

GIOVIARIUM

2018



Pro manuscripto

PREFAZIONE

(Il Comitato Editoriale)

pag. 3

GIANFRANCO ARLANDI POETA

(Luigi Picchi)

pp. 4-10

BREVE STORIA FILOSOFICA DEL CORPO

(Gianfranco Giudice)

pp. 11-24

LA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL

(Piergiorgio Scilironi)

pp. 25-35

LA STRUTTURA LOGICA DEL CONCETTO DI CAPITALE DI MARX

(Piergiorgio Scilironi)

pp. 36-47

**IL LAVORO E LA DIGNITA' UMANA NELL'EPOCA DELLA TECNICA.
UN RAPPORTO PROBLEMATICO.**

(Umberto Imperiali)

pp. 48-51

PREFAZIONE

Eccoci giunti alla terza edizione del *Gioviarium*: con un saggio di Luigi Picchi sulla poesia del semiologo e artista Gianfranco Arlandi, uno di Gianfranco Giudice sul corpo nella filosofia e due di Piergiorgio Scilironi, il primo sulla fenomenologia husserliana e l'altro sulla struttura logica del concetto di capitale in Marx.

Questa volta si è aggiunto alla nostra visionaria pattuglia di argonauti che sfida gli iceberg dell'indifferenza scolastica Umberto Imperiali con un provocatorio articolo sul destino del lavoro nell'epoca della tecnologia.

Come già si è precisato nelle precedenti "edizioni" questo pdf come pure la versione epub non è una vera e propria pubblicazione, ma semplicemente un'idea di quanto, in questo ambito, si potrebbe realizzare nel nostro Liceo.

Infatti per una pubblicazione concreta e a pieno titolo ci vorrebbe un progetto finanziato e soprattutto nato da un lavoro condiviso (forse un giorno i tempi saranno più maturi).

«Intanto» come cantava Franco Battiato, «la Primavera tarda ad arrivare».

Il Comitato Editoriale

GIAN FRANCO ARLANDI POETA

di

Luigi Picchi

Gianfranco Arlandi nasce a Tortona il 4 febbraio 1922, figlio di sarti appassionati d'arte, e muore il 10 marzo 2005 a Menaggio, dove risiedeva con la moglie Maria Louise Abbondio. È stato docente di Disegno e Storia dell'Arte nelle scuole superiori, ma anche artista e poeta, con una spiccata attività in ambito semiotico e un grande interesse per l'Estetica. La sua formazione tecnico-artistica inizia presso l'Istituto Tecnico "Leonardo da Vinci" di Alessandria, e si completa con il diploma dell'Accademia di Belle Arti di Brera, dove segue con passione corsi di Eva Tea. Soldato durante l'ultima guerra e prigioniero dei tedeschi dopo l'8 settembre, riesce miracolosamente a scappare dal treno diretto in Germania e diventa staffetta partigiana (ma senza imbracciare un'arma). Al termine della guerra s'impegna nel sociale operando a fianco di Don Zeno Saltini e di Danilo Dolci per la trasformazione del campo di concentramento di Fossoli nell'utopia di Nomadelfia. Negli anni 60 - primo della graduatoria al concorso nazionale - ottiene l'abilitazione all'insegnamento del Disegno e della Storia dell'Arte nei Licei. Lavora come docente a Milano dove si trasferisce nel 1963 e successivamente a Como. Qui nel vivace ambiente artistico affina la sua pratica pittorica e frequenta a cavallo degli anni settanta Antonio Calderara, Lucio Fontana, Luigi Veronesi, Mario Radice ed Aldo Galli. Arlandi comincia ad affiancare all'attività creativa uno spiccato interesse teorico in direzione della Semiologia che si consolida con la partecipazione a corsi specifici di specializzazione (1963 - 1971) presso L'Istituto internazionale di Linguistica e Semiotica di Urbino, dove segue le lezioni del linguista Algirdas Julien Greimas e di Thomas Maldonado. Si arricchisce con esperienze ad Amsterdam (Anne Frank Huis, 1968), Stoccolma (1973 *Graphication: Arts - Sciences - Philosophies*), Parigi, New York (1979) ed espone la sua produzione grafica e pittorica in mostre personali o collettive, entrando in contatto con personaggi significativi della cultura e della società contemporanea: dal poeta Franco Fortini al costituzionalista Carlo Dossetti, da Karl Popper a Nelson Goodman, Luigi Pareyson, Giulio Carlo Argan e Cesare Segre. Nell'ambito di una costante attività di promozione e di collaborazione ad eventi culturali ed artistici, pubblica saggi anche sull'*American Journal of Semiotics* dell'University of Providence (USA) e nel 1980 fonda a Como il Centro Comasco di Semiotica, che nel 1982 organizza il X Congresso di Studi di Semiotica. Nel 1989 si trasferisce a Menaggio dove nel 1993 attiva l'Università della Terza Età "Leonardo da Vinci". Il motore della ricerca di Arlandi è la convinzione che «dipingere un quadro, insegnare a scuola, scrivere un saggio critico, sono variazioni di una stessa responsabilità» e che all'origine e al termine dell'agire umano, sia esso materiale o spirituale, ci siano l'espressione e la realizzazione d'un'armonia cosmica. Arlandi, partendo dall'arte romanica, dall'astrattismo di Mondrian e dal Suprematismo, è animato da un'autentica e costante tensione morale contro il nichilismo del pensiero relativista che dichiara la morte dell'Arte, ed arriva ad una concezione globale del fare artistico come operazione etica e non solo estetica. L'Arte diventa disciplina, coscienza che si apre ad una progettazione

dell'universo umano tra civiltà e natura, progettazione intesa come *servitium*, ma anche come contemplazione e consapevolezza. Arlandi, a questo riguardo, parla di "Costruttività" come slancio vitale, eticamente responsabile, nel susseguirsi delle forme storiche, fedele ad un paradigma iniziale, primordiale. Rifacendosi al pensiero medievale (Sant'Agostino, Boezio, San Tommaso), indaga le origini della Armonia come unione di Bellezza, Bontà e Verità e trova nell'idea di Dio la ragione d'essere d'ogni bellezza, conoscenza e giustizia. Significativo che Arlandi spesso faccia ricorso alla poesia come ad un linguaggio rapido e efficace nel quale coesistono creatività e sapienza. L'urgenza di concettualizzare e raggiungere una prospettiva astratta e assoluta è ben chiara anche nelle tavole didattiche, sorta di mappe concettuali che, secondo linee e dinamiche quasi architettoniche, illustrano e attivano una galassia di figurazioni mentali in un tessuto logico progettuale. Arlandi individua connessioni e instaura sinergie tra le arti, le discipline, le scienze e le tecniche: «Con un'accurata scelta, mettiamo insieme uno dei quadri grafici [...], un disegno geometrico, una planimetria di chiesa moderna, una sezione di cupola moderna, una partitura musicale moderna, uno spazio bidimensionale matematico, uno spazio-tempo quadrimensionale della fisica, una sequenza di formule logiche, una serie di strutture chimiche, una geodetica cosmica, le tracce di particelle cosmiche, il visualizzato di una funzione universale, un tracciato cardiografico, un tracciato encefalografico, una poesia visiva, un computergrafic ecc... Esponiamo con bella cura, ordinatamente in maniera motivata, l'insieme di questi grafici esteticamente belli, artisticamente creativi e scientificamente precisi. Tale esposizione in una Galleria d'arte è un'architettura delle poetiche e delle teorie». Sotto il rigore razionale delle proprie creazioni Arlandi libera carsicamente un'energia che lo porta a consumarsi nel proprio lavoro e nelle proprie ideazioni con una visceralità e una passionalità sorprendenti. I suoi disegni esprimono una leggerezza geometrica rintracciabile, ad esempio, nella musica di Luigi Nono, di Luciano Berio e soprattutto di Anton Webern. Nonostante la notevole considerazione di cui gode soprattutto all'estero (tiene conferenze, seminari e mostre in America, Francia, Germania, Olanda, Spagna, Corea e Giappone, Canada, Israele ecc...) Gianfranco è un uomo semplice: per lui non c'è differenza tra il partecipare ad un convegno accademico internazionale, ad una tavola rotonda di una modesta circoscrizione oppure tenere un laboratorio nelle scuole o fare una conferenza ai pensionati. Nel settembre del 1999 Arlandi tiene a Como, nel Chiostrino di Sant'Eufemia, una mostra personale antologica: in quell'occasione realizza come catalogo una sorta di autobiografia intellettuale e artistica: *Costruttività 1949-1999*. Questo dattiloscritto è un vademecum per orientarsi nel labirinto delle sue ricerche e produzioni e pone in evidenza il miracolo dell'arte di Arlandi: la dialettica tra pathos e razionalità; la ragione è passione ed anche emozione: «scindere la fantasia dal rigore o viceversa, è un pregiudizio, come se il sensibile possa ancorarsi al fantastico piuttosto che al razionale. Già in Kant, tracciare una linea è un evento mentale e sensibile». Il suo pensiero è preilluminista, presocratico, aderente ai grandi sistemi classici (Eraclito, Parmenide, Pitagora), ma attraversato dalla luce spirituale dei Padri della Chiesa. Attraverso la grazia della fede, il pensiero diventa rivelazione, epifania, meditazione, adesione a quella Verità che è *Bonum, Pulcrum et Verum*. C'è un aforisma di Antonio Calderara che ben esprime la natura del fare artistico secondo le aspirazioni di Arlandi stesso: «L'arte è il dono di un uomo agli uomini, è fede, amore, rinuncia, è devozione, conquista, purificazione, è umiltà, misura responsabilità, è coscienza del limite, forma

visibile del pensato». Il nitore e la sicura, armonica linearità dei suoi disegni astratti o l'asciuttezza quasi romanica delle sue figure umane sono il volto stesso del rigore adamantino del suo ragionamento di studioso e critico, quindi di poeta. Particolarmente attenta alle radici cristiane del senso della Bellezza è la sua teoria poetica: «Arlandi appare, attraverso quelle mille facce dell'essere, una forza proiettata verso l'esterno, verso l'annullamento del tempo e dello spazio ma contemporaneamente presente assieme a chi legga, guardi o analizzi le sue produzioni poetiche» (Carlo Tosetti). La sua produzione poetica, inizialmente estemporanea e dispersa, viene raccolta nel 2003 da Lineacultura di Milano nella collana di poesia "Coup du coeur": *Percorsi in tre cantiche. Memoria-Sperimentale-Poeti* è la silloge che raccoglie i testi poetici più significativi. L'impianto riflessivo ed argomentativo si muove e si realizza su tre livelli: quello della memoria, quello della sperimentazione e della ricerca ed infine quello dell'identità poetica. La memoria, personale e collettiva, traccia un arco che collega la tragica esperienza della deportazione e della prigionia in un campo di concentramento tedesco agli interrogativi del nuovo millennio. Anche un albero può rendere bene la sostanziale durata della memoria:

*Storia, storia trafugata dalla memoria.
Longevo abete bianco, maestoso hai sfidato
i subbugli dell'era quaternaria e solenne
sulle alture della porlezzeese pianura in apice
ascendi pregnante di resina fresca.
Fecondati amenti femminili variopinti, a forma
di lungi eretti coni dalle gemme i semi dischiudi.*

La contemplazione cosmo-lirica di Arlandi si muove dallo Zenit della visione di Dio al Nadir dell'armonia immanente nel mondo in una metafisica della luce: «Luce universale creativa/per l'umano eidos». Questa ricerca del Logos ordinatore porta a decifrarne la presenza simbolica nella flora (*Natura Naturante II*):

*Rugiadosa acqua celeste dell'alchimilla
a ricercar la pietra filosofale, dall'agosto afoso
al settembrino sole smarrito o recuperato,
il trifoglio puntuto con rosse bacche visite riceve
da solerti, guardinghi, canori merli.
L'achillea millefoglie frastagliate, dai Celti
ritualizzata e dai Cinesi filosofata, dai margini
dei viottoli si offre all'alchimia.
S'arrampica l'edera, in ciuffi solitari l'artemisia,
vigorosi ciuffi di polipodio sulle rocce, e articolati
preziosi fiori di passiflora trasudano simbologie
Cristologiche, e la carlina tra i sassi umile sta,
sensibile al tempo secco e al tempo umido.*

La lunga rassegna delle piante vibranti di simbologie continua così che passeggiando sembra di percorrere sentieri «fuori dal mondo, là dove l'autentico si offre

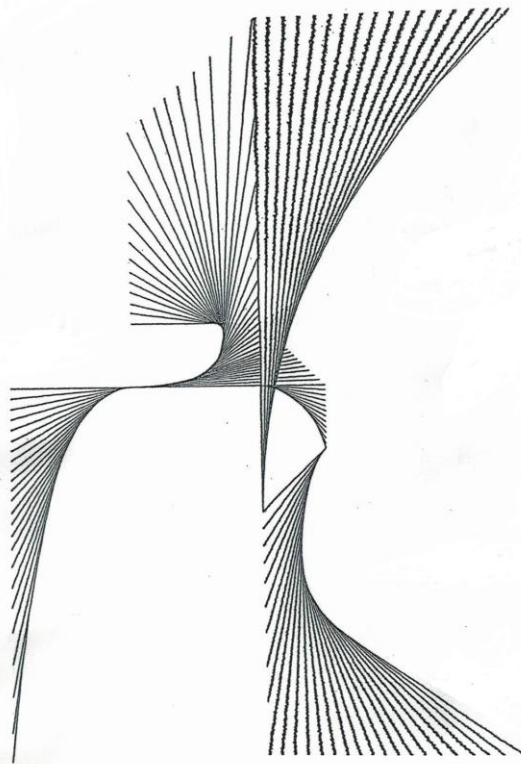
alla vista./Quanti colori e profumi, fugaci, ma quante forme/perenni ora hai con te». Il secondo nucleo, ovvero la seconda cantica, porta un titolo particolarmente intrigante: *Sperimentale* e traccia una decina di “pilastri” per l’edificazione di un ideale ponte che unisca il magma incerto ed informe dei primordi con la sfera della perfezione e della pienezza attraverso la rivelazione cristologica.

*L’Alfa e l’Omega
il principio e la fine di ciò che è-era-sarà
sono il preludio, il segno premonitore
del rinnovamento futuro di tutte le cose
in nuovo cielo e nuova terra
per la trasparente città quadrata
che l’apostolo Giovanni indica al-di-là del divenire
fiume d’acqua viva limpida come cristallo:
albero vitale
fluendo cadenzati ritmi limpidi come armonia:
suono musicale
enunciando sensati versi limpidi come saggezza
parola poetata
tracciando sottili colori limpidi come bellezza
immagine pittorica.*

Significativi sono i rimandi analogici, quasi delle similitudini, tratti dalla realtà fisica del corpo umano o del paesaggio naturale: la struttura biologica esprime un’armonia, un ordine e una logica presenti poi anche nel processo creativo ed artistico (cfr. *Leonardesca*):

*Platonici simboli d’armonia perfetta
si calano in piena forma, solida,
e si tracciano in lineare forma, trasparente,
visualizzando in sintesi gli euclidei assiomi,
schematizzando in tridimensionali sezioni
le anatomie dinamiche del concepimento.
Studiate proporzioni della formatività
d’animali ed uomini in natura colti,
dal cosmocentrico all’antropocentrico
la piramide prospettica dell’occhio sorge.
Risorge l’uomo vitruviano nel rapporto
tra quadrato e cerchio nell’unità
armoniosa della spaziale proporzione.*

La poesia *Gesto Cosmico* ricorda nella struttura grafica e tipografica alcune axiografie arlandiane, tutte disegnate a mano con meticolosità certosina:



Gian Franco Arlandi, 1969, Costruttività del gesto cosmico

GESTO COSMICO

Matteo, hai scritto la voce di Gesù
stenografando. Lascia anche a noi
di stenografare i pensieri
con gesti cosmici
per uomini del
3° Millennio.
Scintillio
di stella
accende
l'io
qui.

Sonate da chiesa di Arcangelo Corelli
nei tratti degli assoli per organo
in sorprendenti nobiltà sonore
che con Johann Sebastian Bach
si evolvono in polifoniche
fughe, nuovi gesti cosmici
a rigenerar l'orecchio
e a preparar l'occhio
in nuove visioni che

l'arte concezionale ci trasfigura
in rigorose geometrie di crome
segmentate dalle verticali
nelle diafane losanghe
su cui s'intrecciano
vibranti grafemi
di calcolate
gestualità
vibranti
ora.

da "Percorsi in Tre Cantiche - 2003 - Lineacultura "

Chiude il trittico la Cantica "tassonomica" sui *Poeti*, da cui traggio:

*E un giorno mi accorsi
che svolgere una lezione a scuola,
disegnare e dipingere un quadro,
scrivere una poesia in versi liberi,
ascoltare una musica d'autore,
comporre una ricerca di storia d'arte,
sono variazioni di una stessa
responsabilità: quella creativa.
Stabilendone ogni volta l'essenzialità.
Fissandone le idee eterne.*

A conclusione di questo lavoro riporto un testo inedito regalatomi dalla moglie di Arlandi: scritto quasi tre anni prima della morte, costituisce una sorta di testamento spirituale. Si tratta, infatti, di un'ampia e articolata riflessione sull'essenza della vita e della

morte dove questa non ha affatto l'ultima parola, ma si apre alla speranza e ad ulteriori passaggi.

VITA E MORTE

Si vive. Si muore. Mistero. Certezze. Domande.
Dall'interno dello stesso essere s'origina la vita?
Attività vitale per la Scienza.
Primo principio per la Filosofia,
finalità etica per la Morale,
beatitudine infinita per la Religione.
La classica determinazione universale
della vitale realtà sensibile, alla morte
necessita di un'anima del mondo.
La monumentale rivelazione teologica
ebraica o cristiana o buddista o islamica,
alla morte individuale trascende
nella vita personale del divino.
Nella drammatica tensione umana
tra vita e morte, l'escatologia cristiana
rivifica la persona totale risorgendo.
Animistica è la vita ridotta
al movimento degli arti corporali,
meccanicistica la materiale reazione
chimica, atomica molecolare cellulare.
Creatura, con Agostino svolgi ciò che conviene
alla tua natura, conseguenza
delle innate ragioni
divinamente disseminate
nell'atto creativo che germoglia
in te, essere umano, in vita perenne.
La forma della vita che non conosce
una morte, aleggia le qualità delle monadi
impalpabili con Leibniz, ove il fenomenico
corporeo è attività della spirituale dinamica.
La finalità immanente alle forme
con Goethe vibra nel pantheon creatore,
mentre l'unità della vita divina
con Schiller vibra tra inconscio e conscio
nell'atto dell'artistica intuizione
che non può morire ma può rivivere.
Quando tu, Hegel, svolgi la dialettica
tra vita naturale e vita dell'idea pura,
unendo la vita allo spirito, rendi

reale il molteplice trapasso oltre la morte.
Ascetiche negazioni e irrazionali immediatezze
inchiodano i valori sul tavolato dell'insipienza
ove la vita esistenziale svanisce in raptus
per cui l'essere è mistero di ciò che non è,
della morte, fuori di un'ordinatrice intelligenza
e da un'idealistica prospettiva, presumendo
una inesauribile finzione assolutizzata:
Morti viventi: Wittgenstein e Chomsky lo sanno.
Se la vita è azione, individualità e mistero,
allora la morte è mistero, universalità e luce.
L'antintellettualismo essicca le radici del possibile,
del consapevole sempre più generoso. Creativo.
Poiché sfocia nell'ineffabile, nell'inverificabile
che è morte insenziente. Mentre l'intensità
coscienziale delle fede pensante, impegnata,
altruistica si espande socialmente. Agli Altri.
L'estetica della filosofia artistica
coglie il ritmo vitale che vibra pulsante,
come coglie la sanità della scienza medica.
L'artista e il medico comunicano agli Altri
il loro amore per l'essere e la persona
nella bellezza della solidarietà cosmica,
ove la vita va oltre la morte in un atto di fede
che trascende attivamente l'impegno mediato
verso un mondo umano migliore.

(Menaggio 7 marzo 2002)

Breve storia filosofica del corpo

di

Gianfranco Giudice

Le differenze tra essenza ed apparenza, causa ed effetto, sostanza ed accidente, necessario e contingente, speculativo ed empirico non istituiscono due sfere e due mondi, - un mondo soprasensibile, a cui appartiene l'essenza, ed un mondo sensibile e cui appartiene l'apparenza; queste differenze sono tutte comprese nell'ambito della sensibilità stessa

L. Feuerbach,
La filosofia dell'avvenire

Siamo abituati a pensare alla filosofia come ad una attività intellettuale che di tutto si occupa tranne che del corpo; il grande Platone non ci ha insegnato forse che la filosofia è educazione alla morte, proprio perché il corpo (*sòma*) è tomba (*sèma*) dell'anima? Dunque, la filosofia non è principalmente educazione dell'anima, ovvero *psicagogia*?

In effetti una lunga tradizione, il filone principale della tradizione del pensiero occidentale che ha la sua genesi in Grecia, ci ha insegnato a partire dalla riflessione socratico - platonica che l'essenza dell'uomo è la sua anima, la sua dimensione interiore. Pensiamo poi alla traduzione del pensiero greco nella filosofia cristiana che porterà ad una sostanziale dimenticanza del dogma della resurrezione del corpo. In particolare S. Agostino afferma che l'anima è il riflesso dell'eterno nella temporalità; dice infatti il Vescovo di Ippona: "*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*". Una intera tradizione di pensiero si sviluppa a partire da queste premesse; possiamo dire che la grande tradizione del pensiero filosofico e scientifico dell'Occidente trova nell'idea della verità come certezza (soggettiva, interiore) una delle proprie radici fondamentali. Oltre che all'aspetto teoretico, dobbiamo anche pensare alle enormi conseguenze che la sopravvalutazione dell'anima e la svalutazione del corpo avrà sul piano della pratica, ovvero dell'agire individuale e collettivo.

Tornando alla domanda che ci siamo posti inizialmente, possiamo dunque affermare che la filosofia si occupa del corpo fin dal suo sorgere. La filosofia pensa il corpo e la corporeità non solo per la ragione banale che la filosofia essendo esercizio del pensiero può pensare tutto, ma soprattutto perché è a partire dalla individuazione di strategie teoretiche rispetto al corpo che sorge il pensiero filosofico. Dove per *corpo* possiamo intendere non solo il corpo vivente, bensì hobbesianamente l'essere e la realtà stessa.

