveva anche prima del sodalizio intellettuale con Guattari, e che Magatti non può certo condividere, non essendo disposto a rinunciare all’idea di soggetto e di legame sociale. Ma questa divergenza estrema non è pensabile senza misurare i punti di tangenza che sussistono, proprio a partire da *Logique du sens*, tra i due approcci al capitalismo, inteso da entrambi come questione che riguarda il desiderio. Scopo di questo studio è allora provare a leggere Magatti con Deleuze, fino allo snodo teorico in cui divengono antitetici.

L’idea che il capitalismo possa centrare con il desiderio è stato l’azzardo di Deleuze nell’appropriarsi del concetto freudiano di *Libidoökonomie*. Naturalmente i puristi (economisti o psicoanalisti) si sono stracciati le vesti. A cinque anni dal crack di Lehman Brothers, l’onda della crisi finanziaria è sufficientemente lunga per convincere gli ultimi scettici che il capitalismo non dispiega solo un apparato tecnico; è un comando<sup>4</sup>, in grado di continuare a imporre il suo imperativo superegoico “Enjoy!”, nonostante il collasso sistemico. Dopotutto, quella del capitalismo libidinale non è una storia inventata dai post-strutturalisti del Maggio francese.

Tanto per rimanere a Lehman Brothers, fu uno dei partner esterni alla famiglia, Paul Mazur, che nel 1928 teorizzò il dispositivo mercato-desiderio come chiave della prosperità americana<sup>5</sup>. Il banchiere-filosofo parte da una premessa antropologica difficilmente contestabile: “All human beings are consumers.” E poi continua, facendo balenare, a modo suo, l’antica sentenza aristotelica sulla natura smisurata (ἄπειρος) del desiderio<sup>6</sup>: “Human desires seem to have no limits.” Da qui in avanti, però, è il banchiere che prevale,

---

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 125.

<sup>3</sup> M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 122.

<sup>4</sup> M. Hardt, A. Negri, *Common Wealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2009, p. 179

<sup>5</sup> Devo questo riferimento a Cesare Silla e a suoi studi socio-antropologici sul marketing (cfr. C. Silla, *Marketing e desiderio. Una genealogia del capitalismo di consumo*, Carocci, in corso di pubblicazione.)

<sup>6</sup> Aristotele, *Politica*, II (B), 7-8, 1267b.

perché se, in teoria, il desiderio può essere “translated into demand without end”, sfortunatamente la realtà è più complicata: “such a translation depends upon money purchasing power”.

Con l’entrata in scena del ‘mezzano universale’ (Kuppler) di marxiana memoria, l’accordo con Aristotele finisce: il potere monetario di acquistare, che a Mazur pare iscritto nella natura “no limits” del desiderio, per Aristotele si chiama “perversità insaziabile” (πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον). Meglio allora non farsi troppe domande, perché da qui in avanti, sempre che la prosperità resti il nostro obiettivo primario, dovremo accettare che il mercato diventi l’agenzia educativa principale della società: se, e finché, circola sempre più denaro, le persone “can be trained to desire.”<sup>7</sup> Il tutto, ovviamente, grazie alla funzione ormai insostituibile del marketing, di cui Mazur, non a caso, è uno dei primi endorser.

Il mercato-educatore del desiderio, via marketing, disegna così il cerchio magico della nuova economia libidinale: “Advertising – scrive ancora Mazur – is an educational force. If effective, desires increase, standards of living are raised, purchases are made; purchases create production, production creates purchasing power, and the circle can be made complete if desire is at this point strong enough to convert that power into actual purchases.”<sup>8</sup>

Se si pensa alle soglie del crollo del ’29, si può forse restare sbalorditi di tanta fiducia nel sistema: Mazur è davvero convinto che si tratti solo di insegnare alla gente a volere sempre di più e “the productive capacity of the country will actually groan under the burden of the enormous demand.”<sup>9</sup> In realtà, dopo il crollo di Wall Street, i gemiti del paese non saranno certo di piacere. Ma l’euforia pre-crisi di Mazur, dato l’annodamento capitalismo-desiderio, può essere spiegata solo se intesa come un sintomo, che ci riporta immediatamente alla perversità insaziabile denunciata da Aristotele. Quando il mercato diventa un dispositivo di scatenamento della spinta a godere “without end”, l’economia finisce effettivamente per assomigliare alla perversione, nel senso freudiano del termine, perché ne condivide – come direbbe Žižek – lo stesso immaginario da cartoni animati: è come voler vivere in un

---

<sup>7</sup> P. Mazur, *American Prosperity. Its Causes and Consequences*, Viking, New York 1928, pp. 24; 42-43; 224.

