



QUADERNI 9
MATERIALISTI

anno 2010

Edizioni Ghibli

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze umane per la formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatori scientifici: Vittorio Morfino, Marco Vanzulli.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Zaira Rodrigues Vieira, Ferdinando Vidoni.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mobsah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Ester Vaisman, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-6448425

Fax. 02-66484805

Email: quaderni-materialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Amministrazione: Edizioni Ghibli

Numero: 9-2010

© 2011 – Edizioni Ghibli (Milano)

Redazione:

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: info.mim@mim-c.net

Catalogo e sito Internet: www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

PRESENTAZIONE <i>di Guido Oldrini, Nicolas Tertulian, Ester Vaisman</i>	p. 9
L'ONTOLOGIA IN HEIDEGGER E IN LUKÁCS. FENOMENOLOGIA E DIALETTICA <i>di Nicolas Tertulian</i>	p. 11
GLI AGGANCI ETICI DELL'ONTOLOGIA DI LUKÁCS <i>di Guido Oldrini</i>	p. 23
GYÖRGY LUKÁCS E IL RECUPERO DEL FONDAMENTO ONTOLOGICO DEL MARXISMO <i>di Ester Vaisman</i>	p. 35
L'ALIENAZIONE NELL'ONTOLOGIA DI LUKÁCS. ETICA MATERIALISTICA AL DI QUA DI FEDE E RELIGIONE <i>di Claudius Vellay</i>	p. 53
IL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA NELL'«ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE» <i>di Erich Hahn</i>	p. 77
LUKÁCS E LA DETERMINAZIONE DELLA SVOLTA METODOLOGICA DI MARX <i>Ronaldo Vielmi Fortes</i>	p. 87
LA QUESTIONE DEL VALORE IN LUKÁCS: GENESI E AUTENTICITÀ <i>di Ana Selva Castelo Branco Albinati</i>	p. 103
ONTOLOGIA E LAVORO NEL PENSIERO DELL'ULTIMO LUKÁCS <i>di Antonino Infranca e Miguel Vedda</i>	p. 111
ARCHIVIO	
SĀMKHYA-YOGA. FILOSOFIA DELLA NATURA E TEORIA DELL'AZIONE <i>di Luca Pinzolo</i>	p. 125
IL TARDO MATERIALISMO DI ALTHUSSER E LA ROTTURA EPISTEMOLOGICA <i>di Giorgos Fortounis</i>	p. 149

IL FRAINTENDIMENTO DEL MODO. SPINOZA NELLA «SCIENZA DELLA LOGICA» (1812-1816) DI HEGEL <i>di Vittorio Morfino</i>	p. 159
SPIEGAZIONE FUNZIONALE E MECCANISMI SOCIALI <i>di Stefano Bracaletti</i>	p. 179
LA NATURA UMANA NELLA «SCIENZA NUOVA» DI VICO <i>di Marco Vanzulli</i>	p. 197

LUKÁCS:
IN CAMMINO VERSO
L'ONTOLOGIA

a cura di

Guido Oldrini, Nicolas Tertulian e Ester Vaisman

PRESENTAZIONE

Un fascicolo collettaneo incentrato sulla figura del filosofo marxista ungherese György Lukács (1885-1971) non è davvero un avvenimento comune nella letteratura filosofica di oggi. Presso gli ambienti intellettuali di (quasi) tutto il mondo vige oggi un clima di tale ostilità nei confronti del marxismo e di tale disinteresse e trascuranza nei confronti personali di Lukács che le conseguenze storiografiche lasciano senza fiato. Anche soltanto passando in rassegna e scorrendo dal di fuori le monografie o i lavori a più mani, di qualsiasi provenienza, intesi a illustrare il panorama dei «filosofi del Novecento», si constata subito che tra questi filosofi il nome di Lukács solitamente manca. Manca nei panorami generali, manca altresì in quelli specialistici, dove ci si occupa, a esempio, di estetica, etica, ontologia, temi in Lukács centralissimi. Non molto migliore la situazione presso i marxisti. I pochi gruppi di studio marxisti tuttora attivi nel mondo guardano di preferenza a figure come Rosa Luxemburg, Gramsci, Althusser, piuttosto che a Lukács; o se, in sottordine, prendono in considerazione Lukács, lo fanno perlopiù con riguardo alla sua fase giovanile, sia premarxista che protomarxista, quest'ultima spacciata in genere sotto la formula – poco corrispondente ai fatti – di «marxismo occidentale».