È fondamentale per introdurre la filosofia del corpo procedere ad alcune precisazioni terminologiche; dobbiamo distinguere il corpo come semplice oggetto (*korper*), rispetto al corpo inteso come presenza soggettiva (*Leib*). Il termine *Leib* fa riferimento all'unità profonda del corpo vivente, dell'uomo inteso come intreccio fra coscienza di sé e apertura agli altri. Nella lingua ebraica dell'Antico Testamento troviamo la parola *bàsar* per indicare la carne, ciò che in greco indichiamo con la parola *sàrx*; il termine greco *sòma* indica invece il corpo vivente. L'ebraico *nèfes* indica non l'anima, bensì la vita intesa come bisogno e indigenza. *Nefès* e *bàsar* non sono per l'ebreo due componenti distinte dell'unità antropologica come lo sono *psichè* e *sòma* per il greco, ma sono due espressioni che nominano l'intero uomo sotto il profilo del suo bisogno e della sua indigenza (*nefès*) o della sua caducità e impotenza (*bàsar*). Non esiste pertanto nel linguaggio dell'Antico Testamento quel dualismo anima – corpo che interverrà successivamente, grazie all'influenza della filosofia greca e del platonismo in particolare. Il termine ebraico *ruah*, è reso in greco con il termine *pneuma* e in latino con *spiritus*; *ruah* non è attributo dell'uomo ma di Dio, un attributo che si partecipa all'uomo solo quando questi tiene fede alla sua alleanza con Dio.

Il termine che adoperiamo per nominare l'uomo è anche quello di “persona”; persona è l'individuo, il suo corpo preso nella sua totalità così come in ogni sua parte. Persona è parola latina che deriva dall'etrusco *phersu* (“maschera”); l'equivalente greco è *pròsopon* che significa “faccia”, “volto”; la parola è usata solo per l'uomo. Nel *Genesi* (32, 31), versione dei LXX, troviamo usato proprio il termine greco nell'espressione: “ho visto Dio faccia a faccia “. Il termine latino *persona* fa riferimento alla maschera teatrale, tuttavia è evidente il riferimento al corpo, in quanto la maschera è qualcosa di spirituale che aderisce al corpo. Persona e vita corporea si equivalgono, nel senso che possiamo affermare che il corpo è la *persona* dell'anima.

Si possono cogliere rispetto alla concezione del rapporto anima/corpo delle costanti, al cui interno si inscrivono le differenze nell'ambito della storia del pensiero filosofico occidentale. Come atteggiamento di partenza si può assumere l'elemento della *dualità sostanziale tra spirito e corpo*, offerto storicamente come abbiamo già detto da Platone e riproposto, seppur in termini diversi nell'ambito del materialismo meccanicistico, da Cartesio. In tal senso Platone e Cartesio rappresentano due momenti centrali nella storia del pensiero, rispetto alla dualità posta tra la dimensione del *nous* spirituale e la dimensione della corporeità.

Platone scopre il soprasensibile, la dimensione metafisica, e su questa scoperta si incardina la concezione dell'immortalità dell'anima; infatti essendo la psiche simile alle idee eterne è anch'essa segnata dall'eternità. Riprendendo la tradizione orfica e pitagorica, Platone come abbiamo già detto definisce il corpo (*soma*) come tomba (*sema*) o prigionia dell'anima. L'antropologia platonica è dunque segnata da una radicale negazione del corpo e dall'esigenza di una sua purificazione tramite il sapere filosofico. L'educazione per Platone è quel processo di progressiva ascesi ed elevazione dalla buia caverna del corpo alla luce solare della verità incorporea cui solo l'anima può accedere, come appare evidente nel famoso mito della caverna. Lo scritto paradigmatico per quanto concerne il dualismo platonico è il *Fedone*, dove per esempio possiamo leggere che “se non è possibile conoscere nulla nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere, o sarà possibile solo quando si sarà morti: infatti, solamente allora l'anima sarà sola per se stessa e separata dal corpo, prima no. ... E, così, liberati dalla stoltezza che ci viene dal corpo, come è verosimile, ci troveremo con esseri puri come noi e conosceremo, nella purezza della nostra anima, tutto ciò che è puro: questa è forse la verità “. Se passiamo a considerare il pensiero di Aristotele, possiamo vedere che lo Stagirita concepisce una *unità organica tra anima e corpo*; le categorie metafisiche di forma (anima) e materia (corpo) tradotte in termini antropologici non permettono di fatti di

pensare l'anima dualisticamente separata rispetto al corpo, semmai si può pensare ad una distinzione di funzioni, non ad una separazione assoluta. Aristotele distingue all'interno dell'anima diverse funzioni (vegetativa, sensitiva e razionale); il corpo è strumento naturale dell'anima, dunque è inestricabilmente legato con essa. Tommaso d'Aquino sarà profondamente influenzato da questa visione che tuttavia reinterpreterà alla luce del cristianesimo. Resta nella filosofia aristotelica dell'anima un punto poco chiaro, legato alla natura dell'anima razionale. Infatti per Aristotele esiste un intelletto agente e uno passivo; mentre il secondo è legato strettamente col corpo, del primo non possiamo dire esattamente la stessa cosa. Sembrerebbe infatti che quest'ultimo sia eterno e immortale, ed inoltre unico per tutti gli uomini. Per secoli questo aspetto della psicologia aristotelica sarà variamente interpretato, con esiti diversi circa la natura dell'intelletto agente che qualche pensatore identificherà con Dio o con una sostanza universale eterna, e altri come una sostanza individuale eterna. Indubbiamente la teoria aristotelica dell'intelletto agente sembra inficiare l'unità e l'organicità della sintesi anima – corpo, che pure costituisce l'elemento più importante e innovativo dell'antropologia aristotelica.

Leggiamo questo passaggio del *De anima*: “Si è detto in generale cos'è l'anima, essa è sostanza nel senso di forma e cioè quiddità di un corpo d' una determinata qualità. ... Il corpo è ciò che è in potenza, ma come l'occhio è pupilla e vista, così nel nostro caso l'animale è anima e corpo. Dunque che non sia separabile dal corpo l'anima – o alcune sue parti, se è per natura divisibile – non v'è dubbio: in realtà ci sono alcune parti dell'anima la cui entelechia è quella degli organi corrispondenti“.

Tommaso d'Aquino rappresenta dal punto di vista dell'antropologia filosofica la sintesi tra la tradizione agostiniana della *mens* – sostanza spirituale e la tradizione aristotelica dell'anima – forma che Tommaso apprende grazie alla filosofia araba. La filosofia cristiana di Tommaso assume il principio dell'anima come forma sussistente, eterna, immortale; d'altro canto la tradizione aristotelica lo porta a pensare l'anima spirituale come *forma corporis*; l'intelletto agente è individuale ed eterno, intrecciato col corpo come dimostra la teoria della conoscenza tomistica. Infatti il processo di astrazione necessita del concorso dell'immaginazione, la cui origine sta nella sensazione. L'intelletto passivo è esattamente questa funzione astraente intrecciata con la corporeità. Se l'intelletto agente è immortale, quello passivo muore col corpo. Nel pensiero tomistico c'è dunque un tendenziale superamento della dualità anima- corpo, a favore di una visione secondo la quale il corpo dipende ed è intrecciato strutturalmente con l'anima; da questo punto di vista l'uomo è un essere *cum - posito*. Del resto Tommaso non può rinunciare al dogma cristiano della risurrezione del corpo dopo la morte, il che presuppone una visione della corporeità che in termini ontologici si differenzia nettamente da ogni dualismo. Basti ricordare che per Tommaso è la materia (*materia signata*) il principio di individuazione della forma universale; dunque è il corpo ciò che rende l'individuo tale, nella sua irripetibile singolarità. Pertanto senza salvezza del corpo non potrebbe esserci salvezza dell'individuo; non basterebbe per questo l'immortalità dell'anima. A testimonianza della sintesi tomistica, per quanto concerne l'antropologia filosofica, possiamo leggere questo breve passo dalla *Summa theologiae*: “L'intelletto umano si trova in una condizione intermedia: non è perfezione di un organo, però è la facoltà di un'anima, la quale è forma [sostanziale] di un corpo, come abbiamo dimostrato. Quindi è sua proprietà conoscere le forme che hanno una sussistenza individuale nella materia, ma non in quanto sono in una data materia. Ora, conoscere ciò che esiste in una data materia, non però come si trova in quella data materia, significa astrarre la forma della materia individuale, rappresentata dai fantasmi. Dunque è necessario concludere che il nostro intelletto conosce le cose materiali mediante l'astrazione dai fantasmi, e che da una siffatta conoscenza delle cose materiali possiamo raggiungere una certa conoscenza delle cose immateriali. Al contrario gli angeli conoscono le cose materiali per mezzo di quelle immateriali. Platone invece, considerando

la sola immaterialità dell'intelletto umano, senza badare alla sua unione col corpo, conclude che le idee separate sono l'oggetto della nostra intelligenza; e che noi intendiamo non mediante l'astrazione, ma piuttosto col partecipare le idee astratte, come abbiamo riferito in precedenza “.

Per comprendere meglio la differenza tra il concetto di immortalità dell'anima, tipico della filosofia greca e del platonismo in particolare, e la fede cristiana nella risurrezione dei morti, rivolgiamo la nostra attenzione ad un testo celebre del teologo Oscar Cullmann, che si intitola proprio Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti. Perché i due concetti sono presentati come alternativi? Sono alternativi proprio perché implicano un diverso giudizio sulla corporeità, che nel caso del platonismo è negativo, mentre nel caso del cristianesimo (seppur con eccezioni nella storia dello stesso cristianesimo, basti pensare al misticismo e all'ascetismo) è positivo; sia perché il corpo è una creazione divina, sia perché senza la corporeità non c'è individualità e irripetibilità dell'esistenza, e dunque neppure libertà. Per il cristianesimo è la morte, non il corpo, che deve essere vinta dalla resurrezione grazie ad un nuovo atto creatore di Dio. Infatti resurrezione significa nuova creazione. Leggiamo questo passo di Cullmann: “Nell'impressionante descrizione della morte di Socrate che Platone fornisce nel suo Fedone, leggiamo quanto di più sublime è stato mai scritto sull'immortalità dell'anima. ... Non si può immaginare contrasto più grande di quello fra la morte di Socrate e la morte di Gesù. Come Gesù, il giorno della sua morte Socrate è circondato dai discepoli, ma discute con loro sull'immortalità con una serenità sublime; Gesù, poche ore prima della sua morte, trema, implora i suoi discepoli di non lasciarlo solo. [...] L'im – mortalità è in fondo un concetto negativo: l'anima non muore (continua semplicemente a vivere). La risurrezione invece, è un concetto positivo: l'uomo intero, che era davvero morto, è richiamato alla vita da un nuovo atto creatore di Dio. Avviene qualcosa d'inaudito. Un miracolo creatore. Perché prima era pure avvenuto qualcosa di orribile: una vita, creata da Dio, era stata distrutta. Per la Bibbia la morte in sé non è bella, e non è bella neppure la morte di Gesù “.

Nel nostro *excursus* sommario sulla filosofia del corpo, prendiamo adesso in considerazione Cartesio; il filosofo francese rappresenta infatti dopo Platone lo snodo fondamentale nell'ambito della storia della filosofia occidentale; egli elabora il paradigma filosofico fondamentale dell'età moderna per quanto concerne la *dualità di carattere sostanziale fra anima e corpo*. L'antropologia cartesiana assume il modello materialistico – meccanicistico come elemento interpretativo della realtà del corpo vivente, umano e non umano. Il principio della metafisica cartesiana, ovvero il *Cogito*, sulla base della regola dell'evidenza porta alla scoperta della dualità di sostanza tra *res cogitans* e *res extensa*. Le due sostanze sono indipendenti; se quello della *res cogitans* è il regno della libertà, quello della *res extensa* definisce la sua autosufficienza a partire dalla necessità meccanica. L'uomo è l'unico essere in cui le due sostanze trovano un seppur problematico e contraddittorio, punto di congiunzione. L'idea cartesiana del corpo macchina autosufficiente, autonomo nel suo funzionamento meccanico (da qui nasce l'idea del corpo come automa e degli animali come macchine semoventi), porta al superamento della concezione del corpo inteso come strumento intrecciato con l'anima che abbiamo visto caratterizzare la tradizione aristotelico – tomistica. La scissione anima – corpo concepita ad Cartesio è tuttavia altra cosa da quella platonica, infatti per il filosofo francese la materia e il corpo sono sostanza autonoma e autosufficiente, dunque non sono macchiate dalla svalutazione ontologica, come invece accade in Platone e nel Neo – platonismo. Da qui partiranno nuove ed originali linee di ricerca sia in campo filosofico per risolvere il radicale dualismo cartesiano che scientifico con la nascita della medicina moderna. C'è tuttavia da precisare che in Platone e nella filosofia greca in generale il corpo, in quanto distinto dall'anima, mantiene una propria consistenza ontologica seppur degradata rispetto all'anima; inoltre il corpo costituisce per l'anima un limite insuperabile. Con la

filosofia moderna, e grazie a Cartesio in particolare, avviene invece una *esteriorizzazione del soggetto*, ovvero una scorporazione dell'anima, in quanto ogni realtà diventa idea e rappresentazione del soggetto. La realtà viene insomma a coincidere con quella "immagine del mondo" che abbiamo costruito a partire dalla nostra anima. Scrive Cartesio nel *Discorso sul metodo* che "questa verità: Io penso, dunque sono, è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come il principio primo della mia filosofia. Poi esaminando con attenzione ciò che ero, e vedendo che potevo fingere, sì, di non avere nessun corpo, e che non esistesse il mondo o altro luogo dove io fossi, ma non perciò potevo fingere di non esserci io, perché, anzi, dal fatto stesso di dubitare delle altre cose, seguiva nel modo più evidente e certo che io esistevo; ... ne conclusi esser io una sostanza di cui tutta l'essenza o natura, consiste solo nel pensare, e che per esistere non ha bisogno di luogo alcuno, né dipende da cosa alcuna materiale. Questo che dico "io", dunque, cioè, l'anima, per cui sono quel che sono, è qualcosa d'interamente distinto dal corpo, ed è anzi tanto più facilmente conosciuto, sì che, anche se il corpo non esistesse, non perciò cesserebbe di essere tutto ciò che è ". Nelle *Passioni dell'anima*, a conferma del rigido dualismo anima – corpo, possiamo invece leggere che "...la morte non capita mai per colpa dell'anima, ma solo perché si corrompe qualcuna delle parti fondamentali del corpo. E il corpo di un uomo vivo differisce da quello di un morto, come un orologio, o un altro automa (ossia una macchina che si muove da sé), quand'è montato e che ha in sé il principio fisico dei movimenti per cui è fatto, con quanto è richiesto alla sua azione, è diverso dal medesimo orologio, o altra macchina, quando è rotto, è il principio del suo movimento smette di funzionare ".

Se passiamo adesso a considerare il pensiero di Spinoza, troviamo un tentativo forte di risolvere il dualismo sostanziale posto da Cartesio tra *res cogitans* e *res extensa*, ponendo la dualità non a livello della sostanza, bensì degli attributi. Per Spinoza esiste un'unica Sostanza che coincide con Dio, la quale si differenzia in infiniti attributi, due dei quali sono la materia e il pensiero. Anima e corpo sono modi degli attributi pensiero e materia, radicati nell'unica sostanza divina. Anima e corpo sono come due facce della stessa medaglia, perché *tra psiche e soma esiste un parallelismo* che affonda le proprie radici nell'unica sostanza. Il meccanicismo cartesiano è fatto proprio da Spinoza per quanto attiene la materia e la natura, tuttavia l'ordine meccanico della natura ha come interfaccia l'ordine logico- razionale della mente e delle idee. Per Spinoza la mente non può che guardare naturalmente il corpo, e ad ogni fatto psichico corrisponde un fatto somatico e viceversa.

Leggiamo dall' *Etica* quanto segue: " L'oggetto dell'idea costituente la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione, esistente in atto, e nient'altro " (Prop. XIII); " La Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più il suo Corpo può essere disposto in moltissimi modi 2 (Prop. XIV); " La Mente umana non conosce il Corpo umano in se stesso né sa che esiste se non attraverso le idee delle affezioni dalle quali il Corpo è affetto " (Prop. XIX)

Leibniz va oltre il dualismo cartesiano proponendo una *visione unitaria della realtà che ha il suo principio nel concetto di monade*, centro di attività, forza ed energia. Spirito e materia sono costituite da monadi, seppur ad un grado diverso di consapevolezza e coscienza di sé (appercezione). Leibniz concepisce la monade come una sostanza semplice, simile all' *entelechia* aristotelica; anche il monismo spinoziano viene superato, infatti le monadi sono una pluralità gerarchizzata. Le monadi possono essere semplici o composte in organismo assieme ad altre; nel primo caso abbiamo le sostanze spirituali, nel secondo le sostanze corporee. L'autosufficienza della monade, derivante dalla concezione leibniziana della sostanza, pone il problema del rapporto fra le monadi; questo problema viene risolto con la teoria dell'armonia prestabilita. Lo stesso rapporto anima – corpo va

inquadrato all'interno della stessa teoria. In Leibniz corpo e anima si armonizzano come il piano delle cause efficienti e quello delle cause finali. Resta fermo il punto che sia l'anima che il corpo sono sostanza monadica.

Un tentativo di superamento del dualismo anima – corpo è compiuto dal filosofo inglese Berkeley, per il quale unica realtà è quella di Dio, e la materia per quanto possa sembrare paradossale, non esiste. Tanto le qualità primarie che quelle secondarie si riducono alla rappresentazione, cioè alla percezione; da qui il famoso principio della filosofia di Berkeley secondo il quale *esse est percipi*. La natura viene desostanzializzata, e il discorso sull'essere del corpo si riduce al suo essere – sentito. Berkeley fonda dunque l'ontologia sulla gnoseologia e in ultima istanza sulla teologia. Il filosofo inglese supera pertanto il dualismo cartesiano dalla parte della *res cogitans*, ma ancora più radicalmente dalla parte dell'unica realtà, Dio. Mentre per Spinoza Dio possiede anche l'attributo della materia, Berkeley attribuisce a Dio più tradizionalmente l'attributo della spiritualità; pertanto tutto è spirito, compreso il corpo.

La filosofia di Hegel rappresenta una grandiosa sintesi di pensiero, in particolare la filosofia dello spirito costituisce la sintesi consapevole di razionalità e realtà. Per Hegel la realtà è Concetto, ovvero Ragione concreta, il che comporta la negazione – superamento di quanto, essendo materialità e corporeità, non è e non potrà mai essere verità. Il corpo ha una funzione dialettica, in funzione del suo superamento – invero nella realtà dell'anima e soprattutto dello spirito. Il finito e il corpo in particolare, va superato (*aufheben*) nell'infinito. Il superamento è anche un conservare, seppure ad un livello più elevato di consapevolezza e verità. L'antropologia hegeliana si fonda sulla ragione negatrice di ogni esserci contingente, come è la corporeità. Per questo Hegel privilegia nell'uomo lo spirito, il *sapersi* dell'infinito e, quindi, la consapevolezza del finito come apparenza, fenomeno (da qui il grandioso itinerario della *Fenomenologia dello spirito*) dell'infinito stesso. Da questo punto di vista, il corpo dell'uomo (*Leib*) come prima nell'ambito della natura il *Korper* e l'*Organismus*, viene negato e superato nell'idealità. Possiamo dire insomma che in Hegel l'Idea si “mangia” la vita !

Leggiamo alcuni brevi passi tratti dall'opera dove il filosofo di Stoccarda affronta in termini più ravvicinati il tema della corporeità, ovvero l' *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: “Il sentire in genere è la sana convivenza dello spirito individuale nella sua corporeità. ... I visceri ed organi sono considerati nella fisiologia solo come momenti dell'organismo animale; ma essi formano insieme un sistema della corporeizzazione della spiritualità e, per tal modo, ricevono anche un'interpretazione affatto diversa. [...] L'anima, nella sua corporalità del tutto formata e resa sua propria, sta come soggetto singolo per sé; e la corporalità è per tal modo l'esteriorità in quanto predicato, nel quale il soggetto si riferisce solo a sé. ... Per l'animale, la forma umana è il modo più alto in cui lo spirito gli appare. Ma, per lo spirito, la forma è solo completa. La figura è, sì, la sua prima esistenza, ma è insieme, nella sua determinazione qualcosa di accidentale. L'aver pensato di elevare la fisiognomica, e più ancora la cranioscopia, a scienze, è stato uno dei vuoti capricci che si possano concepire: ancor più vuoto della *signatura rerum*, mediante cui dalla figura delle piante doveva esser conosciuta la loro forza curativa. ... In sé, la materia non ha nell'anima alcuna verità: in quanto per sé, l'anima si separa dal suo essere immediato e se lo pone di fronte, come corporeità, che non può fare alcuna resistenza al penetrare di lei. L'anima, che ha opposto a sé il suo essere, e lo ha superato e lo ha determinato come l'esser suo, ha perduto il significato di anima, dell'immediatezza dello spirito. [...] Tale è la coscienza”.

Esiste nella tradizione filosofica occidentale anche una linea di pensiero che possiamo, semplificando le cose, definire in termini generali *materialista*; i pensatori che si rifanno a questo orizzonte teoretico superano il dualismo spirito – materia, e conseguentemente anima – corpo, dalla parte della materia e della corporeità, nel senso

che l'unica realtà a cui tutto il resto variamente si riduce, è la materia e il corpo. Il primo filosofo che ricordiamo questo proposito è l'inglese Hobbes, per il quale l'unica realtà è il corpo, sia esso naturale o artificiale come lo Stato. L'essere coincide col corpo, e l'unica scienza è scienza del corpo, inteso cartesianamente secondo estensione (anche se per Hobbes materia e spazio non coincidono, pur non essendo possibile svuotare del tutto lo spazio) e movimento. Il corporeismo hobbesiano pone le premesse di ogni successivo materialismo. Per confutare il dualismo cartesiano Hobbes una argomentazione sottile e paradossale, che possiamo leggere nelle *Obiezioni alle Meditazioni* del filosofo francese: "Io sono una cosa che pensa". Ben detto; poiché, dal fatto che penso o dal fatto che ho un'idea, sia vegliando, sia dormendo, s'inferisce che io sono pensante: poiché queste due cose: "Io penso" ed "io sono pensante" significano la stessa cosa. Dal fatto che io sono pensante segue "che io sono", poiché quel che pensa non è un niente. Ma dove il nostro autore aggiunge: "cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione", là nasce un dubbio. Poiché non mi sembra un ragionamento ben dedotto dire: "io sono pensante", dunque "io sono un pensiero"; oppure "io sono intelligente", dunque "io sono un intelletto". Poiché nella stessa guisa potrei dire: "io sono passeggiante" dunque "io sono una passeggiata". [...] E' certissimo che la conoscenza di questa proposizione: io esisto, dipende da questa: io penso, come egli ci ha benissimo insegnato. Ma donde ci viene la conoscenza di questa: io penso? Certo, non per altra via, se non per il fatto che noi non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa, la scienza senza una cosa che sappia, e la passeggiata senza una cosa che passeggi. E di lì sembra seguire che una cosa pensante è qualche cosa di corporeo [...] che non possiamo separare il pensiero da una materia che pensa; sembra doversi dedurre che una cosa che pensa è materiale, piuttosto che immateriale".