<sup>8</sup> Ibi, p. 224.

<sup>9</sup> Ibi, p. 225.

universo dove non si muore mai, felicemente sgombro dal “reale della finitezza umana.”<sup>10</sup> Punto di diagnosi su cui torneremo.

Nel frattempo, potremmo già collocare a questo livello clinico l’idea di Magatti: il capitalismo diventa libidinale quando trasforma il desiderio in volontà di disporre il mondo senza condizioni (o meglio, alle condizioni imposte dal potere monetario). Per questo è importante capire con che cosa abbiamo a che fare: il capitalismo libidinale non è di fronte (come ‘nemico’ o come ‘alleato’, a questo livello, poco importa); è piuttosto il terreno di gioco in cui ci troviamo. Magatti lo ammette evitando false cautele, laddove afferma, più volte, che tutti, nessuna ‘anima bella’ esclusa, “siamo in pieno nel discorso della potenza”, cioè dentro un sistema che “dispone il mondo [...] e, in questo modo, lo istituisce”<sup>11</sup>.

Non diversamente da questa diagnosi, Lyotard si esprime provocatoriamente, nel ’73, in termini di “capitalismo energumeno”<sup>12</sup>. Naturalmente la ‘cura’, essendo Lyotard ‘fedele’ a Deleuze e Guattari, è – come vedremo – quanto di più distante dalla prospettiva di Magatti. Ma è importante misurare fino in fondo la tangenza. A cominciare dalla tesi secondo cui il capitalismo, come afferma deleuzianamente Lyotard è “il punto giusto da cui vedere tutto”<sup>13</sup>.

Non vi è dunque critica sensata del capitalismo che si pensi ingenuamente esterna al suo frame ideologico. Sotto questo profilo, è interessante il caso citato da Lyotard: già negli anni Settanta, in largo anticipo sulle tesi della cosiddetta ‘decrecita felice’, alcuni economisti del MIT denunciavano preoccupati il nesso tra aumento della produzione e crescita esponenziale dell’inquinamento<sup>14</sup>. Soluzione proposta allora: regoliamo la macchina produttiva su *zero growth* o il pianeta esploderà. Risposta capitalista: incorpo-

---

<sup>10</sup> S. Žižek, *The Matrix, or, the Two Sides of Perversion*, 1999 (<http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>).

<sup>11</sup> Magatti, *La grande contrazione*, p. 174, 37. C’è qui un’interessante eco teorica nella prospettiva di Negri che, analogamente, afferma: “we are immersed in Power; we are within Power” (A. Negri, *The Political Subject and Absolute Immanence*, in C. Davis, J. Milbank, S. Žižek (eds.), *Theology and the Political: The New Debate*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 231-239; p. 237)

<sup>12</sup> J.-F. Lyotard, *Capitalisme énergumène*, in Id., *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, Paris 1994 (prima edizione 1973), pp. 21-56.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 43.

<sup>14</sup> Il riferimento di Lyotard è ovviamente al famoso Report commissionato al MIT dal Club of Rome nel 1972: D.H. Meadows, D.I. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *The limits to growth*, Universe Books, New York 1972.

riamo i costi di disinquinamento nei costi di produzione. Questo ‘assioma’ supplementare, come è evidente, è una tattica di dispiegamento della potenza, che riconfigura la sua strategia discorsiva inglobando l’obiezione. Ciò significa, per Magatti, che non si può evitare di parlare questo linguaggio; la posta in gioco, casomai, è dire la potenza altrimenti.

Era già questa, tra l’altro, la consapevolezza maturata in *Libertà immaginaria*, che non casualmente terminava delineando lo stesso apparato concettuale entro cui collocare il pensiero del sistema finanziario e la valutazione dei suoi eventuali fallimenti: “Ci potranno essere crisi, regressioni, ma le questioni di fondo che sono state sollevate – il desiderio, la potenza, il rapporto tra diversi – non potranno essere eluse”<sup>15</sup>.

La crisi, puntualmente, è arrivata, recandoci il suo terrificante “Welcome to the real world!”. Vediamo allora fin dove si spinge l’accordo con Deleuze, anche attraverso il filtro lyotardiano.

## 2. *Altrocidio*

La diagnosi di perversione è senz’altro da spiegare. Intanto è significativo notare che il sintomo dell’euforia addebitabile a Mazur si ripete poco prima della crisi del 2008: è vero che, come si dice in gergo, prevedere “cigni neri”<sup>16</sup> è semplicemente impossibile; ma il premio Nobel Robert Lucas, che nel gennaio del 2003, in apertura del suo discorso all’*American Economic Association*, dichiara risolto, almeno per molti decenni, il problema di come prevenire una depressione<sup>17</sup>, non sta solo ignorando l’idea marxiana di “crisi periodiche”<sup>18</sup>; sta ripetendo il discorso della potenza.