Prima che sbagliato, questo atteggiamento a noi sembra semplicemente assurdo, e proprio sotto il profilo della storia del pensiero. Gramsci e Lukács stanno in prima fila insieme, tra gli intellettuali del Novecento, nella difesa e nella valorizzazione dello statuto teorico del marxismo, ossia dei principi fondanti del marxismo in quanto teoria. Entrambi reagiscono con eguale energia, sebbene indipendentemente l'uno dall'altro, agli sfiguramenti intervenuti nella dottrina marxista durante il periodo della II Internazionale (economicismo, determinismo, cedimento a compromessi eclettici); entrambi lavorano a una reimpostazione in senso completamente nuovo di ciò che vale come autentico retaggio dell'insegnamento dei classici del marxismo. La loro forza di pensatori deriva principalmente da lì.

Di gran rilievo, a sua volta, il retaggio che – insieme con quello di Gramsci, dalla letteratura critica già studiato così a fondo – ci lascia lo stesso Lukács. Come intellettuale militante, egli ha lavorato a fondo sui problemi della storia della filosofia moderna e contemporanea, sulla storia della letteratura classica, sull'apporto teorico del marxismo a discipline quali l'estetica, l'etica, l'ontologia, e ciò sia in libri di grande spessore, sia in una miriade di saggi di tale consistenza, da venir poi anch'essi raccolti in libri unitari autonomi, elevandosi così di fatto al rango di una probante ricerca storiografica.

Dove il suo retaggio si staglia con più nitore e acquista per noi maggiore rilevanza è naturalmente a proposito della fase ultima della sua attività, quella appunto su cui si concentrano le ricerche del presente fascicolo. Chi ripercorra l'intero arco di problemi in essa dibattuti, e vi rifletta sopra senza prevenzioni, non può non trarne la conclusione che solo con lentezza giungono in Lukács a maturazione (segnatamente nel corso dell'ultimo ventennio di vita) i grandi problemi teorici del marxismo; e che solo all'altezza di questa sua maturità, non già con i lavori della fase protomarxista, ci si trova in presenza dell'analisi e dello svisceramento di nuclei tematici che per la storia del marxismo segnano una data incancellabile e nella teoria marxista

sono di rilevanza primaria. Grazie a lui, il marxismo si mostra per la prima volta sotto forma di dottrina unitaria, capace di rispondere secondo principi internamente coerenti, nei diversi campi del sapere, alla specificità dei problemi che quei campi pongono: sempre tenuto conto della doppia limitazione per cui si tratta, con il suo lavoro, in primo luogo solo dei lineamenti generalissimi di una sistematica del sapere, non della sistematica stessa, e in secondo luogo del fatto che anche questa totalizzazione solo tendenziale opera per segmenti lasciati essi stessi incompleti (incompletezza dell'estetica, ontologia limitata all'essere sociale, etica non giunta al di là del suo stato di abbozzo).

Ora, presa nel suo insieme, questa eredità dell'insegnamento di Lukács travalica di gran lunga i confini dell'età che sembrano racchiuderla. Ogni sincero studioso marxista non può che far tesoro, sotto il profilo intellettuale, delle direttive di lavoro da lui tracciate: delle sue durissime contestazioni del marxismo di propaganda, del dogmatismo ideologico, della prassi burocratica del citazionismo incensativo, così come anche, dall'altro lato della medaglia, sulla falsariga del vecchio Engels, delle sue esortazioni in positivo alla ricerca e allo studio. Sulla esigenza di «un lavoro tenace, paziente [...], da parte di ogni marxista nel suo campo», Lukács non cessa di battere. Stretto legame tra intellettualità e militanza, inserimento del marxismo nel quadro della storia del sapere, richiamo continuo al principio della sua «eredità culturale», sono queste le direttive cui Lukács non viene mai meno; sono le direttive del suo umanesimo marxista, sbandierate sino alla fine come un vessillo.

Certo il presente fascicolo celebra e discute il pensatore in una situazione storica per lui massimamente sfavorevole. Ma la sfavorevolezza della situazione non ne compromette in alcun modo la «fisionomia intellettuale» (per usare una locuzione a lui cara), né il *penchant* ideologico delle sue scelte né, tanto meno, la sua valenza di studioso. È quanto noi tutti qui si cerca di mostrare. Per diverse che siano provenienza, formazione, idee e propositi dei singoli collaboratori del fascicolo, tutti condividiamo allo stesso modo – senza il minimo dubbio – la certezza che il tempo renderà a Lukács il posto di prestigio che egli merita nella storia del pensiero: un posto laboriosamente guadagnatosi con il vigore delle sue battaglie e la pregnanza e penetranza dei risultati dei suoi studi.