Nell'ambito del materialismo filosofico e antropologico possiamo ricordare una figura emblematica come quella del medico e filosofo francese La Mettrie. Egli concepisce l'uomo come una macchina, riducendo la realtà umana a materia in movimento, coerentemente con i principi del meccanicismo materialistico di impronta cartesiana. Egli riduce l'essere dell'uomo al suo essere macchina, il corpo umano funziona come un orologio perfetto, senza alcun bisogno di ipotizzare l'esistenza di una *res cogitans*, come ha fatto Cartesio. Gli animali e le piante sono macchine come l'uomo, soltanto meno perfette. Da questa antropologia materialista ne deriva l'idea che fondamento della morale sia il principio del piacere, proprio perché il corpo è autonomo in virtù del principio di ragion sufficiente che guida ogni suo dinamismo.

Una forma di materialismo più matura è quella proposta dal filosofo tedesco Feuerbach, che opera un rovesciamento della teologia filosofica hegeliana dalla parte del finito e dell'uomo, costruendo una vera e propria *antropologia filosofica*. E' significativo richiamare il titolo di uno scritto feuerbachiano, *Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia*, dove è chiaro l'orientamento materialistico e il richiamare l'uomo alla propria interezza, di cui la corporeità rappresenta l'elemento fondamentale. Feuerbach rivendica dunque la centralità dell'uomo in quanto finitezza e corporeità, a fronte di quei filosofi che come Hegel negano la concretezza e l'irriducibile finitezza dell'uomo data dal corpo, a favore dell'astrazione universale. Dio è infatti per Feuerbach null'altro che una proiezione alienata dell'uomo; l'essenza di Dio è data pertanto dall'essenza dell'uomo. Leggiamo in proposito un passaggio dai *Principi della filosofia dell'avvenire* in cui il filosofo distingue filosofia "vecchia" e "nuova", proprio a partire dal criterio della corporeità: "La vecchia filosofia aveva come proprio punto di partenza la massima seguente: io sono un essere astratto, un essere esclusivamente pensante, e il corpo non appartiene al mio essere. La nuova, invece, incomincia con quest'altra massima: io sono un essere reale, sensibile, e il corpo appartiene al mio essere, proprio nel senso che il corpo nella sua totalità è il mio stesso io, il mio stesso essere. Di conseguenza, mentre il vecchio filosofo svolgeva il proprio

pensiero in una continua contraddizione e in una continua disputa contro i sensi, al fine di difendersi dalle rappresentazioni sensibili, e non contaminare con esse i concetti astratti; la nuova svolge il proprio pensiero in accordo e in pace coi sensi. La vecchia filosofia riconosceva la verità del senso, e la riconosceva nel concetto stesso di Dio che comprende l'essere in sé, [...].

La nuova filosofia, al contrario, riconosce la verità del senso con piena consapevolezza e con gioia: essa è la filosofia dei sensi, sostenuta a cuore aperto “Il pensiero di Feuerbach assume l'essere corporeo, la sua individualità irripetibile e irriducibile come principio ontologico fondamentale che comporta il superamento del dualismo teologico e metafisico spirito – materia, anima – corpo.

Il materialismo corporeista di Feuerbach sarà criticato da Marx nell'ambito della sua elaborazione della *filosofia della prassi* e del *materialismo storico*. Per Marx l'uomo e la sua stessa corporeità, non sono un dato naturalistico, bensì il frutto di una interazione continua con l'ambiente. L'uomo produce e riproduce le condizioni della sua stessa esistenza; il suo corpo è dunque frutto dei concreti rapporti sociali ed economici nei quali si trova storicamente a vivere. Come scrisse Marx nell'introduzione ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, non è l'anatomia della scimmia a spiegare quella dell'uomo, ma è invece la seconda a spiegare la prima. La liberazione dallo sfruttamento economico per Marx significa anche la liberazione della corporeità da quell'insieme di rapporti alienati che caratterizzano la società capitalistica. Voglio proporre con riferimento alle cose dette solo questa brevissima citazione dai *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, in cui Marx descrive l'uomo liberato: “Si vede come al posto della ricchezza e della miseria come le considera l'economia politica, subentri l'uomo ricco e la ricchezza di bisogni umani. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come *bisogno* “.

La filosofia di Nietzsche è costruita sull'opposizione radicale fra sapere tragico (dionisiaco) e socratico (apollineo). Il socratismo è sapere concettuale, razionale, astratto; è il sapere metafisico costruito sul concetto dell'essere eterno contrapposto al divenire e al fluire incessante della vita. La saggezza tragica è l'atteggiamento di chi sa vedere ancora la vita nella propria immediatezza. La saggezza tragica è adesione piena alla terra e ai suoi valori, è libertà positiva e creativa che presuppone la “morte di Dio“ e della metafisica; solo così l'uomo può essere uomo. Secondo Nietzsche la cifra della metafisica è proprio il disprezzo del corpo, che segna la storia della filosofia occidentale da Socrate e Platone in poi. Il corpo è dalla parte della terra, pertanto la sua esaltazione significa affermare un orientamento nuovo sulla realtà. Accettare in pieno la propria corporeità vuol dire per Nietzsche accettare in pieno la propria finitezza, riconciliare essere e divenire, anima e corpo. In *Così parlò Zarathustra*, il filosofo supera il dualismo spirito – corpo grazie ad una prospettiva organica dell'uomo: “ Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo. [...] Persino nella follia del vostro disprezzo, dispregiatori del corpo, voi servite il vostro Sé. Io vi dico: è il vostro Sé che vuol morire e si allontana dalla vita. [...] Io non vado sulla vostra strada, dispregiatori del corpo! Voi non siete per me ponti verso il superuomo ! Così parlò Zarathustra “.

La riflessione filosofica sul corpo conosce un approccio nuovo con l'affermarsi della prospettiva fenomenologica ed esistenzialista nel pensiero del '900. L'uomo è visto nella propria interezza vissuta, pertanto il corpo non può essere concepito come mero strumento dell'anima, né si può immaginare anima e corpo come due “ pezzi “ separati. L'uomo è l'intero e come afferma Marcel io sono il mio corpo, non un'anima che si serve del corpo come di uno strumento estrinseco. Io sono il mio corpo nel senso dell'*esisterlo*; l'analisi fenomenologica, e la fenomenologia del corporeo in particolare, rappresenta la via per

cogliere la dimensione antropologica nella sua organicità e interezza aperta sul mondo. Da questo punto di vista appare del tutto superata la problematica del rapporto tra lo spirito e il corpo, dato che sempre in Marcel la nozione di *incarnazione* è assunta come simbolo dell'esistenza. Scrive Marcel in *Esistenza e obiettività*: "Io non mi servo del mio corpo, io sono il mio corpo. In altri termini, qualcosa nega in me l'esteriorità del mio corpo in rapporto a me stesso, esteriorità che è implicata nella nozione puramente strumentista del corpo. ... Nella misura in cui il mio corpo si presta a questo trattamento [*cioè ad essere ridotto a mero strumento*] si trasforma in oggetto; ma sottomettendovelo io cesso appunto di considerarlo come il mio corpo, gli tolgo quella priorità assoluta in virtù della quale il mio corpo si pone come segno di riferimento o centro in rapporto a cui si ordina la mia esperienza, il mio universo".

Parlando di fenomenologia non possiamo non fare un breve cenno al padre della fenomenologia, ovvero al filosofo tedesco Husserl. Husserl si propone di fondare in senso trascendentale il sapere, approfondisce la teoria intenzionale della coscienza come reciproca implicazione del soggetto – la coscienza – e dell'oggetto. La fenomenologia è per Husserl il metodo di una nuova "scienza rigorosa" che fonda le altre scienze particolari. Rispetto al corpo, per la fenomenologia il corpo assume la peculiarità di essere corpo proprio (*Leib*), vissuto. La coscienza del corpo proprio è secondo Husserl presente in ogni percezione. Rispetto alle cose, il corpo dell'uomo si impone come *Nullpunkt* dell'orientamento, ossia ciò che rende possibile l'orientamento spaziale in relazione agli oggetti. Husserl tematizza inoltre l'esperienza interiore o *Erlebnis* del corpo proprio (*Leib*), e la distinzione originaria tra corpo proprio e ogni altro corpo (*Korper*).

Sartre è il filosofo che tiene insieme, almeno all'inizio del suo percorso filosofico, prospettiva fenomenologica ed esistenziale. Nella sua opera più importante, *L'essere e il nulla*, il nulla appare come l'elemento determinante per definire l'uomo in quanto essere per – sé, distinto dalle cose inanimate definite invece come essere in – sé. Il corpo è elemento di mediazione tra il sé e gli altri; è elemento di relazione e utilizzabilità nell'ambito dell'intersoggettività. L'uomo è il proprio corpo, tuttavia per Sartre il corpo è anche l'elemento di inerzia che dobbiamo sempre trascendere, proiettati come siamo verso l'altro. Il corpo esprime sempre la fattità e la contingenza, l'in-sé in cui siamo, e richiama dall'intimo l'annullamento o la tensione di autotrascendenza con cui il per – sé sorge. Ontologia e fenomenologia sono pertanto strettamente intrecciate nella filosofia di Sartre. Leggiamo a testimonianza di quanto abbiamo detto, due passaggi brevissimi da *L'essere e il nulla*: "[...] avere un corpo, significa essere il fondamento del proprio nulla e non essere il fondamento del proprio essere; io sono il mio corpo, in quanto io sono; io non lo sono in quanto non sono ciò che sono: è attraverso il mio annullamento, che gli sfuggo. [...] Io esisto il mio corpo: questa è la prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione. Ma in quanto io sono per gli altri, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto".

Nell'ambito della prospettiva fenomenologica consideriamo infine la figura di un altro filosofo francese, Merleau-Ponty, il quale unisce alla ricerca fenomenologica raffinate analisi psicologiche che si pongono in termini critici rispetto alla scienza psicologica del tempo, proprio per la tendenza oggettivista di quest'ultima che contrasta con l'approccio fenomenologico all'uomo proposto dal filosofo francese. L'uomo non è un soggetto astratto in relazione con oggetti altrettanto astratti,

"esterni" a lui. L'uomo è un concreto essere – inserito nel mondo. Non c'è un cartesiano spirito "spettatore" del mondo; la coscienza è sempre anche un coinvolgimento pieno rispetto al mondo. Riprendendo Husserl, Merleau-Ponty parla della coscienza nei termini di una apertura intenzionale rispetto al mondo. La prospettiva dell'essere – nel - mondo ha nel corpo il proprio fulcro; infatti il corpo costituisce l'inserzione della coscienza nel mondo e del mondo nella coscienza. L'uomo è corpo proprio, e c'è perfetta osmosi tra corporeità

ed esistenza. Il mio corpo è il mio fatto originario e irripetibile; il corpo è l'unica *sintesi a priori* rispetto al mio essere – nel – mondo. Anche in Merleau – Ponty la prospettiva fenomenologica ha come sfondo la filosofia esistenziale. Leggiamo qualche passo della *Fenomenologia della percezione*: “[...] essere corpo significa essere legato a un certo mondo, e il nostro corpo non è, originariamente, nello spazio, ma inerisce allo spazio. [...] La spazialità del corpo è il dispiegarsi del suo essere di corpo, il modo in cui esso si realizza come corpo. Pertanto, cercando di analizzarla, non facciamo altro che anticipare quanto dobbiamo dire della sintesi corporea in genere. [...] Il corpo non può essere paragonato all'oggetto fisico, ma piuttosto all'opera d'arte. [...] La tradizione cartesiana ci ha abituati a separarci dall'oggetto: l'atteggiamento riflessivo purifica simultaneamente il concetto comune di corpo e quello di anima, definendo il corpo come una somma di parti senza interiorità e l'anima come un essere completamente presente a se stesso senza distanza. [...] Per contro, l'esperienza del corpo proprio ci rivela un modo d'esistenza ambiguo. [...] Il corpo non è quindi un oggetto. [...] La sua unità è sempre implicita e confusa. Esso è sempre altro da ciò che è, sempre sessualità nello stesso tempo che libertà, radicato nella cultura nel medesimo istante in cui si trasforma mediante la cultura, mai chiuso in sé e mai superato. [...] Così, l'esperienza del corpo proprio si oppone al movimento riflessivo che libera che libera l'oggetto dal soggetto e il soggetto dall'oggetto, che ci dà esclusivamente il pensiero del corpo o il corpo in idea, e non l'esperienza del corpo o il corpo in realtà. Cartesio lo sapeva bene, visto che in una celebre lettera a Elisabetta distingue il corpo quale è concepito dall'uso della vita, dal corpo quale è concepito dall'intelletto “.

Rivolgiamo adesso la nostra attenzione alla riflessione di alcuni contemporanei attorno al tema della corporeità, e del rapporto tra dimensione somatica e psichica. Diciamo subito che è oggi impossibile riflettere sul tema del corpo facendo riferimento esclusivamente all'ambito della filosofia. E' necessario infatti integrare la riflessione filosofica, con i contributi che arrivano da ambiti come la psicologia, la biologia e l'antropologia.

Prendiamo in considerazione innanzitutto la riflessione sul tema della corporeità del filosofo e psicologo Umberto Galimberti. Galimberti da tempo riflette su questo tema, con particolare riferimento alla possibilità di comprendere la dimensione antropologica superando quel dualismo anima/corpo, che per secoli ha contraddistinto la tradizione filosofica occidentale. Secondo Galimberti la stessa psicologia va rifondata a partire da una prospettiva che superi l'idea di una psiche come altro dal corpo, e di un corpo visto solo in termini estrinseci. La malattia mentale è incomprendibile se si prescinde dalla quella dimensione di senso che caratterizza il nostro essere – nel – mondo. Galimberti critica ad esempio la psicanalisi, proprio perché non si discosta fundamentalmente da una prospettiva deterministica e naturalistica. Per quanto riguarda le tradizioni filosofiche che abbiamo considerato in precedenza, possiamo dire che nella riflessione di Galimberti la fenomenologia rappresenta indubbiamente l'approccio al quale fare principalmente riferimento nell'analisi esistenziale. Consideriamo qualche passaggio del libro intitolato proprio *Il corpo*: “[...] non intendiamo rivendicare l'autonomia dello psichico dal fisico, anzi proprio questa tesi cercheremo di demolire [...] l'autonomizzazione dello psichico non fa che raddoppiare l'autonomizzazione del fisico su cui, a partire da Cartesio, s'è costruita la scienza. La barra che passa tra lo psichico e il somatico è a sua volta un prodotto della logica disgiuntiva a cui lo psichico deve la sua realtà, come l'organico la deve alla nascita della medicina scientifica. [...] La psicologia nasce infatti dalla barra che essa instaura tra sé e la biologia, e sembra che l'una e l'altra rischino di morire dalla loro unione. Per sopravvivere perseverano nella lacerazione del corpo, nella presupposizione fondamentale della dualità che oggettiva il corpo come residuo per far vivere l'anima sulle cui sorti ha un tempo prosperato la religione e oggi la psicoanalisi. Il corpo ridotto a puro organismo non è più reale dell'anima psicologica o spirituale; entrambi risultano da quell'astrazione che

s'è alimentata col dissolvimento del simbolico, e con essi le due grandi metafisiche complementari: quella 'idealistica' dell'anima con tutte le sue varianti religiosi, morali, psicologiche, e quella 'materialistica' del corpo con i suoi prolungamenti biologici e sociologici". Leggiamo ancora un passaggio: "Ma da dove la scienza può aver ricavato la sua idea di corpo come aggregato di parti? Se è vero che non c'è proposizione scientifica che non si attenga rigorosamente all'esperienza, diciamo che l'unica esperienza da cui la scienza può aver tratto il suo concetto di corpo è l'esperienza della sua disgregazione della morte. Non è un caso che proprio dalla sezione dei cadaveri la scienza ha preso le mosse ... Ma il cadavere sezionato, svuotato, disgregato non è il corpo, ma un modello di simulazione che solo un sapere che si misura sull'equivalente generale della morte può far passare per vera realtà del corpo. ... Ora, ricostruire il corpo dal cadavere è come resuscitare i morti, e resuscitare i morti non è solo attivare organi, ma creare quel vissuto [...] Ora finché la scienza continuerà, contro ogni evidenza, a considerare il corpo come un oggetto, come un aggregato di parti, e la società ad attenersi rigorosamente al dettato scientifico, saremo nell'impossibilità di comprendere qualcosa del corpo e della vita ". La psicologa Ines Testoni nel libro intitolato *Il dio cannibale* inquadra il nostro tema nell'ambito di una più generale riflessione sulla corporeità femminile e sull'anoressia. L'anoressia si manifesta come un disagio nei confronti degli alimenti, male quanto mai diffusa tra le ragazze di oggi. L'anoressia parla proprio del corpo e del rapporto con la corporeità; l'anoressia, come del resto la bulimia, ha a che fare con una precisa cultura del corpo. La cultura occidentale ha proposto dalle sue origini fino ad oggi diverse culture del corpo, di cui ciascuno è interprete anche se spesso inconsapevole. La donna in particolare ha un rapporto del tutto particolare con la dimensione corporea e materiale (la radice di " madre " è la stessa di " materia"); è la madre che da la vita al figlio attraverso il proprio corpo; è la donna che tradizionalmente svolge il lavoro di cura e di nutrimento dei corpi; è la donna che ha un rapporto del tutto particolare con la corporeità e con il sangue attraverso il ciclo mestruale che funziona come una sorta di richiamo ciclico ai ritmi biologici, ovvero al fondamento primordiale della vita.

Si parla di donne, tuttavia la Testoni sottolinea come il tema dell'anoressia riguardando la dimensione della corporeità, interessa anche l'uomo. Considerato che nella nostra cultura ogni immutabile, ovvero ogni verità eterna e definita sembra tramontato per sempre, allora pare davvero che per ciascuno di noi il corpo sia tutto sé stessi, e per questo non ci sia null'altro di cui prendersi veramente cura. La salute del corpo è tutto dato che non esiste alcuna salvezza ultraterrena. L'anoressia va allora interpretata come una malattia dietro cui sta la volontà di annullamento della propria corporeità, la sua completa smaterializzazione e spiritualizzazione (la Testoni ricorda a questo proposito il digiuno di S. Caterina da Siena, che aveva tuttavia come asse di riferimento non un corpo finito, bensì l'eternità), perché solo così è possibile sfuggire alla morte e al divenire che cancella ogni cosa. Per tutti noi è infatti una fede incrollabile quella che ci porta a credere che tutte le cose nascano e muoiano incessantemente. Il digiuno diventa in tal senso per l'anoressico una forma di salvezza *del* corpo e *dal* corpo, per queste ragioni (inconse) ridotto ad una dimensione eterea. Leggiamo a questo punto qualche passaggio da *Il dio cannibale*: "L'anoressia è una patologia che consuma in un dolore paradossale donne, le quali vivono nella parte del pianeta in cui più sono state sconfitte le cause naturali della morte e in cui la ricchezza è sovrabbondante, tanto che la fame e la fatica spesa per la sopravvivenza sono problemi che assumono un carattere sempre preoccupante. [...].

L'angoscia, quella apparsa nel tempo storico del benessere, derivata dal pensiero della morte e dal senso della finitudine assoluta, è divenuta perciò una condizione sempre più difficile da occultare. Le anoressiche vivono in un costante stato di angoscia ed è molto vicino a loro il tema della morte e della fine del mondo. [...] Il rifiuto di alimentarsi annuncia quindi, insieme alla negazione dei bisogni primari, il rifiuto dei rimedi che

alleviano l'esistenza dinanzi allo spettro del morire. [...] In tal senso esso è anche espressione del rifiuto di ciò che è ritenuto 'naturale' del comportamento umano, inteso come materna volontà di accogliere e offrire la vita". La Testoni fa esplicitamente riferimento alla teoresi di Emanuele Severino, con particolare riferimento alla sua analisi del nichilismo; possiamo infatti leggere nel suo scritto il seguente passaggio: " Poiché il divenire è l'evidenza suprema dell'Occidente [...], il dolore estremo della vita, consistente nella vista della consunzione dell'esistenza, si rende comprensibile solo mantenendo l'idea di Dio – ossia di un Essere che si nutre dell'essere -, un Dio al quale siamo chiamati a rendere l'essere tramite la sofferenza necessitata dal rinunciare a vivere, ovvero dal rinunciare all'essere. Affinchè il rimedio mantenga il proprio significato autentico, ossia affinché l'idea di Dio sia salva, è necessario vivere rinunciando alla ricerca di rimedi. La gioia quindi per l'uomo si celebra solo tramite l'adesione a ciò che più teme, l'adesione al 'nulla'. Il nichilismo è dunque lo sfondo, o meglio il destino necessario entro cui si inscrivono l'antropologia e la psicologia.