<sup>15</sup> M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 379.

<sup>16</sup> T. Nassim, *Il cigno nero. Come l’improbabile governa la nostra vita*, tr. it. di E. Nifosi, Il Saggiatore, Milano 2008.

<sup>17</sup> “Macroeconomics was born as a distinct field in the 1940s, as a part of the intellectual response to the Great Depression. The term then referred to the body of knowledge and expertise that we hoped would prevent the recurrence of that economic disaster. My thesis in this lecture is that macroeconomics in this original sense has succeeded: Its central problem of depression-prevention has been solved, for all practical purposes, and has in fact been solved for many decades” (R.E. Lucas, *Macroeconomic Priorities*, “American Economic Review”, 2003, vol. 93 (1), pp. 1-14; p. 1). Bisogna però dire che vi erano anche voci decisamente dubbiose, anche all’interno dell’Università di Chicago, come ad esempio quella di Rajan: «I have outlined a number of changes to the nature of financial transac-

Certo, potremmo rubricare l'euforia di Lucas sotto la voce 'imperdonabile abbaglio'. Ma c'è modo, secondo Magatti, di legare questo genere di credenza quasi religiosa nella potenza macroeconomica all'universale accettazione del regime discorsivo capitalista: il fatto è che l'euforia di Mazur e di Lucas non rimane fenomeno isolato; è piuttosto il correlato emotivo di un'interpretazione *culturale* del mondo, che funziona come un orizzonte che si pretende assoluto. Altro modo di vedere che ci siamo "in pieno" e che non è proprio una passeggiata uscire dal "piano del capitale"<sup>19</sup>. Con l'aggiunta di una precisazione clinica fondamentale, che spiega la relativa intrascendibilità del discorso capitalista: "all'interno del frame culturale del capitalismo tecnico-nichilista – scrive Magatti –, la resistenza data dall'esistenza dell'Altro e di Altro da sé viene devitalizzata [...] l'Altro è semplicemente fatto scomparire dalla vista, spintonato via"<sup>20</sup>.

Non c'è definizione più accurata di perversione. L'Altro che fa resistenza è il simbolo inequivocabile del limite strutturale del soggetto. Farlo scomparire, è un sogno da cartoni animati, dove tutto – come già detto – fila liscio, perché non si incontra mai nessun limite. Ragione per cui il perverso non tollera la presenza dell'Altro. E su questo, Deleuze *docet*: "il mondo del perverso – si legge in *Logique du sens* – è un mondo senza altri [...] Ogni perversione è un altricidio, un altrocidio"<sup>21</sup>. Non a caso, il primo altro che viene fatto fuori, come spiega bene Lyotard, è l'altro del sesso<sup>22</sup>. È sufficiente codificare i sessi come merci e la legge della scambiabilità farà il resto. Cosa che aveva attirato l'attenzione anche di Marx: "nel valore di scambio – si legge nei *Gründrisse* – la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra co-

---

tions. While these have created undoubted benefits, and on net are likely to have made us significantly better off, they have opened up new vulnerabilities» (R.G. Rajan, *Has financial development made the world riskier?*, Proceedings, Federal Reserve Bank of Kansas City, pp 313-369; p. 332).

<sup>18</sup> «Crisi periodiche, in cui la vita economica percorre successivi periodi di ristagno, di vitalità media, di precipitazione, di crisi» (K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, L.2, *Il processo di circolazione del capitale*, tr. it. di R. Panzieri, Einaudi, Torino 1975; p. 220).

<sup>19</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, p. 686.

<sup>20</sup> Magatti, *La grande contrazione*, p. 197.

<sup>21</sup> Deleuze, *Logique du sens*, p. 372

<sup>22</sup> J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, tr. it. di N. Coviello, Dedalo, Bari 1989, p. 158.

se”<sup>23</sup>. A quel punto è facile instaurare un perfetto regime di equivalenze, misurabili in denaro, che annulla ogni differenza: “I soggetti – continua Marx – sono l’uno per l’altro nello scambio solo mediante gli equivalenti, sono equivalenti e si confermano come tali mediante lo scambio dell’oggettività, in cui l’uno è per l’altro. Poiché sono l’uno per l’altro solo come equivalenti, possessori di equivalenti che confermano questa equivalenza nell’atto dello scambio, essi sono, come equivalenti, nello stesso tempo indifferenti l’uno all’altro; la loro ulteriore differenza individuale non li riguarda affatto; essi sono indifferenti a tutte le loro ulteriori particolarità individuali”<sup>24</sup>.