Concludiamo questa rassegna sommaria sulla filosofia dell'anima e del corpo, con un richiamo ad alcune riflessioni di carattere scientifico. Oggi sarebbe impensabile non fare riferimento anche nell'ambito della riflessione filosofica, alle acquisizioni del sapere scientifico e nel nostro caso agli sviluppi della biologia e delle scienze cognitive. Vale la pena ricordare che la psiche, qualunque cosa si voglia intendere con questo termine così carico di storia, ha la propria sede biologica nel cervello, dunque in ultima istanza l'anima ha la propria sede nel corpo, in un certo senso è corpo, come aveva già detto Feuerbach. Diciamo che l'anima è "in un certo senso" corpo, poiché in effetti ciò che chiamiamo mente e anima è frutto di un intreccio assai complesso di funzioni cerebrali e nervose, al punto che sembra qualcosa di autonomo e indipendente. E' un po' come l'alfabeto rispetto a tutto ciò che possiamo costruire con esso; infatti se ogni scrittura, compresa la *Divina Commedia*, è in ultima istanza solo un insieme di lettere dell'alfabeto composte insieme secondo le regole della sintassi e della semantica; è chiaro che rispetto alle semplici lettere dell'alfabeto, un romanzo così come un semplice discorso, si presenta come qualcosa di assai più complesso, al punto che può essere considerato in autonomia. Fuor di metafora, ciò significa che se la mente è in ultima istanza cervello, il suo modo di strutturarsi ci mostra un organismo assai complesso di funzioni che possiamo considerare come se fosse un'entità che vive di vita propria.

Leggiamo quanto scrive in proposito il biologo Edoardo Boncinelli nel suo bel libro su *Il cervello, la mente e l'anima*: "Ogni singola rappresentazione, alla stessa stregua di ogni singolo stato d'animo, sembra proprio incarnare quello che [...] abbiamo chiamato uno psicostato, cioè uno stato della mente. Questo stato non è per niente facile da definire e si contrappone a un neurostato che è invece concretamente costituito da un complesso discreto di livelli di eccitazione nervosa, che viaggiano insieme dai sensi al cervello o che circolano tra le varie regioni del cervello stesso. Un neurostato, abbiamo visto, è un complesso di n valori, che indicano altrettanti livelli di eccitazione nervosa dei vari recettori che sono stati esposti a un dato stimolo sensoriale. [...] Il punto cruciale è che questa formulazione del problema non lascia adito a dubbi sulla corrispondenza numerica fra neurostati e psicostati. Non si tratta di una corrispondenza biunivoca, cioè di uno- a-uno, ma di una corrispondenza univoca, di molti - a -uno nella direzione che va dai neurostati agli psicostati". E' evidente che questa situazione ha una evidente ripercussione sul dibattito filosofico che concerne il rapporto tra il fisico e il mentale; infatti non avrebbe alcun senso qualunque forma di dualismo, poiché il mentale non avrebbe nulla di diverso dal fisico, ovvero nel nostro caso dal biologico e in particolare dal neurale.

Nella specie umana l'evoluzione biologica conquista l'intelligenza e la coscienza di sé, ovvero l'autocoscienza. Indubbiamente ciò rappresenta un salto qualitativo di enorme rilevanza, infatti grazie all'intelligenza nell'uomo alla biologia si aggiunge la cultura,

dunque per comprendere l'uomo non basta l'evoluzione biologica ma dobbiamo fare riferimento all'evoluzione culturale, la quale a sua volta è in grado di modificare la stessa base biologica. Sembrerebbe proprio che la coscienza di sé sia ciò che definisce l'anima, ovvero il centro del nostro essere viventi come ci ha insegnato una lunga tradizione filosofica da Platone in poi. Tuttavia biologicamente parlando non è possibile individuare alcun centro della vita; scrive in proposito Boncinelli: "Non esiste un centro biologico del corpo. Se per alcune funzioni il cervello e la corteccia agiscono come centro regolatore e per altre funzioni esiste di volta in volta una centralizzazione delle reti regolative, la stragrande maggioranza degli eventi cellulari, nella vita adulta come durante lo sviluppo embrionale, va avanti da sé. Ciascuna cellula sa quello che deve fare e lo fa, consultando le istruzioni del proprio patrimonio genetico e calibrandone volta per volta la realizzazione sulla base dei segnali che giungono dalle altre cellule. Per quanto strano tutto ciò che possa sembrare, la biologia moderna ci dice che è così. Si direbbe che ci si trovi in presenza di una sorta di armonia prestabilita che regola il comportamento delle cellule presenti nei vari distretti del nostro corpo. Proprio colui che introdusse il concetto di un'armonia prestabilita per spiegare la regolarità degli eventi del mondo, cioè il grande matematico e filosofo Gottfried Leibniz, formulò una delle prime argomentazioni interessanti contro la riducibilità della coscienza a fenomeni materiali".

Alla fine del nostro percorso poniamoci dunque questa domanda: dov'è l'anima? Leggiamo la risposta di Boncinelli: "Siamo giunti fino a questo punto senza aver mai scomodato il termine anima, anche se abbiamo utilizzato in qualche circostanza il termine psiche in funzione di un braccio secolare e operativo. Non abbiamo avvertito una terribile necessità di utilizzare il termine, ma forse ora lo potremmo definire come l'insieme delle percezioni e delle intenzioni cosce e inconscie che caratterizzano la nostra vita interiore e che hanno la facoltà di affacciarsi talvolta alla coscienza. Possiamo insomma definire l'anima come il risultato della sintesi dell'aspetto computazionale e di quello fenomenologico della mente e contenente almeno una provincia necessariamente cosciente e accessibile all'introspezione. In questo senso il concetto di anima comprende quello di mente e abbiamo già visto che, se è ragionevole assumere che la mente risieda nel nostro cervello, possiamo anche vedere l'anima come potenzialmente coincidente con una parte rilevante del nostro corpo. Il problema è che se il concetto di mente è piuttosto sfuggente, quello di anima è addirittura inafferrabile". L'anima è un concetto inafferrabile, tuttavia la biologia ci dice che non è definibile a prescindere dal corpo, così come ci avevano detto anche alcuni filosofi.

BIBLIOGRAFIA:

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

Aristotele, *Fisica*, trad. A. Russo, Laterza, Bari 1968.

Aristotele, *De anima*, trad. it. di Renato Laurenti, Laterza, Bari 1973.

E. Boncinelli, *il cervello, la mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano 2000.

Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. di G. Galli – A. Carlini, Laterza, Bari 1954.

Cartesio, *Passioni dell'anima*, trad. it. di E. Garin, Laterza, Bari 1954.

O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia Editrice, Brescia 1986.

Dizionario etimologico della Lingua italiana, di Manlio Cortelazzo e Paolo Zolli, seconda edizione in volume unico a cura di Manlio Cortelazzo e Michele A. Cortelazzo, Zanichelli, Bologna 1999.

L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1975.

U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1997.

U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari 1989.

T. Hobbes, *Obiezioni alle Meditazioni*, in Cartesio, *Opere*, trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1954.

G. W. Leibniz, *Scritti di metafisica*, traduzione, introduzione e note a cura di Domenico Omero Bianca, Paravia, Torino 1969.

K. Marx, *Manoscritti economico – filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1978.

G. Marcel, *Giornale metafisico*, trad. it. di M. Cozzoli, Abete, Roma 1980.

V. Melchiorre, *Il corpo*, Editrice La Scuola, Brescia 1988.

V. Melchiorre, *Ideologia, Utopia, Religione*, Rusconi, Milano, 1980.

V. Melchiorre, *Sulla Speranza*, Morcelliana, Brescia, 2000.

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1981.

Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1997.

Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1980.

I Presocratici testimonianze e frammenti, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Bari 1981.

J.P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1984.

E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

I. Testoni, *Il Dio cannibale. Anoressia e culture del corpo in Occidente*, UTET, Torino 2001.

Tommaso d' Aquino, *Summa theologiae*, trad. it. a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949.

La Fenomenologia di Husserl

di

Piergiorgio Scilironi

La fenomenologia husserliana rappresenta uno dei capisaldi della filosofia del Novecento e agisce come stimolo sullo sviluppo del pensiero di numerosi e autorevoli filosofi e studiosi, spesso – come nel caso di Heidegger, per anni suo assistente, e, più tardi di Merleau-Ponty e Sartre – decisamente più noti al pubblico di quanto lo sia Husserl stesso. Questa sorta di “ingiustizia” storico culturale può avere, del resto, motivazioni oggettive, estranee alla natura del pensiero del filosofo ed inerenti piuttosto a rilievi di tipo storico, pratico e documentaristico. Nato in Boemia nel 1859, di origini ebraiche, Husserl vive i suoi ultimi anni in un clima a lui decisamente sfavorevole: il nazionalsocialismo, infatti, lo priva di quel giusto riconoscimento accademico che gli spetta, estromettendolo progressivamente dalla vita culturale del paese e pone in ombra il suo pensiero, privandolo della possibilità di divulgare opinioni filosofiche apertamente conflittuali rispetto al panorama socio politico a lui coevo. D'altra parte, gli stessi scritti husserliani non agevolano il compito di chi intenda accostarsi alle proposte del filosofo: ricercatore instancabile, egli pubblicò pochissimo di quanto scrisse, affidando il compito di sistemare i testi per la stampa ai propri collaboratori e lasciando inedito parecchio materiale. Spesso perciò le pubblicazioni sono postume, ordinate da altri, e non seguono l'ordine cronologico della loro originaria stesura. Il lettore si trova quindi spaesato dalla mancanza di un approccio sistematico, ricavando un'idea frammentaria della fenomenologia husserliana che, a tutta prima, può apparire al quanto disorganica e soggetta, da parte dello studioso, a continui ripensamenti. Inoltre, l'ansia, sottesa alla fenomenologia husserliana, di rinnovare il pensiero filosofico porta il pensatore all'elaborazione di una “grammatica” inedita. Egli cerca di fuggire le insidie semantiche di una terminologia abusata, che reca oramai ineliminabili concrezioni di senso, allo scopo di impedire ogni sorta di fraintendimento. Il risultato tuttavia, specie per chi non abbia dimestichezza con la lingua tedesca, contrasta con i propositi esplicativi del filosofo: i testi husserliani, tutt'altro che immediati, scoraggiano il lettore che, spesso anche per colpa di una traduzione non sempre felice, si trova sommerso da un lessico astruso e incomprensibile. In ultimo, poiché la riflessione fenomenologica non è una dottrina ma piuttosto l'invito ad un nuovo modo di filosofare, il pensatore dedica le diverse opere ad argomenti apparentemente eterogenei, dalla logica alla psicologia, dagli scritti sul tempo alle pagine sulla soggettività, così che sfugge per lo più una visione d'insieme cui ricondurre le riflessioni husserliane se ci si limita solo alla lettura di taluni testi. Pare quasi che il filosofo dica ciò che altrove corregge, mentre in realtà non si tratta che di diverse angolazioni di uno stesso pensiero sempre più consapevole, che abbraccia orizzonti via via più ampi. Le stesse ragioni qui sommariamente esposte spiegano anche i motivi della particolare scelta didattica operata per introdurre il pensiero del filosofo. In particolare, la ricchezza tematica e l'approccio asistematico muovono parte dei critici ad individuare diverse fasi nella fenomenologia husserliana. Personalmente non condivido questa opinione: viceversa ritengo che si possa

parlare di una evoluzione assolutamente coerente, che, paradossalmente, appare più chiara percorrendo a ritroso il cammino filosofico di Husserl, come se le ultime opere – in particolare *La Crisi delle scienze europee* (1936) e *Meditazioni cartesiane* (1931), – meno tecniche e di più ampio respiro, illuminassero di senso gli scritti precedenti, riconducendone le scelte tematiche ad un quadro unitario sempre perfettibile. Queste riflessioni suggeriscono di intendere il pensiero fenomenologico husserliano come un mirabile “edificio gnoseologico” che aggiunge pietra su pietra a partire da nuove solide fondamenta: sembra dunque più utile, specie considerando il breve tempo a disposizione, indagare queste ultime, per poi indicare le linee dei successivi sviluppi, lasciando al lettore il compito di approfondire, qualora lo desideri, aspetti più specifici della filosofia di Husserl. Questi pochi appunti, perciò, intendono presentare gli elementi costitutivi di un pensiero volto ad evidenziare le dinamiche prime della ricchezza esperienziale nella prospettiva fenomenologica e le più immediate conseguenze teoretiche che ne derivano. L’approdo ai fondamenti dell’esperienza. Seguendo le linee guida appena tracciate cerchiamo di comprendere da dove proviene la necessità di un’analisi attenta dell’esperienza e cosa si deve intendere con il termine fenomenologia.

- 1) La crisi delle scienze e la situazione della filosofia. Partiamo da uno degli ultimi e più noti scritti di Husserl: *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. In quest’opera l’autore ripercorre con occhio critico l’evoluzione del pensiero occidentale, definendo, al contempo, il posto ed il compito che egli assegna alla riflessione fenomenologica. Secondo Husserl, nonostante i loro continui successi, le scienze vivono uno stato di crisi. Infatti, le diverse discipline si chiudono sempre più in una settorialità astratta, dimenticano la matrice umana che le ha generate e pare enigmatica la loro esattezza a fronte dell’umana inesattezza; esse adottano metodi e leggi modellate sulle scienze esatte, anche quando il loro tema sia di tutt’altra natura, come nel caso di logica e psicologia, implicitamente convinte che solo i procedimenti di tipo fisico matematico possano garantire la correttezza di ragionamento e risultati certi e dimostrabili. I presupposti del naturalismo vengono quindi estesi oltre gli ambiti loro propri e così quello che è in effetti un particolare abito di pensiero diventa garanzia di ogni ipotesi che voglia dirsi veritiera. Questa situazione è il risultato di un percorso storico culturale: i risultati operativi del genio galileiano, con la nota distinzione tra qualità primarie e secondarie, si solidificano nel dualismo di Cartesio; la fondazione dello scarto tra essere e pensiero – *res cogitans* e *res extensa* – si riflette sul piano della conoscenza, che diventa perciò un enigma: se pensiero ed essere infatti sono ontologicamente distinti come può il pensiero far realmente proprio ciò che pensiero non è? Come si giustificano le nostre certezze sul mondo, una volta che si sia nettamente distinta l’immanenza dalla trascendenza? Sebbene buona parte della filosofia abbia cercato a vario titolo di comporre la frattura, i diversi tentativi si sono mostrati fallimentari: né la soluzione cartesiana né i tentativi di kantismo ed empirismo risultano realmente soddisfacenti.

Cartesio infatti, nonostante l’adozione del dubbio metodico che, messe progressivamente da parte le ovvietà di un mondo già noto, avrebbe permesso di allestire il campo per una filosofia di tipo nuovo, adotta poi un metodo deduttivo che, di fatto, si riappropria di quella medesima immagine razionalistica del mondo posta tra parentesi dell’epochè. Se dunque l’approccio cartesiano non soddisfa Husserl, tanto meno lo convince il trascendentalismo Kantiano: al di là dell’intento programmatico di ricomporre la frattura tra soggetto e oggetto, in realtà la soluzione proposta dalla Critica va in una sola

direzione, modellando il soggetto sull'oggetto; infatti, il problema di Kant non è “mostrare come si formi per noi un mondo a partire dall'esperienza che ne abbiamo, ma è invece quello di indicare quali siano le categorie a priori che debbono essere presupposte nell'intelletto e applicate nell'esperienza perché sia in generale possibile una conoscenza obiettiva”¹, che non è mai oggetto di discussione. Per Husserl, viceversa, l'empirismo sembra disporsi sul giusto terreno: centrale è infatti l'intento di chiarire i nostri concetti e le nostre certezze, muovendo da una descrizione di forme e modi dell'esperienza soggettiva. Tuttavia, anche in questo caso, l'esito è deludente e addirittura paradossale; ridotta ad un insieme di relazioni fra idee, l'esperienza e la conseguente conoscenza si risolvono in finzioni allestite dall'abitudine, di cui non possiamo in alcun modo verificare l'attendibilità poiché è per principio esclusa la possibilità di oltrepassare i confini del soggetto approdando alle cose. Facile notare come, anche in tal caso, lo iato io – Mondo permanga, così come il presupposto naturalista. Ma quali sono le conseguenze di questi reiterati fraintendimenti? Come è possibile evitare di ricadere nel medesimo errore che, secondo Husserl, ha fino ad ora intaccato il pensiero filosofico?

- 2) Lo stato di logica e psicologia e la necessità del nuovo approccio fenomenologico. Tradizionalmente, due sono le scienze che, a titolo diverso, si occupano delle dinamiche del pensiero, ovvero la logica e la psicologia. Di più antica origine la prima, di più recente autonomia la seconda, entrambe convergono nell'esibizione di una teoria della conoscenza rettamente fondata. Sulla scorta del cammino del pensiero occidentale, precedentemente esibito, cerchiamo perciò di capire la portata delle obiezioni mosse da Husserl a entrambe. Nel testo *La filosofia come scienza rigorosa* il filosofo riflette sullo stato della psicologia: condizionata dal naturalismo, essa ne adotta gli assunti di base. Poiché l'idea di “natura” come unità dell'essere spazio-temporale retta da leggi meccanicistico causali si è rivelata decisamente funzionale, la analisi psicologica la proietta sulla coscienza; anche quest'ultima viene quindi naturalizzata insieme ai propri contenuti e la scienza psicologica, pur proponendosi come scienza della soggettività esperiente e pretendendo valore esaustivo, adotta i presupposti e il metodo dell'obiettivismo scientifico, che è invece, in realtà, solo un abito di pensiero di cui semmai essa dovrebbe fornire ragione (nella maggior parte della nostra vita, infatti, noi ragioniamo secondo tutt'altre considerazioni rispetto a quelle che muovono la ricerca scientifica). Il valore fondante che la psicologia reclama per sé, quindi, è immediatamente contraddetto dalla sua ingenua ed esclusiva collocazione sul terreno dei fatti e dalla conseguente adozione delle tesi proprie dell'associazionismo². Similmente stanno le cose per quanto riguarda la scienza logica. In *Considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale* Husserl lamenta l'inversione del rapporto tra logica e scienze: le leggi e l'evidenza della logica non vanno desunte da procedimenti analitici condotti sulla base delle scienze. Al contrario, se la logica è rettamente intesa, ad essa devono potersi ricondurre il concetto di scientificità in generale ed i suoi caratteri normativi: l'evidenza logica, infatti, emerge dall'idea pura della possibilità di conoscere, come ipostatizzazione delle strutture cognitive. Per questo si legittima come fondamento di ogni sapere razionale. Autentico piano d'analisi della logica, perciò, deve essere il terreno della soggettività operante, ma, come abbiamo visto, tale piano non si identifica con il tema della psicologia, che, a causa del “preconcetto” naturalista, vede solo il soggetto empirico e non la soggettività in quanto tale. Per uscire dall'impasse bisogna allora conquistare una nuova e diversa prospettiva e promuovere una teoria della conoscenza che illustri realmente e senza assunzioni dogmatiche «come può l'esperienza, che è coscienza, dare o incontrare

un oggetto; come le esperienze si possono reciprocamente confermare o correggere con altre esperienze [...], come un gioco della coscienza che, partendo dall'esperienza segue leggi logiche, può enunciare proposizioni oggettivamente valide»³. Una tale gnoseologia deve situarsi a monte del teorizzare scientifico, prima del gap tra l'oggetto e il soggetto, di cui deve piuttosto dar ragione: bisogna cioè far valere una considerazione di tipo trascendentale, che scavalchi i presupposti delle scienze. La filosofia non si muove entro la sfera delle scienze; essa si pone al di qua della conoscenza scientifica e di quanto quest'ultima accetta come dato: non si può basare su proposizioni che presuppongono l'esistenza di cose che stanno in rapporti causali nello spazio e nel tempo e che implicano leggi fisiologiche per la delucidazione dell'attività coscienziale dell'uomo. E' da queste basi che muove il progetto della fenomenologia husserliana, che intende per l'appunto porsi come una filosofia di carattere descrittivo, come una teoria della conoscenza che si prefigga di fare luce sulla natura del mondo e delle cose a partire dall'esperienza vissuta e da null'altro. Fin dalla sua prima elaborazione, l'oggetto dell'indagine fenomenologica è l'esperienza, che si può cogliere e analizzare mediante l'intuizione: essa, assunta puramente per ciò che è, non è altro che la coscienza nella sua essenza, ovvero nella sua naturale apertura al mondo. Ma come si arriva ad una indagine della coscienza nel suo essere? Quale è il terreno d'approdo di una tale riflessione? Per rispondere a questi interrogativi è bene chiarire il senso di due concetti nodali nella proposta husserliana: epochè e intenzionalità. La riduzione e la coscienza intenzionale. E' stata appena sottolineata l'esigenza di una scienza del fondamento in grado di restituire la prassi scientifica al suo senso genuino, dischiudendo un abito e un metodo preventivi alle costruzioni dell'obiettivismo. Si potrebbe dire, in generale che l'epochè – o riduzione – è, in senso proprio, il cammino percorso dalla riflessione per giungere a tale dimensione, una sorta di “propedeutica” alla fenomenologia vera e propria. Così Husserl si esprime circa il senso della riduzione: «Il mondo è e rimane quello che era per me – in questo senso la riduzione non cambia nulla -. Essa mi impedisce soltanto di assumere il mondo che è così come è, in quanto è, vale da sempre e continua a valere, come terreno e orizzonte già precostituito dell'essere: essa si chiede semplicemente che cosa si possa veramente dire in certi casi, o anche, in generale, del mondo». L'epochè, dunque, è, in uno, “astensione da” e “ritorno a”: attraverso la progressiva spoliatura da tutti i concetti che impediscono una visione filosofica pura, essa intende esibire finalmente il piano della pura evidenza. Bisogna perciò sospendere i presupposti implicati in ogni filosofia passata e in ogni scienza tradizionalmente intesa. Conseguentemente, ciò significa anche mettere tra parentesi la coscienza così come è intesa entro l'atteggiamento naturale, ovvero una coscienza che mette in ombra se stessa come centro funzionale per vedere nelle sole cose del mondo l'essenziale. In sostanza, l'epochè husserliana è l'invito ad adottare una nuova prospettiva. Diversamente da quanto avveniva con Cartesio, il fenomenologo non dubita di ciò che appare, non teme che la realtà sia illusoria, non riduce l'apparire ad inganno, ma, più semplicemente, sposta il tema della riflessione: se, di solito, gli atti dell'io, pratici o teoretici che siano, sono tematici senza essere tema a loro volta, l'epochè suggerisce una riflessione che tematizza questi atti proprio nel loro essere tematici. Si tratta di tematizzare l'esperire come tale, senza amputazioni, di indagare il suo carattere di evidenza; detto altrimenti, è pur vero che non esiste uno sguardo senza il guardato né l'intuire senza l'intuito, ma è altrettanto vero che non c'è guardato se non nello sguardo, né intuito se non nell'intuire: l'evidenza dischiusa dall'epochè è il piano di questo consapevole bifrontismo, che riduce io e mondo al loro legame originario. In tal modo, Husserl recupera il principio classico della *adaequatio rei et intellectus*.

Il piano dell'evidenza dischiuso dall'epochè, richiesto da una filosofia rigorosa e responsabile di sé in cui nessuna ovvietà può essere acriticamente assunta, è, dunque, il piano di ciò che appare nel modo in cui appare. Questo piano è il piano del fenomeno, dell'immediatamente intuitivo, ovvero il piano della coscienza immanente, ove il mondo non è più assunto come un ente a sé stante, ma solo in quanto oggetto della mia esperienza possibile; la riduzione fenomenologica, in sintesi, è l'esclusione di ogni realtà trascendente la coscienza, di ogni posizione di esistenza dal campo della considerazione. Residuo della riduzione non è perciò la coscienza dell'uomo come ente nel mondo: è, invece, la coscienza trascendentale: solo ciò che è immediatamente evidente può costituire il punto di partenza della filosofia. Questa evidenza immediata è la coscienza con i suoi "pensati", e più precisamente è, prima di ogni altro, la coscienza intuitiva con i suoi intuiti: infatti la primaria fonte di evidenza, alla base di ogni altra esperienza è, come è facile capire, l'intuizione percettiva. Esplicitiamo ora le caratteristiche di questa coscienza residua. Per Husserl prima ed essenziale caratteristica della coscienza è l'intenzionalità. Egli mutua questo concetto dalla tradizione aristotelico-tomista per il tramite del pensiero di F. Brentano, che fu suo professore universitario. In via introduttiva possiamo dire che parlare di coscienza intenzionale significa, esplicitare quella proprietà per cui la coscienza è sempre e necessariamente "coscienza di...". E' bene però sottolineare che ciò non significa solo, molto banalmente, che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, ovvero che non esiste una coscienza tematicamente vuota. Infatti, parlare di coscienza intenzionale vuol dire collocarsi su un terreno ove la coscienza è assunta in uno con ciò che intende, e ciò che la coscienza intende è, implicitamente, ben più del suo singolo tema immediato. Un esempio chiarirà meglio la cosa. Poniamoci ad osservare un qualsiasi oggetto che ci sia intorno: nel mio caso, guardo il libro che sta sul tavolo di fronte a me. Esso mi è immediatamente presente nel modo della certezza. Ma la certezza che caratterizza questa mia percezione non si riduce all'intuizione del libro; quando "intendo" il libro, non intendo il libro solamente. Infatti: • Il libro è sul tavolo, il tavolo in una stanza; accanto al libro vi sono poi altri oggetti, alcuni più vicini altri più lontani...In effetti, il libro balza all'evidenza percettiva sulla base di uno sfondo che, sebbene inavvertito, è costantemente presente come la condizione di possibilità coimplicata nella intuizione. L'esperienza di una individualità – in questo caso, del libro – non si risolve mai nella individualità esperita: essa è accompagnata costantemente da un orizzonte esterno che la rende palese in un gioco di inerenza e distinzione. • Benché io parli semplicemente e puramente di percezione del libro, in realtà ciò che colgo immediatamente non è l'oggetto nella sua interezza ma un suo scorcio. Ciononostante, io parlo tranquillamente di "percezione del libro": ciò significa che quello che mi si rivela in modo diretto è l'oggetto che costituisce il mio tema assieme a un senso d'essere ancora avviluppato. Si tratta dell'orizzonte interno del dato, costituito da tutto ciò che, per me, il libro è, è stato e sarà.

Nella nostra intuizione, perciò, insistono congiuntamente entrambe gli orizzonti, che sono sempre presupposti ma indeterminati. Questi orizzonti non si presentano a loro volta nel modo dell'intuizione (infatti, per rifarci all'esempio precedente, tema della percezione visiva è, in senso proprio, solo il libro), anche se, ovviamente, è sempre possibile, con una opportuna modificazione dello sguardo, trasformare in tema della coscienza un elemento dello sfondo. In sintesi, la singolarità necessita di una totalità cui rapportarsi; contemporaneamente, ogni nuovo sapere è un saper già e un non sapere ancora: lo sfondo che accompagna, nel duplice modo dell'orizzonte, ogni esperienza presente è l'unità del saputo, coscienzialmente sedimentato e comportato nell' hic et nunc come stile generalissimo della nostra attuale esperienza, che ogni nuovo presente contribuisce a "rinnovare".

Allo stesso modo, la costante possibilità di ampliamento conoscitivo per il tramite di sempre nuove esperienze travalica i limiti della contingenza presente e proietta nel futuro questa totalità consaputa: essa, implicitamente, diviene quindi sempre nuovo “progetto conoscitivo”, via via più ricco e ulteriormente perfezionabile per il tramite delle esperienze che verranno. In ogni vissuto presente, quindi, sia esso di tipo percettivo o meno, insistono sempre il “prima” e il “dopo” come una sorta di alveo che garantisce unità, coerenza e incrementabilità del conoscere. È facile a questo punto comprendere che tra i diversi vissuti della coscienza vi è anzitutto un nesso temporale. Sul piano della coscienza intenzionale tutto ciò significa che: Poiché l'intenzione della coscienza non si esaurisce nella sola “presa” del suo tema ma è anche, costantemente, sguardo retrospettivo e progetto implicito, non bisogna concepire l'intenzionalità in maniera statica, ma dinamica: “essa non si limita ad essere, essa funge”⁴. II. Tale “fungere” è, tuttavia, inconsapevole, inavvertito: è lo sfondo globale in cui le particolarità trovano appoggio, è l'orizzonte di senso che sempre agisce senza essere tema. Oltre che fungente, dunque, l'intenzionalità è anche anonima.

In conclusione, possiamo perciò dire che in ogni senso esplicitato dalla coscienza convivono, in realtà, svariati altri sensi che essa reca insieme nella nuova esperienza. Ogni intuizione suppone una trama di rimandi che, nella loro totalità, costituiscono la situazione iniziale, costante e finale di ogni esperire. Questo orizzonte generale è tanto certo da essere ovvio: è l'ambito della “familiarità”, in cui l'io può sempre nuovamente esprimere le proprie attitudini, che si dipanano sulla scorta di una traccia di senso unitaria, coscientialmente mantenuta, che via via si determina pur rimanendo indeterminata. Questo orizzonte di senso è il mondo così come è per noi: tra mondo ed io vi è quindi un legame intimo, tanto che non è possibile un mondo senza un io e, d'altra parte, l'io è solo in quanto è proiettato nell'esperienza del mondo. La coscienza intenzionale è dunque vita-che-esperisce-il mondo.

A partire dall'evidenza. Tenendo presente quanto ora chiarito a proposito della coscienza e della sua più propria caratteristica, consideriamo con più attenzione la proposta husserliana. Si è detto dell'esigenza di una filosofia che a partire dal piano dell'evidenza proponga una gnoseologia libera da ogni preconetto. Poiché nulla è altrettanto indubitabilmente evidente dell'esperienza sensibile (o intuizione sensibile che dir si voglia), il primo piano da cui partire sarà quello della estetica trascendentale fenomenologica: si tratta cioè, anzitutto, di soddisfare il quesito relativo alla costituzione dell'evidenza esperienziale, della datità percepita a monte di ogni ulteriore concettualizzazione. Poniamoci dunque ad osservare la dinamica percettiva, esplicitandone anzitutto le caratteristiche generali.

- a. La percezione esterna, in quanto operazione della coscienza, è intenzionale, ovvero essa è costantemente diretta al suo tema che indichiamo, per l'appunto come noema percettivo.
- b. A differenza di altri vissuti di coscienza, come, ad esempio, il ricordo o la fantasia, la percezione esibisce il proprio oggetto in originale, qui e ora. Questo carattere di originalità che spetta all'oggetto percepito non va confuso con lo statuto di “realtà” ascrivito all'oggetto, che è invece una caratteristica accessoria di tipo conoscitivo e non puramente percettivo (per avere un'idea intuitiva della differenza basta pensare agli inganni dei sensi: non sempre diamo valore di realtà a tutto ciò che appare così come appare!)
- c. A differenza della percezione immanente, la percezione esterna è, per essenza, inadeguata. Il noema percettivo (oggetto della percezione) non è mai dato intuitivamente tutto d'un colpo, così che è possibile distinguere, seppure astrattamente, entro una unitaria percezione d'oggetto, ciò che è percepito propriamente e ciò che è solo impropriamente percepito. Ad esempio, della sedia che mi sta di fronte, io colgo in percezione autentica solo

lo scorcio frontale, mentre nella percezione “sedia” sono in effetti coimplicati o, meglio, co-intenzionati, anche gli altri lati della cosa “sedia”. Questa distinzione è strettamente collegata alla differenza tra sentito e percepito: se guardiamo un medesimo oggetto in differenti condizioni d’ illuminazione il colore visto di volta in volta sarà mutevole, mentre non pensiamo affatto che, per questo, il colore dell’oggetto cambi di continuo. Questa distinzione tra la manifestazione e ciò che, per suo tramite, si manifesta va rettamente intesa: il primo “colore” è il contenuto reale di un vissuto sensibile, il secondo “colore” è, invece, il contenuto intenzionale di tipo percettivo, col che è chiaro che la percezione è più di quanto non comunichi la datità sensibile; il che, da un lato spiega come sia possibile riconoscere una stessa cosa pur nel variare delle sue manifestazioni, dall’altro chiarisce il carattere trascendente dell’oggetto. Si noti che il vissuto e ciò che vi si manifesta non sono realmente distinguibili come due elementi separati: la coscienza intenzionale, che coglie il medesimo nella varietà dei vissuti, non è un’aggiunta posteriore al dato sensibile. L’intenzionalità infatti, come abbiamo già più sopra detto, opera costantemente, indicando un senso che travalica il vissuto sensibile ma che non è reperibile se non attraverso il vissuto stesso. Allo stesso modo, il vissuto coscienziale di tipo sensibile non è un parto della mente, ma il modo in cui, nel variare delle circostanze e dei tempi, il senso dell’oggetto percepito si offre alla coscienza.

d. Al di là di quanto possa ingenuamente sembrare, il fenomeno percettivo mostra una struttura processuale. Alla luce di quanto ora detto sulla sostanziale inadeguatezza della percezione, potremmo dire che in effetti essa consta di tanti “atomi” percettivi, che si armonizzano via via in sintesi sempre più complete. Una data scena percettiva è soggetta ad una continua reinterpretazione poiché il vissuto percettivo è collocato entro uno sviluppo che esige una dimensione temporale: si tratta di una temporalità immanente la coscienza, in cui le dimensioni di passato, presente e futuro vivono in intima connessione. Ciascuno di noi possiede un bagaglio conoscitivo cui può attingere attraverso rimemorazioni (ricordi); d’altra parte, la stessa percezione è un progressivo prendere atto: ogni conoscenza è perfettibile e presuppone l’apertura alla dimensione futura. E’ inoltre necessario che la coscienza trattenga, nel proprio presente i momenti impressionali trascorsi nel loro legame con l’intenzionalità in atto. Come si vede, l’intero processo conoscitivo è strettamente fondato nella dimensione temporale.

Stabilita la necessità di partire dall’ evidenza, che è il modo in cui la coscienza accoglie il dato in immediatezza, ed individuata la sede dell’evidenza nella percezione di cui abbiamo fornito le caratteristiche generali, si tratta ora di precisarne la struttura. Come funziona, dunque, la dinamica percettiva? Abbiamo già accennato come la percezione d’oggetto sia in realtà un processo che si svolge in un determinato tempo, unificando singole impressioni discrete: si tratta, cioè, di un decorso che consta di un certo numero di “ora” impressionali i quali, unificati attraverso sintesi specifiche, individuano ciò che comunemente intendiamo come oggetto. Questo ultimo è, quindi, la summa di una serie di datità. Perché questa descrizione abbia ragion d’essere, è anzitutto necessaria la dimensione temporale e, precisamente, è necessario che essa intervenga fin dall’inizio come dimensione propria della coscienza che promuove le varie rappresentazioni percettive. Diremo perciò, esplicitando i brevi accenni sopra forniti sulla temporalità, che alla coscienza compete una tipicità essenziale: essa si può intendere come “flusso temporale immanente”. Ogni vissuto coscienziale in genere, sia esso percettivo, emotivo, onirico, etc., è connotato dal punto di vista temporale: ha una propria collocazione temporale specifica entro il nostro tempo di vita, è connesso con un “prima” e un “dopo” specifici ed è quindi, ipoteticamente, sempre individuabile entro la totalità del flusso coscienziale. Ora, tutto ciò che si offre alla coscienza le si offre in conformità alla sua natura temporale. Nel presente caso della

percezione, questo non vale solo, banalmente, per quelle rappresentazioni intuitive che individuano oggetti diacronici (come è, ad esempio, il caso di una melodia) ma anche per quelle che intendono oggetti sincronici. Per meglio comprendere, torniamo un attimo al nostro esempio del libro; quando osservo il libro, in effetti il mio sguardo compie un tragitto, segue determinate linee di percorrenza attraverso il movimento degli occhi (destra-sinistra, sopra-sotto, etc...): in ogni istante io osservo propriamente solo frammenti di quanto senza dubbio colgo unitariamente come “libro”. Si tratta allora di comprendere come si arrivi al coglimento unitario di un oggetto come obiettivo di un unico atto della coscienza intenzionale. D'altra parte, prima di addentrarci nelle analisi relative ai modi della coscienza temporale bisogna aggiungere un'ulteriore considerazione. La sola dimensione temporale della coscienza non è infatti sufficiente a spiegare perché noi cogliamo inerenza tra taluni momenti impressionali e non tra altri: detto altrimenti, la temporalità immanente spiega la messa in forma dei contenuti, ma non è certo in grado, da sola di dirci perché noi possiamo percepire una pluralità di oggetti e distinguerli, perché raggruppiamo talune intuizioni e non altre a formare un determinato oggetto. E' necessario perciò riconoscere, accanto alla condizione formale costituita dalla temporalità della coscienza, una condizione materiale che dipende propriamente dal dato, dalla cosa: per ogni sintesi percettiva, per ogni legame, deve esserci anzitutto un fondamento contenutistico. Infatti, le legalità interne al percepito non sono un prodotto dell'attività soggettiva creatrice: non è il soggetto che fa sorgere i legami, il soggetto “si limita” a farne esperienza. Procediamo quindi nell'analisi del vissuto percettivo, analizzando rispettivamente, la temporalità coscienziale prima e le legalità inerenti i contenuti poi, per vedere come entrambe si compongano a definire l'evidenza intuitiva alla base della nostra conoscenza del mondo. Costituzione e coscienza originaria del tempo. Si è detto come, entro il processo costitutivo di qualsivoglia oggettualità, in ogni singolo momento impressionale insistono gli “ora” suoi propri trascorsi e quelli che verranno. Ogni vissuto presente, e quindi anche ogni evidenza percettiva che nel presente si esibisce, non è un punto istantaneo: dobbiamo piuttosto parlare di un campo temporale originario, di una sorta di tempo di presenza, oltre il quale i contenuti precipitano nel passato, come se l'attenzione coscienziale presente fosse un fascio di luce che si sposta illuminando nuovi tratti e lasciando nuovamente al buio il tratto temporale già percorso. Tale campo temporale originario, che è limitato si presenta schematicamente come segue: Ritensione – Presente – Protezione. Il primo ed il terzo membro insistono nel secondo e costituiscono l'indispensabile alone temporale del secondo, verso il passato e verso il futuro. Occupiamoci dunque di chiarire i due nuovi termini proposti. La ritensione. Immaginiamo la seguente situazione percettiva: ad un tratto nel silenzio, irrompe un suono T_0 ; a tale suono ne seguono immediatamente altri fino all'istante T_n . I diversi momenti sonori che riempiono man mano gli “ora” percettivi T_0, T_1, \dots, T_n non vengono intesi distintamente, ma definiscono una melodia, una successione sonora intesa in maniera unitaria. Ciò accade perché i diversi istanti uditivi sono legati l'un l'altro da una specifica sintesi coscienziale (della cui natura e legalità tratteremo più compiutamente parlando delle associazioni); quest'ultima può tuttavia operare proprio perché la coscienza può disporre, in ogni momento sonoro, delle diverse sonorità che lo hanno preceduto, quasi come se esse fossero ancora intuitive: la coscienza le trattiene in una memoria fresca nei progressivi passaggi all' “ora” successivo. Questa essenziale caratteristica coscienziale è il movimento ritensionale mentre, con il termine ritensione Husserl indica i momenti impressionali appena stati che affondano in questa dimensione. Per ora possiamo genericamente dire che: ogni momento intuitivo possiede una coda ritensionale che conserva un contenuto che sbiadisce man mano che ci si allontana dal presente attuale. Quando poi il decorso di una determinata apprensione d'oggetto si è concluso, l'intero insieme ritensionale sprofonda nelle nebbie del passato e all'intuizione si sostituisce una vuotezza indistinta mentre l'io si

volge percettivamente ad altre datità. La descrizione qui proposta merita ora qualche chiarimento. Per Husserl non è possibile una pura esperienza di tempo che non sia esperienza di un dato temporale: è stata, del resto, la stessa relazione tra i dati percepiti a porre la questione del vissuto originario di tempo, come unità di ciò che è e di ciò che non è più già nella percezione; in ogni intuizione discreta che è, perciò, anche dato temporale, Husserl distingue il modo del suo apparire dal suo essere. Pensiamo ad esempio ad un suono: il suono è magari sempre lo stesso, ma i modi del suo apparire sono sempre diversi per l'intero decorso sonoro, allo stesso modo in cui non si può dare due volte uno stesso momento temporale. Abbiamo visto che il vissuto percettivo ha una dinamica estesa, un suo tempo di presenza: Husserl indica la maniera dell'apparizione coscienziale di un oggetto come fenomeno di decorso, ovvero come una "continuità di mutamenti incessanti che forma una unità indivisibile". L'oggetto è, in certo modo, una durata contenutisticamente piena che si fa di continuo; ogni nuovo ora impressionale la incrementa e le varie fasi del decorso mutano di continuo e di necessità il loro modo di apparizione, la loro caratterizzazione temporale, poiché sono tema della coscienza ed il flusso coscienziale è, appunto, inarrestabile. La posizione relativa di ogni fase nei confronti del nuovo "ora" che sempre subentra cambia continuamente. Entro la continua evoluzione dei modi di decorso che caratterizza l'apparizione d'oggetto, ogni successiva fase è una continuità di passati che si accresce; ogni nuovo "ora" coscienziale spinge verso un più lontano passato tutti gli istanti che lo precedono. Da un punto di vista coscienziale diremo che i vari momenti impressionali che si susseguono lungo il flusso relativo all'apprensione d'oggetto trapassano di continuo in ritensioni. La coda ritensionale si modifica di continuo e permane insieme al nuovo "ora" originario di cui, assieme alle protezioni (quelle aperture verso il futuro cui prima accennammo e di cui parleremo a breve), costituiscono l'alone temporale. Husserl, in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, propone la seguente visualizzazione: La dinamica della corrente ritensionale è simile a quella di una valanga: ad ogni modificazione si associa una continuità di modificazioni che riguardano tutte le precedenti fasi ritensionali, finché quella determinata percezione d'oggetto non sia giunta al termine. Per comprendere come vada intesa la ritensione e per evitare di confonderla con ciò che per solito indichiamo come "ricordo", esponiamone le caratteristiche:

a. La ritensione non dà i contenuti in carne ed ossa, non esibisce nulla intuitivamente. Rispetto al presente intuitivo cambia il modo in cui la coscienza intende: la ritensione, infatti, è nel presente come impressione che trattiene inavvertita ciò che è appena passato mentre la coscienza è volta in un'altra direzione, verso ciò che di continuo le si presenta. La coscienza ritensionale non è tematica. Il presente è, infatti, di volta in volta, fine del prima e inizio del poi: la ritensione è il primo membro di questa triade, cioè il progressivo incessante scorrere nel passato del movimento della coscienza intenzionale

b. In ogni apprensione l'appena-stato accompagna di continuo, per motivi essenziali, il presente coscienziale ed è in continuità con esso. La ritensione dipende dal presente: poiché esso muta costantemente, muta anche la posizione dei contenuti ritensionali rispetto alla attività coscienziale ed ogni nuovo momento ritensionale modifica i precedenti ed il loro indice di lontananza dall' "ora".

c. La ritensione, quindi, non è ancora propriamente "passato", ma è piuttosto il permanente defluire del presente vivente nell'orizzonte del passato. È il "poco fa" simultaneo alla nuova impressione, che fluisce di continuo. La continuità ritensionale è una prima e originaria temporalizzazione del tutto inconsapevole: la coscienza ritensionale è una sorta di assenza nella presenza, è la traccia di una precedente esibizione intuitiva. A differenza del ricordo, che è un atto spontaneo e che perciò può o meno esserci, la

ritensione è una costante del presente, non implica alcuna scelta dell'io: è sentimento del passato, intuizione del passato.