Un mondo perfettamente piatto, senza morte e senza sesso: che cosa desiderare di più?

Apparentemente nulla, perché quando il perverso gode, come spiega Freud, risveglia un immaginario infantile irresistibilmente saturante: “non si può misconoscere che al suo soddisfacimento si riallaccia un godimento narcisistico altissimo, poiché essa offre all’Io l’appagamento dei suoi antichi desideri d’onnipotenza”<sup>25</sup>. E chi non vorrebbe essere come Dio, soprattutto se l’onnipotenza, come si legge nei *Manoscritti* marxiani del ’44, è alla fine solo una questione di soldi?<sup>26</sup> Il che ci riporta al “money purchasing power” di Mazur.

### 3. *La ruota della circolazione*

Potrebbe allora nascere un interrogativo: qual è lo scopo della macchina capitalista che dispone il mondo altricida della perversione? Domanda sbagliata. Marx lo aveva già capito, sempre nei *Gründrisse*. Che cosa fa il denaro, si chiede Marx? “La determinazione del denaro è quella di rimanere nella circolazione con funzione di ruota della circolazione stessa, ossia di ricominciare

---

<sup>23</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* (1857-58), tr. it. PGreco, Milano 2012, vol. I, p. 88.

<sup>24</sup> Ibi, pp. 184-185.

<sup>25</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929)., in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 555-630, p. 608.

<sup>26</sup> K. Marx, (1844). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1973, 151-157: “Il denaro, possedendo la caratteristica di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l’oggetto in senso eminente. L’universalità di questa sua caratteristica costituisce l’onnipotenza del suo essere”.

sempre da capo la sua circolazione come *perpetuum mobile*”<sup>27</sup>. Non vi è dunque alcuno scopo da raggiungere: la circolazione vuole solo continuare a circolare, eternamente. Nel discorso della potenza, l’unica legge è meccanica, non teleologica: “contrazione” ed “espansione”, sono ancora i termini di Marx, che ci mettono nuovamente sulla buona strada per leggere Magatti con Deleuze.

C’è una logica, dice infatti Magatti, che pervade tanto il sistema economico quanto quello politico: “in entrambi i casi, gli apparati istituzionali non hanno altro scopo se non quello di ampliare gli spazi del godimento individuale, trasformandolo in domanda di potenza che sostiene la crescita dei sistemi infrastrutturali sulla base dei quali le società avanzate sono organizzate”.<sup>28</sup>

Riedizione contemporanea del cerchio magico di Mazur. Con la non piccola differenza che del desiderio non si parla più. Potremmo dire, come fa Stiegler, che è il costo della perversione: il desiderio che non vuole l’Altro tra i piedi cede il passo alla pulsione. Ma capire questo avvicendamento non è semplice. Non si tratta, infatti, di una sparizione, bensì di una complicata metamorfosi. Sotto questo profilo esplicativo, l’indicazione di Magatti è istruttiva: la vera partita si gioca innanzitutto nella ridefinizione dell’esperienza soggettiva del godimento.

Il desiderio continua a volere il godimento; del resto, è questa la forma del comando capitalista ‘godi!’. Ma il contenuto del comando è cambiato e significa, astutamente: ‘continua a voler godere’. Si capisce allora quando Magatti afferma che lo scopo del discorso capitalista è “ampliare gli spazi del godimento” e non, banalmente, far godere i consumatori; dunque è vero che il godimento si è “trasformato”: non è più, in senso stretto, un piacere che soddisfa, bensì una reiterata “domanda di potenza”, che espande il piano immanente del discorso e differisce l’appagamento all’infinito. Ed è così che Magatti incrocia, per l’ultima volta, Deleuze.

Proprio in *Mille Piani*, il godimento differito non viene letto freudianamente, come inibizione del desiderio nella meta, ma piuttosto come “conquista di uno stato in cui il desiderio non manca più di nulla, si riempie di se stesso e costruisce il proprio campo di immanenza”. Il riferimento di Deleuze e Guattari, come noto, è un famoso trattato taoista in cui si spiega la tecnica del *coitus reservatus*: a condizione che l’uomo non raggiunga l’orgasmo, si at-

---

<sup>27</sup> Marx, *Lineamenti*, vol. I, p. 139.

<sup>28</sup> Magatti, *La grande contrazione*, p. 56.



tua “un circuito d’intensità tra l’energia femminile e l’energia maschile” che dovrebbe assicurare un “aumento delle potenze”<sup>29</sup>.