La protensione. Volgendo lo sguardo in altra direzione, abbiamo detto che ad ogni presente intuitivo compete anche un'apertura verso il futuro immediato: il presente va verso il futuro, lo attende come una evenienza necessaria e in generico accordo con quanto è già giunto a coscienza. Ad esempio, nel semplice guardare noi siamo, in ogni istante, diretti al nuovo immediato presente percettivo, che attendiamo senza dubbio quanto meno come un "ora" di tipo visivo. Husserl indica questa propensione coscienziale – che, come la ritensione, è precedente ad ogni consapevolezza – come protensione. La continuità protensionale è il movimento naturale della coscienza: ogni singola protensione è la rappresentazione vuota di ciò che verrà, quasi come se l'andamento coscienziale predisponesse il luogo ospitante delle intuizioni a venire. Si noti che, come avveniva per la ritensione, la protensione non esibisce alcun contenuto intuitivo: è, invece, la generica attesa che sempre accompagna il presente come sua naturale evoluzione, è la direzione dell'intenzionalità coscienziale. Traiamo ora le opportune conseguenze gnoseologiche di tale impostazione, indicando in che modo la costituzione temporale riesca a spiegare i caratteri dell'evidenza così come ci si presenta. Per Husserl l'evidenza si precisa come "verificazione riempiente" di tipo percettivo. Alla luce di quanto detto ora sulla protensione è facile comprendere cosa intenda il filosofo: l'evidenza è ciò che subentra intuitivamente, riempiendo adeguatamente la generica attesa anticipatrice motivata dall' "ora" che immediatamente la precede; ed è dunque, sotto questo aspetto, un suo riempimento esaustivo: «Nell'intuizione che si dà per prima entrano in gioco vuote intenzioni di orizzonte alle quali l'intuizione che ad essa si lega procura la pienezza corrispondente»⁶. In questo quadro, ugualmente imprescindibile è il ruolo della ritensione. Solo conservando traccia, nel presente, di ciò che, pur appena passato, ancora fa parte della percezione in atto, la coscienza intenzionale può progredire in una sempre più compiuta specificazione del suo tema. Siamo in un contesto dove appare ormai chiaro che non è possibile parlare di una percezione pura o semplice del presente. Se parliamo di percezione semplice è perché non teniamo conto di questa specie di composizione, alla quale tutto ciò che trascorre nel tempo è ovviamente soggetto. Un esempio intuitivo può aiutare a comprendere meglio ciò che stiamo dicendo. Figuriamoci di percorrere una strada lungo una pineta. Ad un certo punto la vegetazione si dirada e si abbassa; inaspettatamente, oltre i cespugli, ci si presenta il mare. Le successive percezioni hanno progressivamente modificato il loro senso: solo alla fine della strada possiamo collocare la pineta sulla costa ed attribuire al paesaggio un senso generale certo diverso da quello esibito dalla semplice visione dei pini. Le associazioni relative alla strutturazione del campo sensibile. Chiarita la natura temporalmente complessa della coscienza percettiva e quindi dell'evidenza che si dà nel presente, bisogna ora quantomeno accennare a quelle legalità contenutistiche che, componendosi di necessità con le sintesi della temporalità immanente, spiegano l'unitarietà dell'oggetto: si tratta di fenomeni associativi che dipendono da condizioni essenziali proposte dal contenuto stesso dell'oggetto d'esperienza; anch'essi operano preventivamente rispetto ad ogni consapevolezza dell'io e dal loro funzionamento dipende l'interna organizzazione dei contenuti coscienziali. Dall'analisi dell'ordinamento del campo percettivo si ricava che le sintesi che intervengono a livello più generale sono quelle promosse dai collegamenti di omogeneità ed eterogeneità. A seconda che esse agiscano sul piano sincronico o diacronico, determineranno differenti forme di unificazione. Chiariamo quanto detto tramite opportuni esempi intuitivi: • Nel caso in cui il collegamento di omogeneità (e, per converso, anche quello di eterogeneità) riguardi elementi che riempiono un medesimo "ora" coscienziale, una eventuale uguaglianza tra due oggetti determina una sintesi associativa che li unifica in una coppia; per esempio, due triangoli analoghi vengono immediatamente associati in una "coppia". Ovviamente se la somiglianza non si spinge

fino alla assoluta uguaglianza, la coppia sarà relativa ad uno o più aspetti che accomunano la figura, mentre verrà mantenuta la distinzione per quanto riguarda altri punti di vista. L'accoppiamento può, inoltre essere reiterato, attraverso un membro ponte che consentirà altre sintesi, consentendo la formazione di insiemi e la loro eventuale confrontabilità. • Nel caso in cui il collegamento di omogeneità (e, per converso, anche quello di eterogeneità) riguardi elementi presenti in diversi "ora" coscienziali, il confronto darà luogo, nel caso di elementi identici, ad una specie di sovrapposizione coscienziale: se vedo questo foglio in tre momenti distinti, automaticamente presumo si tratti del medesimo foglio. Assieme alle dinamiche temporali, l'associazione di omogeneità presiede all'elaborazione del concetto di "esistenza continuata". Se l'associazione è di semplice somiglianza e non di piena uguaglianza, allora avremo ciò che per solito percepiamo come evoluzione. Ad esempio, ascoltando in un certo lasso di tempo una sinfonia, la somiglianza stilistica tra i diversi momenti mi consente di percepirla come un tutto unitario; se, viceversa, improvvisamente essa fosse sostituita da un pezzo rap, la difformità sarebbe tale da impedirmi di associarla alla prima come se ne fosse la continuazione. I collegamenti di omogeneità/eterogeneità ci riportano al fenomeno originario del contrasto. Chiamiamo contrasto il fenomeno per cui ogni elemento che emerge in un campo sensibile può emergere perché si distingue rispetto ad uno sfondo. Si tratta del peculiare collegamento tra il dato emergente e quello dal quale è emerso, in una sorta di "unificazione per distinzione". Tale fenomeno non si incontra solo in casi plateali, come nel caso di una deflagrazione: esso, viceversa, funziona pressoché costantemente e concorre, nelle diverse sintesi associative, alla apprensione oggettuale. Prima di concludere questa breve disamina relativa alle associazioni, bisogna aggiungere una breve considerazione. Parlando della temporalità immanente come caratteristica essenziale alla coscienza, abbiamo detto che ogni contenuto che si esibisce all'io, si esibisce propriamente come tema della intenzionalità coscienziale e perciò, anzitutto, come dato temporale. Dal punto di vista dell'oggetto appreso dunque, anche la temporalità costituisce una forma di ordinamento e, precisamente, una forma di ordinamento imprescindibile. Perciò, i dati che confluiscono nella percezione vengono tra loro associati anzitutto sulla base della loro manifestazione "temporale". Quindi, in senso ampio e generalissimo, possiamo dire che il tempo della coscienza promuove le più basilari associazioni tra i vari dati. Abbiamo, così, le fondamentali forme di ordinamento della successione e della coesistenza: la prima si dà quando diversi elementi riempiono una medesima scena percettiva nello stesso "ora" coscienziale (ad esempio, l'insieme dei diversi oggetti che, simultaneamente, ingombrano il tavolo di fronte a me) e costituisce perciò la forma di ordinamento del campo locale; la seconda, invece, esprime la concatenazione tra diversi contenuti di "ora" consequenziali. Si pensi, ad esempio, al solito caso di una melodia, oppure, spostandoci sul piano visivo, all'incremento di un fascio di luce o alla percorrenza visiva dell'orizzonte ottico. Come è facile notare, queste primarie legalità, si compongono con i collegamenti di tipo "materiale"; basta l'esempio della sinfonia precedentemente proposto parlando dei collegamenti di omogeneità per capire come, di fatto, la successione, come operazione originariamente ordinante della coscienza che costituisce il tempo, intervenisse inavvertita a supportare la associazione contenutistica.

La struttura logica del concetto di capitale in Marx

di

Piergiorgio Scilironi

Esiste a nostro avviso una sorta di *isomorfismo* tra la *Logica* di Hegel e il *Capitale* di Marx. In questo scritto si tenterà di mettere in luce tale legame. Per la verità è stato lo stesso Marx a sottolineare l'importanza della sua *seconda* lettura della *Logica* di Hegel, poco prima di scrivere i *Grundrisse*, un particolare che Emilio Agazzi ricordava spesso nelle sue lezioni all'Università Statale di Milano.

Non è il caso di ricordare per altro le evidenti differenze fra i due grandi pensatori. Per Marx non ci sono *fatti* sociali che possano di per sé essere studiati nei confini disciplinari tradizionali. Il vero oggetto della conoscenza è il fenomeno sociale *nella sua interezza*, e dunque il capitale come *totalità*. Ciò non deve essere inteso come se le condizioni empiriche della produzione fossero gli oggetti *immediati* di conoscenza. Marx procede con una critica delle categorie e delle teorie borghesi, tenendosi, per così dire, vicino alle premesse teoriche dell'economia borghese, rivela le contraddizioni tra queste premesse e la realtà sociale, nel pensiero, e dunque anche le contraddizioni oggettive con la medesima realtà sociale. Marx non fa della dialettica un'ontologia in senso forte, e non annulla l'oggetto reale nel processo ideale di conoscenza, come farebbe invece Hegel.

La teoria e il suo contenuto oggettivo sono intrecciati, ma non sono la stessa cosa. Questo è il motivo per cui il *metodo della ricerca* è formalmente diverso dal *metodo di esposizione*. Il *metodo della ricerca*, ha a che fare con un materiale preso dalla storia, dall'economia, dalla sociologia, dalla statistica etc., attraverso l'analisi dell'intelletto. Il *metodo di esposizione* invece deve dare unità concreta a questi dati isolati. L'esposizione *Darstellung* procede dall'essere immediato all'essenza *mediata*, che è il *fondamento* dell'essere. La realtà essenziale *deve* 'apparire' *erscheinen*, ma l'essenza è distinta dalla sua manifestazione fenomenica. Anche se persino le categorie più astratte hanno una determinata dimensione storica, il percorso logico è comunque diverso – e per certi versi è persino *opposto* – da quello storico.

Per Hegel, come per Marx, la realtà è processo: totalità 'negativa'. Quest'ultima si presenta nell'hegelismo come sistema della ragione, vale a dire come ontologia chiusa rispetto alla quale la storia umana degrada a derivato, a mero caso di applicazione. Marx, invece, pone l'accento sull'irriducibilità e apertura del processo storico, che non si fa ingabbiare in una logica speculativa alla quale ogni essere obbedirebbe in eterno. La 'negatività', *l'immane potenza del negativo*, diviene qualcosa di limitato nel tempo e la 'totalità' si trasforma nell'insieme dei moderni rapporti di produzione .

Vi è un primato cognitivo del momento logico su quello storico, senza la comprensione teorica del capitale non si saprebbe dove cercare i presupposti storici della sua nascita: ma ciò non fa delle categorie il fondamento esistenziale della realtà che esse mediano. Tale critica a Hegel non cancella il debito nei confronti dell'idea hegeliana di *sistema*. Il concreto non è ciò che sta di fronte all'intelletto umano, ma 'unità del molteplice', sapere che, pur avendo come base necessaria il metodo '*analitico*', sfugge grazie alla dialettica alla dicotomia fattuale/mentale: di qui l'universale, la produzione sociale, come un universale - concreto. Il metodo del salire dall'astratto al concreto è però *solo* il modo in cui il pensiero si appropria il concreto concettualmente, non il suo processo di formazione. D'altra parte, Marx si confronta con un sistema rigorosamente deduttivo e non procede

storiograficamente perché la forma del capitale da lui sviluppata *produce essa stessa le sue condizioni di esistenza*.

E' opportuno insistere soprattutto sul ruolo *gnoseologico* della dialettica, mostrando la *connessione interna di oggetti e concetti*, ma apre anche a una sorta di legame 'ontologico' debole tra Hegel e Marx. Va a mio avviso messo in chiaro che l' 'apparenza' *Erscheinung*, nel momento in cui 'espone' *Darstellung* l'essenza, fondamentalmente la *distorce*. Il metodo de *Il Capitale* è quello del *circolo del presupposto posto*. Incontriamo qui un secondo ruolo della dialettica, più forte di quello semplicemente metodologico: quello dell'attiva 'dissimulazione' dell'essenza interna da parte della apparenza esterna. Questo porsi del presupposto deve essere inteso per forza in termini strettamente hegeliani: il capitale è infatti un *Soggetto* invisibile, in una sorta di perenne movimento in *circolo*. Il valore che valorizza se stesso è una totalità 'chiusa', dove il lavoro è ridotto a forza-lavoro. Nessun elemento sfugge al potere di questo Soggetto totalizzante. La realtà capitalistica va letta come un mondo di *un'astrazione meramente quantitativa e non-umana*, che progressivamente universalizza se stessa e finisce per *cancellare la dimensione della concretezza*. La *logica della dissimulazione* propria di questo Soggetto onnicomprensivo ci impedisce di parlare propriamente di una logica della contraddizione.

Vi è peraltro la possibilità di leggere questa deduzione dialettica in un modo più forte, sfociando in un'altra posizione, dove la dialettica marxiana viene intesa come un movimento progressivo degli stessi concetti. La dialettica si colloca nello spazio tra *Darstellung* come organizzazione sistematica della conoscenza e *Darstellung* generazione del capitale stesso come soggetto. Se si ritiene che la dialettica sistematica in Marx abbia a che fare *soltanto con l'esposizione concettuale* delle categorie – se si aderisce, cioè, alla posizione ricordata più sopra, *il metodo hegeliano può esser ritenuto compatibile con una sorta di metafisica 'realista'*: in questo caso, si deve contestare la lettura marxiana di Hegel come idealista estremo, per cui le categorie finirebbero con il 'creare' la stessa realtà. Se al contrario si ritiene che la dialettica sistematica in Marx abbia a che fare con il fatto che il capitale è in qualche modo *davvero* una realtà 'ideale' che si sostiene da sé, la lettura marxiana di Hegel come idealista estremo non sembra invece porre alcun problema. La questione è rilevante perché la maggior parte delle letture hegeliane di Marx fatte da marxisti vanno contro l'*esplicita* critica di Hegel da parte di Marx. Possiamo ricordare le tre critiche principali mosse da Marx a Hegel.

La prima è la critica del 1843 ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove l'attacco a Hegel è per aver identificato essere e pensiero. Il regno empirico viene trasformato in un momento dell'Idea, e la ragione pretende di trasformare se stessa in soggetti reali, particolari e corporei. L'astrazione viene resa sostanza, *ipostatizzazione*, ovvero l'universale diventa un'entità che esiste di per sé. Allo stesso tempo abbiamo la riproduzione di una *feuerbachiana inversione di soggetto e predicato*: il concetto universale, che dovrebbe esprimere il predicato di un qualche soggetto, diviene lui stesso il soggetto, e il soggetto predicato. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx sostiene analogamente che Hegel, per prima cosa, *ha identificato oggettivazione e estraneazione*, tanto che che superare l'estraneazione vorrebbe dire superare l'oggettivazione. Sostiene poi anche che Hegel *ha identificato oggettività e alienazione*, dato che l'essere posto come oggettivo non può sfuggire all'alienazione: quest'ultima è una fase necessaria dell'auto-coscienza, che riconosce nell'oggetto nient'altro che un'alienazione-di-sé. Da un lato, Hegel *attribuisce vera realtà soltanto all'Idea*, dall'altro, vede nella *realtà empirica nient'altro che un'incarnazione momentanea dell'Idea stessa*. Si tratta di una critica che torna ancora ne *Il Capitale*. Ciò che è interessante è che Marx vede l'origine di questo *rovesciamento* così tipico (secondo la sua lettura) di Hegel *nella realtà stessa*: l'estraneazione degli individui *nella società*, e l'estraneazione dello Stato *dalla società*.

Una seconda critica è nell'Introduzione ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*. Hegel confonde l'ordine del sapere con l'ordine della realtà. Il 'concretum' come sostrato è sempre presupposto, ma è necessario prendere in considerazione il *doppio movimento tra l'astratto e il concreto*. Il modo di ricerca riguarda la transizione dal concreto della materialità sensibile, che viene appropriata analiticamente, alle forme logiche astratte, che devono essere esposte in modo sequenziale e sintetico. Marx è completamente d'accordo con Hegel sul bisogno di *salire dall'astratto al concreto*. Il sapere non è più una semplice descrizione: è un'esposizione *Darstellung* genetica, l'esibizione e comprensione della costituzione effettuale dell'intero. Il 'concreto' è sintesi di molte determinazioni, unità del molteplice: è un *risultato*. Hegel 'salta' però la prima metà di questo circolo epistemologico, dove il concreto è il *punto di partenza nella realtà*, cioè, nell'osservazione e nella 'rappresentazione' *Vorstellung*.

In questo modo, sostiene Marx, Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, che si riassume e si approfondisce in se stesso, e si muove spontaneamente. Per la coscienza – e la coscienza filosofica è così fatta, che per essa il pensiero pensante è l'uomo reale, e quindi il mondo pensato è, in quanto tale, la sola realtà – il movimento delle categorie si presenta *erscheint* quindi come l'effettivo atto di produzione. Al contrario, "il" soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua autonomia fuori della mente. Anche nel metodo teorico, perciò, la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto." La critica di Marx a Hegel in questo caso è che quest'ultimo *confonde* l'ordine del sapere con l'ordine della realtà.

La terza critica di Marx è nella "Postfazione" alla seconda edizione del 1873 del Primo Libro de *Il Capitale*. Marx definisce il proprio metodo dialettico come l'opposto di quello di Hegel, dal momento che per lui "l'ideale non è altro che il materiale trasferito e tradotto nella testa umana". Senz'altro, la dialettica "nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per sua essenza.. Purtroppo in Hegel la dialettica sta sulla testa, ed è quindi necessario che venga capovolta, "per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico". Vi è accordo tra gli studiosi sul fatto che Marx sia un '*dialettico sistematico*', ovvero che proponga *l'articolazione di categorie per concettualizzare un tutto concreto esistente*. Tuttavia le critiche di Marx contro Hegel sarebbero *mal poste*. La dialettica sistematica aiuta nella chiarificazione *riflessiva delle categorie* usate nelle scienze sociali empiriche, e ci permette di svelare il 'feticismo' capitalistico. Inoltre, dato che distingue tra ciò che è 'necessario' e ciò che è 'contingente', la dialettica sistematica *fonda una politica rivoluzionaria* perché punta verso la trasformazione delle categorie fondamentali. Marx non si è reso conto che la sua critica si appuntava esclusivamente sulla terminologia un po' stravagante di Hegel e sul suo indulgere in un pensiero rappresentativo, quale è a volte quello del filosofo di Stoccarda.

La dialettica prende avvio da un'*unità semplice*, immediata e inadeguata, un'universalità 'astratta'; segue un momento dove la *differenza viene enfatizzata*. La *negazione* dell'unità semplice si sviluppa facendo emergere una differenza reale. Questo porsi dialettico della differenza dà luogo ad un'*unità-nella-differenza* complesso che incorpora il momento della differenza, ed è dunque una *negazione della negazione*. Il movimento dialettico si muove attraverso un 'porsi' e 'superarsi' delle *contraddizioni* – che non sono nient'altro che la tensione tra ciò che una categoria è in modo *inerente* e ciò che essa è *esplicitamente*. La 'verità', il risultato così raggiunto, può essere considerata una categoria di unità semplice, dal punto di vista di una prospettiva successiva. È un nuovo punto di partenza *determinato*. Il movimento va così avanti con una deduzione interna, immanente, necessaria nel processo di concretizzazione. L'Hegel non nega perciò affatto

l'indipendenza del processo reale, né la presenza nella realtà di un residuo irriducibile di contingenza. Il movimento delle categorie non corrisponde a una autogenerazione del reale, anche se le 'transizioni' di cui quel movimento è intessuto sono in effetti auto-agite – nel senso che il movimento concettuale viene *giustificato* dal contenuto oggettivo di ogni categoria. Lo Spirito Assoluto, l'Idea, non sono qui certamente un Soggetto metafisico in Hegel e Marx aveva torto nella sua critica.

Peraltro Marx adotta la stessa struttura nel suo metodo '*genetico-strutturale*, 'storico-logico'. L'accento viene messo qui su *strutturale*: con il contenuto determinato in un modo 'intrinseco' e 'oggettivo' (solo) *logicamente*. *Il Capitale* è costruito architettonicamente su una logica sistematico-dialettica. La strategia sembra essere quella di non vedere nient'altro che Hegel nell'*Introduzione del 1857-8* di Marx, e di individuare il punto di intersezione tra i due ne *Il Capitale* letto in *corrispondenza all'hegeliana Logica dell'Essenza*. Ci sono tre strutture ontologiche (formali) fondamentali nella *Scienza della Logica* di Hegel. L'Essere *Sein* è una 'unità semplice', che aggrega entità *isolate* e *auto-sufficienti*. L'Essenza *Wesen* – il 'principio d'unità' che le *lega insieme* – sussume queste entità; in effetti può anche ridurre diverse unità a *mere apparenze*, lasciando un rischio di frammentazione, e mantenendo la *separazione* tra i due poli. Il Concetto *Begriff* è invece una struttura logica dell'"unità-nella-differenza" che *media in modo armonico* i diversi individui e l'unità comune. Marx segue questo secondo livello della *Scienza della Logica*, senza stabilire una corrispondenza ed una omologia troppo strette.