L’analogia con la logica espansiva di cui si dice ne *La grande contrazione* è evidente. Ma è Lyotard, cui Deleuze e Guattari – peraltro – rinviano in nota, ad associare esplicitamente coitus reservatus e capitalismo, consentendoci di allineare la diagnosi di Magatti alle tesi di *Mille piani*.

Nel suo *Economia libidinale* (1974), Lyotard richiama, ad un certo punto, il rovesciamento stigmatizzato da Marx (e da Aristotele) della relazione tra merce (fine) e denaro (mezzo): al posto del circuito normale M-D-M, ad un certo punto della storia compare il circuito perverso D-M-D. “Non è forse esattamente in questo rovesciamento – si chiede a questo punto Lyotard – che consiste il coitus reservatus, il quale con la sospensione dell’emissione mette in serbo la ricchezza in seme, in intensità Tao, e contemporaneamente eccita le regioni (la donna) capaci di rifornirlo di energia? Il mercante non attiva, non estende forse il circuito del commercio suscitando nuovi scambi che all’inizio appariranno necessariamente inutili e anche snaturati, e non sospende forse come l’erotico orientale l’emissione, vale a dire l’uso dei beni che fa circolare, a vantaggio di ciò che, solo, può metterli in rapporto, l’energia monetaria, l’energia in quanto moneta?”<sup>30</sup>

Scambi inutili e snaturati: descrizione perfetta della perversione capitalista, nel suo attuale assetto finanziario, dove l’unico motore (taoista) è “l’intenzione di intensificazione” dell’energia monetaria e la raffinata “ricerca della mutabilità”, ovvero di ulteriori scambi, inutili e snaturati<sup>31</sup>.

Si capisce infine perché il desiderio è in crisi: la trasformazione del godimento come appagamento in godimento come rinvio infinito rimbalza su una seconda metamorfosi perversa: dal desiderio come mancanza al desiderio che si “riempie di se stesso”.

#### 4. *Viva il capitale?*

È ormai l’ora della pulsione, o – potremmo dire – del desiderio divenuto energia monetaria e, quindi, funzione di ruota della circolazione. E non è che Deleuze e Guattari non se ne siano accorti. Ma il fatto è che, per loro, la me-

---

<sup>29</sup> Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 247.

<sup>30</sup> J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, tr. it. PGreco, Milano 2012, p. 229.

<sup>31</sup> ibi, p. 228.

tamorfosi perversa assomiglia troppo alla liberazione del desiderio, che finalmente non deve più “rapportarsi a nessun criterio esterno o trascendente”<sup>32</sup>. Sicché bisognerebbe quasi ‘ringraziare’ il capitalismo per aver propiziato questo scatenamento pulsionale. È una leggerezza nella valutazione del discorso della potenza che si vede all’opera fin da l’anti-Edipo: “il capitalismo [...] libera i flussi del desiderio in un campo deterritorializzato”<sup>33</sup>. Sembra di sentire Marx, quando nel *Manifesto* si lascia sfuggire l’ammirazione per la potenza rivoluzionaria borghese: “Solo la borghesia ha dimostrato che cosa possa compiere l’attività dell’uomo. Essa ha compiuto ben altre meraviglie che le piramidi egiziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche”<sup>34</sup>.

Il capitalismo fa meraviglie. E Deleuze e Guattari non hanno resistito, almeno per un attimo, alla sua cattura immaginaria: chissà infatti cosa succederebbe se si potesse “andare sempre più in là nella tendenza, fino al punto in cui il capitalismo si spedirebbe nella luna con tutti i suoi flussi: in verità non si è ancora visto nulla”<sup>35</sup>. Naturalmente è solo per un attimo. La conclusione de *L’anti-Edipo* suona assai diversa: “il capitalismo è definito da una crudeltà incommensurabile”, perché ci fa morire gridando “viva il capitale”<sup>36</sup>.

Eppure, bisogna ammettere che la fantasia di seguire la liberazione dei flussi, fin “nella luna”, è stata (loro malgrado?) più forte di tutte le cautele e gli avvertimenti. Così, quando anche in *Mille piani* si legge, ancora, di assecondare i flussi liberati dal capitalismo, facendo solo attenzione che la tendenza “non si converta in distruzione, abolizione pura e semplice, passione d’abolizione”<sup>37</sup>, si potrebbe anche sorridere, se non fosse che è proprio quello che è successo: “Welcome to the real world!”

È su questa irruzione del reale che si snoda la divergenza di Magatti *non più* con Deleuze. Ma qual è il motivo che ha consentito a Magatti di non interpretare la perversione del desiderio, che pure ha visto *con* Deleuze, come una liberazione?

Si possono dare due risposte ‘facili’: la prima è che ha visto la crisi, cioè la realizzazione oscena del fantasma perverso. Ma questa, a ben vedere, non è

---

<sup>32</sup> Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 247.

<sup>33</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. Di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 36.

<sup>34</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it., Bari, Laterza 1964,

<sup>35</sup> Deleuze-Guattari, *L’anti-Edipo*, pp. 36-37.

<sup>36</sup> Ibi, p. 429.

<sup>37</sup> Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 340.

nemmeno una risposta corretta, perché Magatti ha scritto anche *Libertà immaginaria*, quindi ha già decostruito, prima del 2008, il capitalismo libidinale<sup>38</sup>. La seconda risposta chiama in causa l'idea di soggetto umano. E ovviamente è troppo facile contrapporre l'antropologia di Magatti al congedo deleziano dal soggetto. Una contrapposizione macroscopica, ben visibile di nuovo attraverso il filtro lyotardiano: lungi da dover guarire il soggetto dal fantasma perverso, scrive Lyotard, dobbiamo finalmente “*guarirci dal soggetto, liquidandolo nell'anonimato*”<sup>39</sup>.

La nostra ipotesi è che la divergenza dipenda da una sottovalutazione, da parte di Deleuze e Guattari, del potenziale nichilistico della tecnica, nel momento in cui si accoppia al capitalismo libidinale. È vero che in *Mille piani* si parla, ad un certo punto, di “perversione tecnocratica”<sup>40</sup>, ma sempre come un tradimento, una riduzione totalitaria dei flussi perversi e liberanti del desiderio. Ciò che invece gli eventi hanno mostrato è il contrario: il predominio acefalo della tecnica, accoppiata al capitalismo libidinale, è l'inveramento, o piuttosto lo specchio del desiderio che “si riempie di se stesso”. Cosa che Magatti ha visto subito con gli occhi di Heidegger. Vale dunque la pena di vedere quello che a visto, lasciando Deleuze e Guattari alle prese con il loro fantasma.

### 5. *La tecnica come questione*

Nella famosa conferenza del 1953, Heidegger dà una definizione di tecnica del tutto omologa all'intenzione ‘taoista’ incorporata capitalismo: la tecnica funziona come un'intelaiatura (*Ge-stell*), “la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata”<sup>41</sup>.

Stessa logica di espansione, sorretta da una volontà di potenza che, per Heidegger, si auto-organizza in apparato (*Rüstung*). A quel punto, tutto (nel

---

<sup>38</sup> Va detto che anche Guattari, nel vedere la crisi degli anni Ottanta, abbandonò ogni fantasia sul capitalismo. Arriverà infatti a chiedersi se “la crisi non sia, nel suo fondamento ultimo, altro che una crisi dei modelli, espressione di un capitalismo psicotico che conduce al disastro” (F. Guattari, *Les années d'hiver (1980-1985)*, Les Prairies ordinaires, Paris 2009).

<sup>39</sup> Lyotard, *Capitalisme énergumène*, p. 43.

<sup>40</sup> Deleuze-Guattari, *Mille piani*, p. 675.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vatlimo, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27; p. 20.

linguaggio heideggeriano, “gli essenti”) diviene indifferentemente strumento da usare “a beneficio dell’apparato”. Ma questo ‘uso’ degli essenti non è indolore. Heidegger ne legge l’effetto nichilista, che progressivamente si svela: siccome la tecnica come apparato, esattamente come la circolazione monetaria, “dà luogo all’incondizionatezza dell’accrescimento e dell’assicurazione di sé, e in verità ha come scopo l’assenza di scopo, questo usare è un usurare”<sup>42</sup>.

Illuso dunque chi volesse governare l’apparato e il processo di accrescimento della potenza tecnica<sup>43</sup>. Illuso soprattutto perché l’uomo, dice Heidegger, è la “materia prima” più importante da usurare, “nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà”.

Così, una volta usurato tutto, desideri inclusi, il mondo si trasforma in “non-mondo”<sup>44</sup>, uno spazio – cioè – dove il regime perverso delle equivalenze tende sempre più a evacuare l’umano .

Che fare, allora? Si può volere la potenza senza per forza far fuori l’umano? In fondo, l’impulso alla potenza, come insegna Nietzsche, è “il più terribile e fondamentale desiderio dell’uomo”<sup>45</sup>. Forse un contraccolpo,

---

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id. *Saggi e discorsi*, pp. 45-65; p. 60.