La merce, è lavoro astratto. Il *feticismo* permea la merce – 'feticismo' significa che la socialità non può presentare se stessa come ciò che realmente è, una relazione all'interno della società, ma piuttosto *appare* soltanto come una relazione tra cose. La socialità non può che *apparire* in una forma alienata. Detta altrimenti: la logica della socialità è opposta alla logica (ugualmente valida, ma più superficiale) propria del valore/denaro. Lo sviluppo di questa linea di pensiero porta ad affermare che il capitale è uno *pseudo-soggetto*, *nient'altro che* le potenzialità creative collettive del lavoro vivo. L'auto-valorizzazione del capitale non è *nient'altro che* l'espropriazione di queste potenzialità. Nei *Grundrisse* Marx sperimenta l'uso della *Logica del Concetto di Hegel* (cioè, la Logica Soggettiva), ma abbandona questo tentativo ne *Il Capitale*, seguendo piuttosto la *Logica dell'Essenza*. Partendo da una *caratterizzazione astratta della totalità*, il porre come fondamento quel punto di partenza si accompagna a una *concretizzazione concettuale graduale della totalità*. Fondare le *condizioni di esistenza* a livelli sempre più concreti richiederà il *continuo superamento dell'opposizione* dei momenti in nuovi momenti necessari e in nuovi concetti, ma in qualche punto vedrà anche l'introduzione di momenti contingenti. Quando l'esposizione ha ricostruito la totalità come un *tutto interconnesso* e ha compreso l'*esistente* come *realtà effettuale*, i fenomeni concreti verranno mostrati come manifestazione fenomenica delle determinazioni astratte che *riproducono e allo stesso tempo convalidano il punto di partenza*. Le contraddizioni non sono 'risolte' al livello della necessità, nel capitale come soggetto (come per il Concetto di Hegel), ma solo *temporaneamente*, in momenti *contingenti*, che sono però pur sempre momenti dell'"essenza" del sistema. Si ritiene che Marx abbia usato *metodologicamente* la *Logica del Concetto*, dove l'Essere e l'Essenza non sono nient'altro che il Concetto mentre è nel suo 'sviluppo'. E' possibile vedere ne *Il Capitale* un'articolazione di quattro livelli di astrazione. Dopo una sorta di *primo* livello base (circolazione semplice come 'presupposto'), il *secondo* livello è la *generalità/universalità*, che mostra come il capitale 'diviene' nella produzione e nella circolazione. Nelle stesure ultime de *Il Capitale* Marx ha incluso *nel capitale come totalità* anche i '*molti capitali*' e l'*accumulazione*. Il *terzo* livello è la *particolarità*, che ha che fare con l'*uno/molti capitali nella concorrenza*. I molti capitali vengono ora definiti come capitali particolari nella loro dinamica di auto-valorizzazione. Il *quarto* livello conclusivo è la *singularità*. Qui incontriamo il *capitale portatore di*

interesse, dove l'*universalità del capitale esiste come un capitale particolare realmente esistente*, ed è dunque *singolare*. Un punto di convergenza potrebbe essere quello di limitare il debito di Marx nei confronti di Hegel al solo livello metodologico. La mia tesi che la dialettica sistematica per Marx abbia a che vedere *anche* con lo sviluppo *concettuale*. Per essere più chiari, è possibile "stratificare" l'argomentazione di Marx su due livelli distinti: la Logica I è 'puramente' *logica*, la Logica II è caratterizzata dall'inserimento di dimensioni *storiche*. Lo sviluppo reale pre-esiste, e 'fissa' il concetto empirico storicamente determinato che viene scelto come punto di partenza, e da cui il movimento dialettico dei concetti 'si sviluppa'. Il punto di partenza non è dunque la forma valore, né la dissociazione dei lavori, ma la 'merce' come *forma cellulare* del capitale, caratterizzata da una *duplicità o doppiezza* interna di valore d'uso e valore. La *Darstellungweise* è qui, di nuovo, *soltanto* il modo di 'esposizione' di un contenuto (determinato), ovvero il processo *dialettico* interno dell'auto-sviluppo meramente *logico* delle categorie che lo riguardano. Grazie a questo metodo *noi* siamo in grado di vedere come il capitale ponga, e produca come proprio risultato, ciò che all'inizio era soltanto presupposto. *Un'altra ipotesi è che* Marx abbia condiviso con Hegel un approccio basato su una logica *immanente* nella teoria: ma Hegel pone la logica *prima* dell'esperienza, all'opposto di Marx. Hegel ha identificato i processi nel pensiero e i processi reali, laddove Marx ha insistito su un mondo oggettivo dall'esistenza indipendente. Oltretutto, le astrazioni di Hegel erano 'generalì'; quelle di Marx erano 'determinate'. Ancora più importante: l'opposizione di essenza e apparenza *non può essere mediata*, come sostiene Hegel, ma deve essere *sradicata*, come gli replica Marx. Il ragionamento di Marx è inestricabilmente connesso con le dinamiche gemelle di *ipostatizzazione* e *inversione*: il che rimanda al Capitale, in quanto *Soggetto 'automatico'*, in quanto *Soggetto che racchiude e domina übergreifende* l'intero processo, sostanza che si muove da sé e che si attiva da sé. Il valore è una *sostanza 'cosale'*, che in quanto capitale si tramuta *realmente* in *Soggetto*. La logica del capitale (e non soltanto la logica de *Il Capitale*) è la *logica di Hegel* (in quanto logica dell'idealismo assoluto), a causa di un *isomorfismo* tra il 'capitale-feticcio' come totalità e lo 'svolgersi' dell'Idea. Qui ci troviamo, come è chiaro, ben oltre una lettura meramente *metodologica* della dialettica sistematica. Non va inoltre dimenticato l'implicazione religiosa di questo discorso: la critica del *carattere di feticcio* del capitale e della *reificazione* si muove esplicitamente in parallelo alla critica dell'*alienazione*, del *Cristianesimo* e dello *Stato* che troviamo nel giovane Marx. Ma il debito di Marx nei confronti di Hegel non è di carattere meramente epistemologico. Non si tratta semplicemente dell'adozione di una logica immanente della scienza, costruita sulla convinzione che l'esposizione *Darstellung* debba mostrare la necessità logica per cui la duplice natura della merce si esteriorizzi e dispieghi nell'economia politica capitalistica in forme sempre più complesse. C'è anche questo naturalmente. *La teoria ha di fronte una totalità esistente*, e se si limitasse ad analizzarne i momenti isolati la conoscenza che ne deriverebbe sarebbe limitata e distorta. Dunque, *i momenti devono essere collocati nel tutto*, con una progressione sistematica delle categorie che ci permetta di apprendere domini-oggetti di complessità crescente, dato che la progressione stessa è guidata dalla considerazione che ogni categoria analizzata risulta, per così dire, deficitaria in termini di determinazione rispetto alla successiva. È precisamente questa 'mancanza' che va superata – il limite delle categorie ad ogni stadio della progressione concettuale – e che dà l'impulso a una 'transizione', a una determinazione successiva di categorie, in una sequenza di 'arricchimento' di ogni categoria e al tempo stesso di movimento verso il 'concreto'. Tutto ciò è particolarmente rilevante perché – come il riferimento allo scambio monetario universale che conduce all'equivalente universale e al denaro mostra molto chiaramente – *il sistema capitalistico è – in parte – realmente intessuto di rapporti logici*. Il capitale *effettivamente è anche una realtà ideale*. C'è però un'altra metà della storia. Importante sia per Hegel che per Marx

proprio a causa della sua ontologia idealistica. Vi è come abbia detto all'inizio una sorta di isomorfismo tra la Logica di Hegel e il Capitale. Qui il riferimento è, alla Logica del Concetto, ma in un senso molto più forte, al punto che l'omologia del Capitale con l'Idea è esattamente la ragione per criticare la realtà del capitale come una realtà *invertita* nella quale astrazioni autoriproducentesi dominano gli esseri umani. Il punto da comprendere bene è che affinché la sostanza del valore si tramuti effettivamente nella spirale del Capitale – come valore che crea più valore, come denaro che si accresce in più denaro – è necessario che il valore/denaro come capitale cessi di essere una realtà *meramente* ideale ed entri nel regno 'non-ideale' della trasformazione dei valori d'uso, dunque nei 'laboratori nascosti' della produzione, sussumendo (non soltanto formalmente, ma anche realmente) il 'lavoro' quale sua viva 'alterità interna' (essendo la natura la sua 'alterità esterna'). Il capitale è definito dalla sua opposizione al 'lavoro', categorialmente irriducibile al capitale stesso nella sua integralità, anche se il primo ha trovato certamente i modi per atomizzare il secondo, impedendone spesso la mobilitazione. Questo genere di 'risoluzione' della sua contraddizione interna di base, anche se temporanea e contingente, può caratterizzare un'intera epoca e un intero modo di produzione. Ciò nonostante, il capitale rimane 'limitato', e può sempre essere rovesciato: il lavoro rimane un *contro-soggetto*, *virtualmente* sempre presente, anche se empiricamente non è effettivo se non in modo parziale.

Hegel ha colto, meglio di ogni altro prima di lui e di molti dopo di lui, le caratteristiche fondamentali della ricerca scientifica moderna. Il suo metodo era nondimeno fondamentalmente idealista. *La Scienza della Logica di Hegel* fu essenziale per il Marx maturo proprio perché il suo idealismo riflette la natura 'idealista' e 'totalitaria' della circolarità capitalistica del capitale, in quanto denaro che genera (più) denaro. Per dirla in modo esplicito: anche se l'Hegel di Marx non fosse il 'vero' Hegel, è l'Hegel 'falso' che conta davvero per leggere *Il Capitale*. Allo stesso tempo la tesi di un'omologia stretta tra Hegel e Marx non può essere intesa in senso troppo rigido ed estremo. Tra i tre volumi de *Il Capitale* e *La Scienza della Logica*, l'omologia sulla quale insisto nelle pagine che seguono è costruita nei primi cinque capitoli del Libro Primo, dove il Capitale come Soggetto è plasmato sull'Idea Assoluta come Soggetto.

La 'merce' in quanto materializzazione di lavoro, cioè valore, ha un'esistenza *immaginaria, puramente sociale*. Con il capitale e con lo Stato, 'rappresenta' *Darstellung*] un processo di ipostatizzazione nella realtà. Per capire ciò, si deve studiare tenendo *Il Capitale* nella mano destra e *La Scienza della Logica* in quella sinistra (o viceversa!). L'universale astratto, che dovrebbe essere una proprietà del concreto, diventa un'entità auto-sussistente e un soggetto attivo, mentre il concreto e il sensibile diventano soltanto una forma della manifestazione fenomenica dell'universale-astratto – il predicato del suo stesso predicato sostantificato. Nell'ultima pagina de *Il marxismo e Hegel* Colletti ne trae la conclusione: "Questo rovesciamento, questo *quid pro quo*, questa *Umkehrung*, che, secondo Marx, presiede alla Logica di Hegel, presiede anche, e ben prima di essa, ai meccanismi 'oggettivi' di questa società, a cominciare già dal rapporto di 'equivalenza' e dallo scambio delle merci." Per Colletti, insomma, la logica dialettica di Hegel non è nient'altro che 'il metodo specifico dell'oggetto specifico', e questo – si badi *-non a dispetto ma in forza del suo idealismo assoluto*. La critica filosofica a Hegel e la critica al capitale, ne *Il Capitale* così come nei *Grundrisse*, sono una cosa sola.

"Marx, d'accordo con Hegel, respinge riflessioni gnoseologiche antecedenti all'indagine dei contenuti concreti del sapere, ma al tempo stesso, in quanto materialista, non può accettare la conseguenza che Hegel trae dal rifiuto della teoria della conoscenza: l'identità di soggetto e oggetto." La logica di Hegel, con il suo scambio di soggetto e oggetto, riproduce la logica stessa del capitale, e la ipostatizzazione, le astrazioni indeterminate sono, prima ancora che astrazioni indeterminate di chi riflette (da un certo punto di vista)

sulla realtà della società capitalistica, astrazioni presenti nella realtà capitalistica stessa [...] il rapporto Hegel-Marx torna a proporsi in una forma più complessa, anche se questa forma, ripeto, non significa affatto che sia possibile ricondurre Marx entro il quadro della filosofia hegeliana”. E poche righe dopo Colletti aggiunge. “Per me non si è mai trattato di negare l’importanza del pensiero di Hegel. La mia polemica, anche quella attuale, non si è mai indirizzata a Hegel come tale: si è indirizzata piuttosto a un certo marxismo [...] C’è una tradizione marxista, la tradizione che è andata sotto il nome di ‘materialismo dialettico’, che ha finito, in primo luogo, col distorcere il senso di tutta una serie di proposizioni hegeliane volgendole a un significato che era completamente estraneo all’intenzione di Hegel; e in secondo luogo, ha finito con l’eludere l’elemento profondo di novità che Marx ha rappresentato nei confronti di Hegel.”. Dopo aver rilevato che “se il marxismo si libera di quel tanto di residuo naturalistico e positivistico che forse qua e là si è depositato anche in alcune parti del *Capitale* di Marx, ne risulta esaltata l’importanza del fattore coscienza – la coscienza di classe, intendo – ai fini della mobilitazione rivoluzionaria”, Colletti arriva addirittura a spendere qualche parola positiva persino sulla stessa Scuola di Francoforte, che per lo meno “ha avuto il merito di riproporre con forza l’accento sull’importanza dell’elemento soggettivo ai fini del maturarsi e risolversi del processo storico”.

Possediamo a questo punto la gran parte degli elementi che ci possono consentire di proporre un quadro, sia pure approssimativo, del procedere dialettico dell’argomentazione all’inizio de *Il Capitale*. Schein ha a che vedere con i *fenomeni di superficie quando vengono considerati in se stessi come essenziali*: in quanto tale si tratta spesso di una *parvenza*, illusoria e ‘volgare’. Hegel scrive nella *Scienza della Logica*: “L’essenza che proviene dall’essere par che gli stia di contro. Questo essere immediato è anzitutto l’inessenziale. Ma in secondo luogo esso è più che semplicemente inessenziale; è essere privo di essenza, è parvenza (*Schein*). In terzo luogo questa parvenza (*Schein*) non è un che di estrinseco”, altro rispetto all’essenza, ma è la sua propria parvenza. Il parere dell’essenza (*Scheinen des Wesens*) in lei stessa è la riflessione. La traduzione opportuna per il verbo, *erscheinen*, è ‘sembrare’. *Erscheinung* ha a che vedere con questi stessi fenomeni di superficie per come ‘appaiono’ o ‘manifestano’ se stessi.

È la *manifestazione fenomenica necessaria dell’essenza*, il modo attraverso cui quest’ultima non può che apparire a livello fenomenico; ma in Marx essa è allo stesso tempo una *manifestazione spostata* delle leggi essenziali, da cui la ‘deviazione’ delle *Verrückte Formen*. Qui la traduzione opportuna mi pare essere ‘apparenza’ o ‘manifestazione (fenomenica)’. Hegel scrive: “L’essenza deve apparire (*erscheinen*) [...] in quanto è fondamento, si determina realmente, mediante la riflessione sua che toglie se stessa o rientra in sé. In quanto inoltre questa determinazione, o l’esser altro della relazione fondamentale, si toglie nella riflessione del fondamento e diventa esistenza, le determinazioni della forma hanno qui un elemento di sussistenza indipendente. La loro parvenza (*Schein*) si compie diventando apparenza o fenomeno (*Erscheinung*). [...] Il fenomeno (*Erscheinung*) è quello che è la cosa in sé, cioè la sua verità. Questa esistenza soltanto posta, riflessa nell’esser altro, è però parimenti l’oltrepassar se stessa per entrare nell’infinità. Al mondo del fenomeno (*Erscheinung*) si contrappone il mondo riflesso in sé, il mondo che è in sé e per sé.” L’ ‘essenza’ manifesta fenomenicamente se stessa in virtù di una ‘esposizione’, di una ‘presentazione’: una *Darstellung*. Questo termine è spesso tradotto con ‘rappresentazione’. Anche se in passato ho usato io stesso ‘rappresentazione’, ora preferisco ‘esposizione’ – proprio perché è meno un termine del linguaggio ordinario ed è più tecnico, aiutandoci a comprendere il tessuto dialettico del sistema di Marx. Rende anche più facile comprendere perché questa ‘presentazione’ non sia *in ore-lavoro ma in denaro*. La *Darstellung* è l’*esposizione processuale del sistema che è necessaria dal punto di vista della ricostruzione logica del tutto*. Se ciò che viene esposto, viene riconosciuto

come risultato di un complesso processo di mediazione, allora è una ‘apparenza’, una ‘manifestazione fenomenica’; altrimenti è una ‘parvenza’, un’illusione’. È *Vorstellung* che corrisponde a *rappresentazione*, mentale o concettuale: è un’anticipazione ‘ideale’, il modo attraverso cui gli agenti percepiscono le forme capitalistiche. Interpreto *Ausdrücken* in un senso più forte di quanto normalmente venga fatto, ovvero come ‘esprimere’, inteso come un *movimento che dall’interno* (come realtà ‘latente’ o ‘potenziale’) *va verso l’esterno* (la forma ‘oggettualizzata’). È il processo ‘genetico’ che ‘costituisce’ la *Darstellung*, che non può essere ridotta esclusivamente “all’esposizione del sistema nella sua stringenza concettuale”, ovvero alla sua autoesposizione rispecchiata nella mente del filosofo che fa scienza e che contempla la cosa stessa nel suo farsi. Ricostruiamo dunque la dialettica di valore, denaro e capitale. La ‘merce’ presenta se stessa *Darstellung* sin dall’inizio come un’entità *duplice*: è un ‘valore d’uso’, un prodotto con una qualche utilità, e ha un ‘valore di scambio’, una relazione quantitativa con altre merci. Sembra che la nozione di un valore ‘intrinseco’ o ‘assoluto’ sia quindi una *contradictio in adjecto*, ma questa è appunto una mera illusione *Schein*. Dietro questa prima definizione di ‘valore di scambio’ dobbiamo scoprire il ‘valore’: la vera ‘duplicità’ è infatti tra valore d’uso e valore. Questa duplicità *all’interno della merce* che è un risultato del processo di produzione, corrisponde a una duplicità *nel lavoro* che l’ha prodotta. Anche il dispendio di forza-lavoro – o il lavoro *vivo* eseguito dai lavoratori – può essere visto come *doppio*: come lavoro ‘concreto’, perché produce merci in quanto valori d’uso; e nello stesso tempo come lavoro ‘astratto’, perché le produce come valori. Si noti che i valori d’uso e i lavori concreti non sono omogenei, e dunque sono incommensurabili. Il valore, al contrario, è una *gelatina Gallerte* di lavoro ‘puro e semplice’, un cristallo esito di un ‘congelamento’: un ‘ammontare’ (una dimensione quantitativa, dapprima non definita come ‘somma’ specifica) omogeneo, che in quanto tale è *commensurabile*. Il riferimento a un processo di congelamento dà l’idea che il lavoro *oggettualizzato* *gegenständlich* rimandi alla dimensione dinamica del lavoro *vivo* come *fluidido*. Quest’idea del valore come *congelamento* ‘oggettualizzato’ del lavoro vivo degli esseri umani nel suo lato ‘astratto’ – valore come *sostanza* la cui grandezza può essere misurata in unità di tempo (secondo una qualche media sociale, cioè in tempo di lavoro *socialmente necessario*) – è, va detto, *molto problematica*. Per questo Marx inizia a ragionare sulla *forma del valore* a partire dal terzo capoverso del primo paragrafo del primo capitolo. Qual è il problema? ‘Valore’, nel modo in cui è stato concepito fino a ora, è *soltanto un ‘fantasma’*. Il ‘denaro come merce’ è *prodotto di lavoro*: Marx assume che sia l’oro. Una volta che una merce definita è stata isolata come equivalente universale, il ‘fantasma’ si è dimostrato in grado di *prendere possesso di un corpo*. L’intonazione gotica non è retorica, un vezzo stilistico. Il denaro è al contrario, letteralmente, un ‘valore incarnato’ *verkörperter Wert* nel valore d’uso dell’oro. Si noti che in generale, il lavoro è ‘incorporato’ nelle merci *soltanto* in quanto lavoro concreto, *non* in quanto lavoro astratto – a dispetto di quasi tutte le attuali traduzioni in ogni lingua che usano ‘incorporazione’ con troppa disinvoltura). Per quanto riguarda il lavoro astratto, Marx scrive che si tratta piuttosto di lavoro ‘contenuto’ *enthalten* nelle merci. Dal momento che il denaro in quanto merce è *valore incorporato*, il lavoro *astratto contenuto* nelle merci scambiate contro denaro si *espone* in lavoro *concreto incorporato* nell’oro. In altri termini, *l’esposizione* *Darstellung del lavoro astratto delle merci richiede l’incorporazione* *Verkörperung del lavoro concreto nell’oro come denaro*. Il “valore di scambio” si è a questo punto sviluppato in una *seconda* definizione. Non è soltanto il rapporto di scambio tra due merci qualunque ma piuttosto la quantità di ognuna di esse che viene scambiata per una certa quantità di denaro. Si noti bene ciò che il denaro è per Marx. Non è soltanto l’equivalente universale che valida *ex post* il lavoro astratto che è ‘immediatamente privato’ e solo ‘mediatamente sociale’ (*vermittelte gesellschaftliche Arbeit*). Il denaro è anche e soprattutto l’

‘incarnazione individuale’ *Inkarnation* del valore che viene dal lavoro sociale – anche qui il riferimento, questa volta non gotico ma cristiano, e più specificamente cattolico (perché per Marx abbiamo a che fare con una vera e propria *transustanziazione*) non è affatto retorico. *Il lavoro che produce oro in quanto denaro è l’unico lavoro privato che è, allo stesso tempo, lavoro immediatamente sociale.* In questi primi capitoli, quando Marx parla di *unmittelbare gesellschaftliche Arbeit* (appunto, lavoro immediatamente sociale) si riferisce sempre *esclusivamente* al lavoro concreto che produce il denaro come merce e che espone il lavoro astratto che produce le merci che vengono vendute sul mercato. Il lavoro astratto invece è *ungesellschaftliche Arbeit* (lavoro sociale) solo in quanto ‘mediato’ nello scambio di cose, attraverso quella ‘reificazione’ che è sempre connessa al ‘carattere di feticcio’ *Fetischcharakter* del denaro (e poi del capitale). Il *carattere di feticcio* – la natura ‘oggettuale’, *cosale* e alienata della realtà sociale capitalistica – ha a che fare con un *Erscheinung*. Quello che è ingannevole, una parvenza o *Schein*, è *attribuire proprietà sociali alle cose come se fossero loro attributi naturali*: questo è ciò che Marx chiama propriamente *Fetischismus*, feticismo. Tale attribuzione non è però falsa *se le cose vengono considerate all’interno del rapporto sociale di capitale*, qui invece *le proprietà sociali ‘attaccate’ alle cose si rivelano drammaticamente effettive nel loro ‘potere’ sugli esseri umani.* A questo punto, nell’esposizione di Marx, la gelatina di valore si è tramutata in oro come denaro sul mercato. Il denaro è una *crisalide*. Si noti anche che il lavoro speso dai produttori individuali, quindi la ‘socialità’ del loro tempo di lavoro nella produzione non può essere postulata. Marx insiste che il denaro sia una forma *impazzita, spostata, o deviata*, attraverso cui la socialità viene determinata nello scambio universale (si rammenti che lo scambio diviene universale solo col capitale). La circolazione dissimula e rovescia, espone e esprime. Come conseguenza il lavoro totale *gemeinsame Arbeit*, che deve essere considerato innanzitutto come *l’insieme* dei lavori individuali concreti, non può essere assunto come sociale senza che sia preso in considerazione questo processo monetario, questa ‘deviazione’.

Attraverso questa ‘equivalenza’ *Gleich-seitzung* dei lavori astratti che producono merci con il lavoro concreto che produce il denaro come cosa Marx ha posto – per il momento solo *qualitativamente* – la possibilità di tradurre le grandezze monetarie in grandezze di lavoro. Questa *Aequivalenz* viene sancita dallo scambio nel mercato. *Marx, in ogni caso, insiste sempre che la commensurabilità non va dal denaro alla merce, ma semmai nella direzione opposta.* L’esposizione del valore delle merci nel valore d’uso del denaro come merce è un *movimento dall’interno all’esterno*: è un’espressione del contenuto nella forma (il verbo tedesco è *ausdrücken*). L’unità di produzione e circolazione è costituita da un movimento che va *dalla produzione allo scambio sul mercato finale* delle merci.

Le merci non diventano commensurabili *tramite* il denaro perché sono *già commensurabili in anticipo*, come gelatina di lavoro vivo umano in astratto, *dato che queste oggettualizzazioni di lavoro vivo sono grandezze di denaro ‘ideale’, anticipate dagli agenti* – un processo che riguarda la *Vorstellung*. È importante comprendere che in questa equivalenza tra merci (il plurale è essenziale) e denaro, che corrisponde sostanzialmente a un’equalizzazione, il denaro (l’equivalente universale) è *passivo*, sono le merci ad essere *attive*. Questo è il motivo per cui Marx definisce la ‘materializzazione’ in oro del valore delle merci una *Materiatur*, un termine inusuale nello stesso tedesco a lui contemporaneo, per significare che il materiale che rappresenta il valore deve possedere qualche caratteristica particolare che lo rende atto a esprimere adeguatamente il, e a essere una ‘forma della manifestazione fenomenica’ del, valore. Per Marx, l’oro come denaro mondiale è proprio questo: un *Wertkörper*, un “corpo di valore” che è allo stesso tempo una *materiatura* universalmente riconosciuta di ricchezza astratta.

La posizione di Marx potrebbe essere così: è *il contenuto stesso che fa nascere la forma*, così che nel mercato finale delle merci abbiamo a che fare con una *attualizzazione*, un ‘venire ad essere’ di qualcosa che è *latente* nella produzione. Ciò è naturalmente possibile soltanto perché nella produzione la materia è già stata manipolata in modo tale da farne un ‘contenuto’ adatto affinché la ‘forma’ del valore gli dia la sua impronta. Il riferimento – come ho mostrato nei miei lavori precedenti, e ricordato in precedenza – richiede un’*ante-validazione* monetaria attraverso il finanziamento alla produzione e una *pre-validazione* all’interno del processo di lavoro capitalistico: l’una e l’altra in un universo di autentica incertezza, irriducibile al rischio. Si tratta di una sequenza logica *fragile*. La giustificazione che dà Marx della sua prospettiva è che la ‘circolazione di merci’ universale dev’essere sempre pensata come intrinsecamente monetaria. *Warenaustausch* e *Zirkulation* per lui hanno senso *soltanto* in un’economia monetaria di produzione com’è il capitalismo. Lo ‘scambio’ non può essere concepito come uno ‘scambio di prodotti’ simile al baratto (cioè, come un *unmittelbare Produkten-austausch*). Le merci entrano sempre nel mercato con un prezzo che gli sta ‘appiccicato’: il loro nome-denaro. Grazie alla *forma-prezzo* assunta dal valore, si presume che le merci siano trasformate in una certa quantità di (oro come) denaro *già prima* dello scambio effettivo. *Il prezzo della merce come quantità di denaro ‘ideale’ è una ‘rappresentazione mentale’* (una *Vorstellung*) – qualcosa di anticipato e nominale – dell’oro come denaro ‘reale’. Di conseguenza è sempre possibile tradurre questa misura ‘esterna’ della grandezza di valore di ogni merce in termini di denaro – secondo le aspettative dei produttori sulle variabili nominali, prima dello scambio – in una *misura immanente* in quantità di tempo di lavoro. Vediamo di capire come Marx determina il ‘valore del denaro’, cioè l’inverso dell’‘espressione in denaro del tempo di lavoro (socialmente necessario)’. Secondo Marx, la determinazione quantitativa del valore del denaro è fissata *nel punto di produzione dell’oro*, quando l’oro è immesso *per la prima volta* nel circuito monetario. L’oro viene scambiato in prima battuta come *semplice merce* contro tutte le altre merci. *Questo* scambio non è monetario in senso stretto. Il tempo di lavoro (privato) richiesto per produrre l’oro è reso eguale alla quantità di lavori (privati) che producono le altre merci con cui l’oro è scambiato, così che la stessa quantità di tempo di lavoro è congelata nell’uno e negli altri. Qui abbiamo ancora a che fare – Marx è chiaro a riguardo – con un *baratto* non-mediato (il tedesco qui è preciso: *unmittelbarem Tauschhandel*). Non è ancora la ‘circolazione’, circolazione di merci, che è sempre mediata dal denaro. La loro forma di valore è semplice e in comune, dunque è *universale*.”. *Questo* non è altro che un *sillogismo hegeliano fattosi* effettuale. Soltanto *dopo* che è entrata nel mercato in questo modo, come ‘prodotto *immediato* di lavoro’, alla fonte della sua produzione (per essere scambiata con altri prodotti di lavoro di uguale valore), l’oro funziona da denaro. L’oro come denaro entra nella ‘circolazione’ propriamente detta, cioè, nello scambio monetario universale delle merci. Da questo momento il suo valore è sempre *già dato*. In questa prospettiva teorica, *la connessione tra valore e lavoro è data attraverso il denaro come merce*. Questo può ora avvenire secondo una sequenza (logica). *Il valore prima dello scambio è già denaro ideale* con un contenuto di lavoro dato: è una *grandezza determinata* di lavoro contenuto. Questa ‘sostanza’ è *attualizzata nella circolazione* quando il denaro ‘ideale’ diventa *denaro reale*. Con l’esposizione *Darstellung* del valore delle merci da parte del denaro non soltanto il lavoro *concreto* che produce oro come denaro *conta* come (l’*unico*) *lavoro immediatamente sociale*, ma assistiamo anche a un movimento che *dall’interno* va verso *l’esterno*.

All’interno dello scambio nel mercato *finale* delle merci il lavoro ‘oggettualizzato’ è *astratto* perché, quando sono esposti in forma di valore, i prodotti dell’attività del lavoro umano manifestano se stessi come se fossero una realtà ‘indipendente’ ed ‘estranea’, *separata dalla loro origine nel lavoro vivo*. Più che di ‘alienazione’ si deve

parlare di ‘reificazione’ e ‘feticismo’. *Reificazione*, perché le relazioni sociali *necessariamente* prendono l’apparenza *Erscheinung* materiale di uno scambio tra cose – il che rimanda, evidentemente, al *carattere di feticcio*. *Feticismo*, perché i prodotti del lavoro hanno la *parvenza Schein* di essere provvisti di proprietà sociali, come se queste fossero conferite loro per natura. Queste caratteristiche, e questa distinzione tra ‘carattere di feticcio’ e ‘feticismo’, riappariranno ancor più chiaramente in altri due momenti del circuito capitalistico. Nel mercato del lavoro, gli esseri umani diventano ‘personificazioni’ delle merci che vendono, *capacità lavorativa* o lavoro ‘potenziale’: la *forza-lavoro* è la *merce di cui i lavoratori sono una mera appendice*. All’interno della produzione, lo stesso *lavoro vivo*, o lavoro ‘in divenire’ – organizzato e modellato dal capitale come ‘valore-in-processo’, e inserito in sistema organizzativo e tecnologico ben preciso, dedito alla creazione di valori d’uso, e specificamente disegnato per permettere l’estrazione di plus-valore – è il vero soggetto astratto di cui *i lavoratori concreti che lo mettono in atto sono solo dei predicati*. Ne *Il Capitale* e nel *Capitolo sesto inedito* tutto ciò lo si vede nel modo più chiaro, nel discorso di Marx sulla ‘produttività del capitale’. Poiché il lavoro vivo – all’interno del processo di produzione – è già incorporato (*einverleibt*) nel capitale, tutte le forze produttive sociali del lavoro si espongono come forze produttive [del capitale], come proprietà inerenti al capitale, proprio come nel denaro il carattere universale del lavoro si manifestava *eschie*, nella misura in cui costituiva valore, come proprietà di una cosa.” Il rapporto diventa però più complicato e parventemente *scheinbar* più misterioso, in quanto, con lo sviluppo del modo di produzione specificamente capitalistico, queste cose – questi prodotti del lavoro, sia come valori d’uso che come valori di scambio – non solo si levano in piedi di fronte al lavoratore e vi compaiono come “capitale”, ma si espongono alla forma sociale del lavoro come forme di sviluppo del capitale e, di conseguenza, le forze produttive del lavoro sociale così sviluppate si espongono come forze produttive del capitale. Come tali forze sociali esse sono, di fronte al lavoro, “capitalizzate”.

Le forme sociali del loro lavoro – sia soggettivamente sia oggettivamente, ovvero la forma del lavoro sociale loro proprio – sono rapporti costituiti in modo del tutto indipendente dai singoli lavoratori; sussunti sotto il capitale, i lavoratori diventano elementi di questi costrutti *Bildungen* sociali, che tuttavia non appartengono loro. Tali costrutti compaiono di fronte ai singoli lavoratori come figure *Gestalten* del capitale stesso, come combinazioni che appartengono ad esso – in maniera distinta dalla loro capacità di lavorare presa singolarmente –, che da esso sorgono e che in esso sono incorporate *einverleibte*. E ciò assume una forma tanto più reale, quanto più, da un lato, la loro stessa capacità di lavorare viene modificata da queste forme, al punto che, nella sua autonomia – quindi al di fuori di questo contesto capitalistico – essa diviene impotente, la sua autonoma capacità di produzione viene spezzata; e quanto più, dall’altro, con lo sviluppo del macchinario, le condizioni di lavoro si manifestano *Erscheinen* anche tecnologicamente come dominanti il lavoro e, al contempo, lo sostituiscono, lo reprimono, lo rendono superfluo nelle sue forme autonome. Nell’ambito di un tale processo – in cui i caratteri sociali del loro lavoro compaiono di fronte a loro, per così dire, capitalizzati, così come nel macchinario, per esempio, i prodotti visibili del lavoro si manifestano *Erscheinen* come dominatori del lavoro –, succede naturalmente la stessa cosa con le forze della natura e con la scienza – il prodotto dello sviluppo storico universale nella sua quintessenza astratta –; esse compaiono di fronte ai singoli lavoratori come potenze del capitale. Esse si separano, di fatto, dalla qualifica e dalla conoscenza del singolo lavoratore e – per quanto considerate alla loro fonte siano di nuovo prodotto del lavoro – si manifestano, dovunque entrino nel processo lavorativo. È chiaro che tutto il discorso di Marx non si basa sulla parvenza *Schein* ma sulla manifestazione fenomenica *Erscheinung* del capitale nell’esposizione *Darstellung*. Questo punto di vista può essere criticato solo se guardiamo questa realtà ‘paradossale’ *dal punto di vista della sua fonte*: il lavoro vivo che viene dallo

‘sfruttamento’ (dall’uso, o consumo) dei lavoratori come portatori vivi di forza-lavoro. Questo è il discorso (critico e rivoluzionario) sulla *costituzione* del capitale come Feticcio ‘automatico’ diventato Soggetto. È inevitabile concludere che, a quasi 150 anni dopo la prima edizione del primo libro de *Il Capitale*, è che ‘tradurre’ Marx in Ricardo ha fatto perdere l’essenziale *dialettica sistematica hegeliana* che invece è di vitale importanza per la critica dell’economia politica. È altrettanto chiaro che nessuna lettura hegeliana è però capace di cancellare da un sedicente marxismo ortodosso la presenza di un discorso *analiticamente ricardiano*, che rimane esterno a quella fondazione filosofica. È interessante notare che *entrambi i discorsi* (uno che viene da Hegel, l’altro che viene da Ricardo) *rimangono intrappolati all’interno dell’universo del Capitale come Feticcio*, e non riescono mai a mettere a tema la *costituzione* di quel feticcio. L’uno e l’altro confondono il lavoro ‘diretto’ (il lavoro presente, ormai morto nel prodotto) e il lavoro ‘vivo’ (l’attività che si oggettualizza in quel lavoro diretto). L’uno e l’altro perdono la ‘fluidità’ e l’‘antagonismo’ che sono presenti in modo cruciale nei capitoli erroneamente degradati a ‘storici’ (e che prendono quasi due terzi del Primo Libro de *Il Capitale*!).

BIBLIOGRAFIA

- Hegel, G.W.F (1812) [1984], *Hegel, Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Bari: Laterza
- Luporini, C. (1974), *Dialettica e materialismo*, Roma: Editori Riuniti
- Marx, K. (1857-58) [1970], *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, 2 volumi, Firenze: La Nuova Italia
- Marx, K. (1867) [2011], MEOC XXXI, *Il Capitale. Libro Primo*, 2 tomi, Napoli: La città del sole
- Marx, K. (1894) [1981], *Capital, Volume 3*, Harmondsworth: Penguin
- Meaney, M. (2003), *Capital As Organic Unity: The Role of Hegel’s Science of Logic in Marx’s Grundrisse*, London: Springer
- Moretti, F. (1982), *The Dialectic of Fea*, *New Left Review*, 136 (Nov.-Dec. 1982), pp. 67-85
- Murray, P. (1988), *Marx’s Theory of Scientific Knowledge*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press
- Redolfi Riva, T. (2013b), *Critica dell’economia politica ed esposizione dialettica. Su alcune recenti letture italiane di Marx*, “Il
- Rubin I.I. (1927) [1978], *Abstract Labour and Value in Marx System*, “Capital and Class”, Summer
- Rubin, I.I. (1928) [1976], *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano: Feltrinelli
- Sbardella, R. (1998) *Astrazione e capitalismo. Note su Marx*, *Vis-à-Vis*, no. 6, pp. 191–11
- Schmidt, A. (1971) [1972], *Storia e struttura*, Bari: De Donato
- Smith, T. (1990), *The Logic of Marx’s Capital: Replies to Hegelian Criticisms*, New York: State University of New York Press.

Il Lavoro e la Dignità umana nell'epoca della Tecnica

Un rapporto 'problematico'

di

Umberto Imperiali

“C'è una selvatichezza tutta indiana, tipica del sangue pellerossa, nel modo in cui gli Americani anelano all'oro; e il loro furibondo lavoro senza respiro – il vizio peculiare del nuovo mondo – comincia già per contagio a inselvaticchire la vecchia Europa e a estendere su di essa una prodigiosa assenza di spiritualità. Ci si vergogna già oggi del riposo, il lungo meditare crea quasi rimorsi di coscienza. Si pensa con l'orologio alla mano, come si mangia a mezzogiorno appuntando l'occhio sul bollettino di Borsa – si vive come uno che continuamente 'potrebbe farsi sfuggire' qualche cosa. 'Meglio fare una qualsiasi cosa che nulla' – anche questo principio è una regola per dare il colpo di grazia a ogni educazione e ogni gusto superiore. Tutte le forme vanno visibilmente in rovina in questa fretta di chi lavora... la virtù vera è ora fare qualcosa in minor tempo di un altro. E così ci sono molto raramente ore di consentita onestà; in queste, tuttavia, si è stanchi e non ci si vorrebbe soltanto 'lasciare andare' ma buttare distesi pesantemente in lungo e in largo... se esiste ancora un piacere nello stare in società e nelle arti, è un piacere quale se lo sanno procurare schiavi stremati dal lavoro. ... *Il lavoro ha sempre di più dalla sua tutta la buona coscienza* (corsivo nostro): l'inclinazione alla gioia si chiama già 'bisogno di ricreazione' e comincia a vergognarsi di se stessa. 'E' un dovere verso la nostra salute' si dice quando si è sorpresi durante una gita in campagna... Ebbene! *Una volta era tutto il contrario: era il lavoro ad avere su di sé la cattiva coscienza* (corsivo nostro). Un uomo di buoni natali 'nascondeva' il suo lavoro quando le necessità lo costringevano a lavorare. Lo schiavo lavorava oppresso dal sentimento di fare qualcosa di spregevole: il 'fare' stesso era qualcosa di spregevole. 'La nobiltà e l'onore sono soltanto nell'*otium* e nel *bellum*': così suonava la voce dell'antico pregiudizio” (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 329 p.233-234, Adelphi edizioni 2001).

Nell'aforisma citato, pur con il suo consueto stile 'provocatorio', Nietzsche coglie perfettamente il senso di quel fondamentale passaggio d'epoca nel quale il nuovo *ethos* borghese-moderno del lavoro si sostituisce progressivamente all'antico *ethos* aristocratico dell'*otium*; il lavoro da mera pena-condanna (*ponos, travail, trabajo...*) diventa finalmente lo strumento per eccellenza dell'emancipazione umana, il fondamento della stessa dignità

umana (ben prima di Nietzsche, era stato Hegel a comprendere il significato filosofico-storico di questo cambiamento, nell'insuperata analisi della dialettica Servo-Signore poi reinterpretata in chiave 'materialistica' da Marx). Nietzsche sembra però volerci avvertire del fatto che ogni presunto 'progresso' porta con se' nuove contraddizioni (a partire da quella da lui esplicitamente sottolineata del venir meno di qualsivoglia 'attitudine 'contemplativa') e questa sua 'profezia' pare oggi assumere i contorni di un vero e proprio paradosso: la civiltà borghese-moderna, la civiltà che ha fondato la sua affermazione storica sulla celebrazione del lavoro quale fattore di emancipazione-dignità umana è la stessa civiltà che oggi condanna milioni di persone alla 'mancanza di lavoro' o nel migliore dei casi alla globalizzazione del lavoro flessibile e precario (si veda a questo proposito L. Gallino, *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, ed. Laterza 2007).

Come interpretare questa vera e propria 'aporìa' e quali sono le conseguenze sul vissuto psicologico del singolo disoccupato-sottoccupato-precario di questa bizzarria per la quale (per dirla con una battuta) il Lavoro come Chiamata-Vocazione (il '*Beruf*' di cui parla Max Weber nelle insuperate analisi de *La scienza come professione e La politica come professione*) si è trasformato nel migliore dei casi in 'Lavoro a Chiamata' (sulla base di quel principio aziendale del *just in time* per il quale in magazzino non devono esserci merci in surplus inutilizzate, principio applicato razionalmente, ahimé, all'essere umano)?

In un articolo apparso il 18 gennaio 2014 su un inserto del quotidiano *La Repubblica*, dal titolo *Perché insieme al lavoro si perde l'identità*, il filosofo italiano Umberto Galimberti sottolinea a tal proposito i 'rischi' impliciti in una mentalità (quella tecnico-strumentale che domina la nostra epoca) che 'appiattendo' l'identità umana sul 'ruolo' che il singolo svolge nel sistema produttivo capitalistico finisce paradossalmente per 'espropriarlo' della sua stessa dignità nel momento in cui quest'ultimo si trova senza un'occupazione (il che non significa necessariamente senza aver nulla da 'fare', ma più precisamente senza un 'posto' nel sistema produttivo capitalistico).

Scrivendo Galimberti: "in un sistema regolato dalla razionalità tecnica l'identità di ciascuno è data dal proprio ruolo. Non è un caso che quando incontriamo una persona sappiamo qualcosa di lui non quando ci dice il suo nome, ma quando ci dà il suo biglietto a visita in cui è scritta la sua funzione [...] Inseriti come siamo in apparati tecnici, che sono tanto le fabbriche quanto gli uffici, la scuola, gli ospedali, che hanno in vista solo le 'funzioni' previste dalla razionalità tecnica e non le 'persone' con le loro identità, inclinazioni, vocazioni e aspirazioni, le persone che non si attagliano perfettamente con efficienza e produttività alle funzioni per le quali sono previste vengono dimesse,

ricollocate o sottodimensionate. E siccome l'esclusione degli apparati tecnici equivale a un'esclusione sociale, è ovvio che le persone finiscono col trovare la propria identità nel ruolo che stanno svolgendo... Così la libertà personale, nell'età della tecnica si è ridotta a una 'libertà di ruolo'. Parola che deriva dal rotolo di pergamena sul quale l'attore leggeva la sua parte. Nell'età della tecnica il ruolo è la condizione della formazione dell'identità della persona. Crediamo di essere più liberi dei nostri predecessori che vivevano nell'età umanistica, invece siamo, a nostra insaputa e con la nostra adesione, in una condizione dove la nostra identità ci viene concessa dal ruolo che l'apparato tecnico ci assegna".

Ho citato questo brano di Galimberti, perché mi pare colga perfettamente i paradossi concettuali e i rischi che nell'età post-umanistica della Tecnica e in periodi di forte disoccupazione-sottoccupazione-precarietà come quello attuale, hanno i pur sacrosanti richiami al Lavoro come fattore di Dignità umana (si pensi ad esempio ai ripetuti interventi del Pontefice in tal senso); credo che oggi sia necessario, se si vuole salvare un briciolo di ciò che un tempo si indicava col termine 'umanesimo', gridare con forza che la dignità umana (la 'sacralità' se vogliamo della persona, dell'individuo umano) sia qualcosa di ben più ampio del 'ruolo', del 'posto' che il singolo occupa nel sistema produttivo, che il lavoro retribuito ('salarariato' si sarebbe detto in un'epoca in cui non si aveva paura delle parole) è una delle forme nelle quali la dignità umana si esprime ma non necessariamente la sola e la più importante (un 'volontario' fa, agisce, ama e soffre anche se il suo non è a rigore un lavoro 'retribuito'), altrimenti il rischio è di far coincidere la nostra identità con il nostro 'ruolo', la nostra 'funzione' e una volta 'espropriati' di tale funzione sentirci privati in maniera totale della nostra identità-dignità, identità-dignità i cui confini e il cui valore vanno ben oltre il 'posto' che l'apparato tecnico-produttivo ci assegna o ci nega. Da questo punto di vista credo che il riconoscimento di un reddito minimo di cittadinanza (a prescindere dalle valutazioni sulla sua insostenibilità economica, valutazioni che spesso si rivelano pretestuose laddove c'è una effettiva volontà politica di modificare lo *status quo*) vada nella direzione cui accennavo: riconoscere che il diritto del cittadino a un'esistenza umana 'dignitosa' debba prescindere dal suo essere 'occupato' o 'meno'. Certo, l'obiezione è che molti potrebbero 'approfittare' di questa situazione e accontentarsi di quel 'minimo' loro concesso per vivere un'esistenza 'frugale'; ma siamo sicuri che dietro queste critiche ci sia solo l'indignazione etica contro il parassita 'ozioso', contro il 'fannullone' e non il timore nei confronti di uno stile di vita non più basato su alti consumi, sull'imperativo categorico 'Devi consumare' che campeggia sui frontoni di tutti i templi della modernità (già Baudrillard ricordava splendidamente che "il consumatore" in

fondo “è un lavoratore che non sa di lavorare”). Queste mie ultime osservazioni sono volutamente provocatorie e forse paradossali, ma non è forse il supremo dei paradossi quello di una civiltà che si fonda sulla celebrazione del Lavoro e che contemporaneamente lo nega a milioni dei suoi componenti?