<sup>43</sup> Bisognerebbe davvero dire illuso, e tragicamente, Heidegger stesso, che ha creduto al terrificante sogno che il nazionalsocialismo potesse rappresentare quel tipo di governo mondiale dell’apparato tecnico. Questione aperta e lacerante, cui qui possiamo solo accennare. Forse Heidegger si è accorto che la cosa non poteva funzionare e forse, come suggerisce Habermas, il nazionalsocialismo dev’essergli finalmente apparso come “un’espressione particolarmente caratteristica, dunque un semplice sintomo, di quel funesto destino della tecnica contro il quale un tempo essa avrebbe dovuto reagire.” (J. Habermas, *Martin Heidegger: opera e visione del mondo*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 49-84; p. 66). Certo è che è difficile non subire l’urto di *Introduzione alla metafisica*, in quel famoso (ambiguo?) passaggio della lezione in cui si dice che il nazionalsocialismo non ha niente a che fare con quello che normalmente si dice e che invece bisogna capire “l’intima verità e la grandezza di questo movimento (cioè l’incontro tra la tecnica planetaria e l’uomo moderno)” (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. Di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 203).

<sup>44</sup> Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 60.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. di A. Treves, Bompiani, Milano 2001, p. 393. Sotto questo profilo, è vero che Nietzsche, da aristocratico della potenza, non ha alcuna simpatia per la democratizzazione gregaria degli scambi economici e dell’accesso al godimento. Basta leggere il famoso paragrafo “Delle mosche del mercato” contenuto in *Così parlò Zarathustra* (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr.it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 78). Eppure, non si può evitare che certi passi, come ad esempio l’incipit de *L’anticristo*, entrino in risonanza con le perversioni capitaliste: “Che cos’è buono? – Tutto ciò che eleva il

un'esperienza di impotenza, non sarebbe a questo punto solo un male. Con uno strano interrogativo, Heidegger sembra presagire qualcosa del genere: "Forse l'eccesso di sofferenza potrebbe qui ancora apportare un cambiamento?"<sup>46</sup> Da non intendere come il macabro augurio del disastro. Assomiglia piuttosto all'ipotesi su cui lavora Magatti e cioè che sia possibile "far tesoro di quello che la crisi ci insegna"<sup>47</sup>, per provare a dire l'impulso alla potenza in un altro modo.

## 6. Un'altra potenza

Una "grande contrazione" è uno shock terrificante, soprattutto per un sistema ebbro di espansione. Ma, proprio per questo, rappresenta l'esperienza reale del limite, di quell'Altro che abbiamo spintonato via e che fa segno della nostra vulnerabilità e bisognosità. Dunque è il ritorno di qualcosa che la perversione ci abitua a ignorare, nel gioco raffinato dei suoi feticismi. Un ritorno doloroso, ma immediatamente istruttivo di un paradosso che Heidegger aveva ben chiaro: "l'assenza di bisogno (Notlosigkeit)", cioè credere perversamente di possedere il mondo, "è la massima e più nascosta indigenza", perché proprio quel reale che pretendiamo di "tenere in mano" ci manca<sup>48</sup>.

E così viene in mente che la potenza è un desiderio che non si realizza esclusivamente nel possesso. Certo, Heidegger è spaventato dagli effetti sradicanti della tecnica<sup>49</sup>. Al punto che, a volte, sembra che l'unica risposta possi-

---

senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa dell'uomo. Che cos'è cattivo? – Tutto ciò che ha origine dalla debolezza. Che cos'è la felicità – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata. *Non* appagamento, ma maggior potenza" (F. Nietzsche. *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1988, pp. 4-5). Sembra davvero, al di là di Nietzsche, la ricetta per la metamorfosi perversa del godimento.

<sup>46</sup> Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 65.

<sup>47</sup> Magatti, *La grande contrazione*, p. 13.

<sup>48</sup> Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 59. Da notare l'analogia tra la Notlosigkeit e la nozione lacaniana di "manque du manque" (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, tr. it. di A. Succetti, Einaudi, Torino 2007).

<sup>49</sup> Durante una famosa intervista rilasciata negli anni Sessanta a *Der Spiegel*, Heidegger dichiara all'intervistatore il suo timore: "non so se lei sia spaventato: io, in ogni caso, lo sono, dopo che ho visto le fotografie della terra scattate dalla luna. Non c'è affatto bisogno di una bomba atomica. Lo sradicamento dell'uomo esiste già. Non ci rimangono che

bile per lui sia il “radicamento nella propria terra”, cioè non farsi strappare dalle mani ciò che è “famigliare (*heimish*) per l’uomo”<sup>50</sup>.

Ma forse quello che sta indicando non è un banale (o ancor più spaventoso) ritorno alla natura incontaminata, come fosse la rivendicazione di una proprietà violata. La posta in gioco è se sia possibile dare luogo a un’esperienza di mondo, dove le cose e le persone non siano per forza rese equivalenti da una logica che funziona solo secondo “il calcolo e l’organizzazione totale”<sup>51</sup>.

Un’esperienza di mondo da inventare, con uno stile, però, che è chiaramente indicato da Heidegger alla fine della conferenza del ’53: il domandare, inteso come “pietà del pensiero”, che sa rinunciare non alla potenza, ma – per l’appunto – alla pretesa di tenere in mano il reale. Un esercizio che, in tempi di crisi, diventa più urgente che mai, perché tanto più “noi domandiamo”, conclude Heidegger, “quanto più ci avviciniamo al pericolo”<sup>52</sup>.

Sintomatica flessione del domandare al plurale. Perché in effetti si domanda veramente solo ad altri. Stavolta è Socrate che *docet*. C’è un passaggio, tra i tanti, che sembra fatto apposta per capire che cosa sta dicendo Heidegger: è quando si discute, nel *Fedone*, di immortalità dell’anima, e Socrate si interrompe, perché capisce che la discussione ha sollevato nei suoi interlo-

---

rapporti puramente tecnici” (M. Heidegger, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, pp. 122-123).

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 61. Questo panico per lo sradicamento, cui Heidegger non era nuovo, divenne – come noto – oggetto di un incauto sarcasmo da parte di Lévinas. Ovviamente Lévinas aveva delle buone ragioni per obiettare ad Heidegger, essendo convinto che la denuncia dello sradicamento operato dalla tecnica fosse il naturale preludio dell’ambigua seduzione nazional-socialista per la terra. E quindi, pur di segnare il suo netto rifiuto, finì per fidarsi, incautamente, del potere supposto liberante della tecnica: strappandoci dalle superstizioni pagane à la Heidegger, la tecnica può, secondo Lévinas, “lasciare che il volto dell’uomo brilli nella sua nudità” (E. Lévinas, *Heidegger, Gagarin e noi*, in Id., *Difficile libertà*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, pp. 289-292). Di certo, a conti fatti, si può dire che si trattò di una fiducia frettolosamente riposta. Il che non vuol dire, naturalmente, che si possa fare a meno della tecnica, cosa che anche Heidegger non si è mai sognato di dire. Su questo punto vale, forse, il più equilibrato giudizio dell’allievo di Lévinas, Derrida: “la vita è un processo di auto-sostituzione, il trapassare della vita è una *mechanike*, una forma di tecnica. Non soltanto, allora, la tecnica non è in opposizione alla vita, ma essa la infesta dal suo primo inizio” (J. Derrida, *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*, tr. it. I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2010, p. 63).

<sup>51</sup> Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 52.

<sup>52</sup> Heidegger, *La questione della tecnica*, p. 27.

cutori la paura della morte. Quale rimedio, allora? Socrate, all'inizio, ironizza: cercate pure gli incantesimi di un bravo incantatore, non potreste spendere meglio il vostro denaro. Ma soprattutto – e qui non sta più scherzando – “sottomettete voi stessi, è necessario, ad una ricerca reciproca, perché è difficile che troviate persone capaci di assolvere questo compito, più che voi stessi”<sup>53</sup>

Non è detto, allora, che sia solo il capitalismo a fare meraviglie. Chissà che cosa potrebbe succedere, riadattando Deleuze, se andassimo sempre più in là nella tendenza alla ricerca reciproca cui Socrate invita i suoi. Del resto, era questo l'auspicio di Heidegger, quando, alla fine della guerra, diceva ai suoi studenti del bisogno della “meditazione pensosa su se stessi, nel mutuo dialogo dei popoli l'uno con l'altro”<sup>54</sup>.

C'è qualcuno, come Magatti, che ha cominciato a raccontare le storie di questa meditazione pensosa che si fa opera comune. La chiamano “libertà generativa”. Non è un incantesimo contro il discorso della potenza e la sua grande contrazione. È piuttosto la potenza che trova “la sua dimora nel limite”<sup>55</sup>. E qui davvero, per dirla un'ultima volta con Deleuze, “non si è ancora visto nulla”.

---

<sup>53</sup> Platone, *Fedone*, 78 ab.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *La povertà* (1945), tr. it. di A. Ardovino, “MicroMega”, 3 (2006), pp. 112-118; p. 118.

<sup>55</sup> Magatti, *La grande contrazione*, p. 225.