I curatori

NICOLAS TERTULIAN

L'ONTOLOGIA IN HEIDEGGER E IN LUKÁCS FENOMENOLOGIA E DIALETTICA

L'ampia letteratura critica su Heidegger e sul posto di riguardo che la sua «ontologia fondamentale» ed il suo pensiero dell'Essere occupano nella filosofia del XX secolo non registra finora alcun confronto con l'impresa simmetrica compiuta da György Lukács di porre l'ontologia al centro della problematica filosofica, edificando a partire da Marx una teoria dell'essere sociale ancorata in un pensiero dell'essere e delle sue categorie. Non soltanto gli heideggeriani hanno ignorato le ultime grandi opere di Lukács, l'*Estetica* e l'*Ontologia dell'essere sociale*, ma i numerosi interpreti, talora assai critici, dell'opera heideggeriana, hanno preferito mantenere il silenzio sulle opere dell'ultimo Lukács, privandosi così della possibilità di scoprire ciò che si deve proprio designare come l'antipodo dell'«ontologia fenomenologica» e della *Seynphilosophie* heideggeriana. Un confronto del genere sarebbe invece fecondo. Confrontare, ad esempio, l'essere-nel-mondo heideggeriano col realismo ontologico di Lukács, la concezione eminentemente dialettica della relazione soggetto-oggetto di quest'ultimo con la pretesa heideggeriana di avere sconvolto il dualismo soggetto-oggetto e di avere istituito un pensiero radicalmente nuovo della «soggettività del soggetto» permette di misurare la portata delle analisi ontologiche di Lukács, e anche la loro efficacia nella decostruzione del pensiero heideggeriano. Una lettura incrociata dei testi di Lukács e di Heidegger, ma anche di quelli di Ernst Bloch o di Nicolai Hartmann, non ha nulla di singolare se si tiene conto del fatto che, al di là dei divari e degli antagonismi, esistono delle incontestabili similitudini di problematica tra questi pensatori, che, tutti, si sono proposti di elaborare un'ontologia nelle condizioni specifiche del XX secolo. Ci sembra evidente, ad esempio, che la volontà di circoscrivere la specificità dell'*humanitas* dell'*homo humanus*, il livello ontologico singolare che definisce l'esistenza umana rispetto ad altri tipi d'esistenza, attraversi come un asse centrale tanto la riflessione di Lukács quanto quella di Heidegger. Può quindi essere stabilita una certa prossimità tra il «mondo» lukacsiano (la *Welthaftigkeit*, di cui parla nella sua *Estetica*, o il «mondo» della quotidianità, su cui ci intrattiene il capitolo sull'ideologia della sua *Ontologia*) e il «mondo» heideggeriano (di cui occorre ricordare che è un *esistenziale*, una caratteristica consustanziale al *Dasein*, alla realtà umana)?

Prendiamo come terreno di confronto tra le differenti ontologie la relazione soggetto-oggetto e il concetto di «mondo». Com'è noto, Heidegger rifiuta alla questione dell'autonomia ontologica del mondo esterno una qualsivoglia valenza filosofica, affermando *expressis verbis* che il sorgere di un mondo è possibile soltanto con l'emergenza del *Dasein* (della realtà umana), l'esistente in-sé (*das Seiende*) che per se stesso è a-mondano (o *weltlos*, senza mondo). Il sintagma heideggeriano «*die Welt weltet*», o «*es weltet*» (il mondo si mondanizza) implica la copresenza di un soggetto, l'essere-presente (*das Vorhandene*) irrigidito per la sua a-soggettività in un'inerzia d'esteriorità (secondo l'espressione di Sartre). Lukács fa invece dell'autonomia ontologica del mondo esterno un pilastro della sua riflessione, sottolineando costantemente che senza la considerazione di *das Ansichseiende* (dell'essere-in-sé), dell'autonomia e della consistenza oggettiva del reale, al di là di ogni ingerenza della soggettività, non si può comprendere la genesi della prassi umana.

Heidegger ha protestato vigorosamente – per esempio nel suo ultimo corso a Marburgo nel 1928, dal titolo *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* – contro l'idea secondo cui la resurrezione dell'ontologia nella filosofia contemporanea sarebbe sinonimo di un ritorno al realismo ontologico. Egli precisa che la reviviscenza dell'ontologia è dovuta alla fenomenologia, anche se tiene ad aggiungere che né Husserl né Scheler hanno misurato la portata di questo processo¹. Dà così ad intendere che soltanto la sua «ontologia fondamentale», più esattamente la sua «ontologia del *Dasein*», realizza veramente il progetto ontologico. Le frecce avvelenate contro il procedimento realista di Nicolai Hartmann abbondano durante questo periodo. Si può comprendere quindi perché Lukács, fin dall'inizio dei suoi *Prolegomeni all'Ontologia*, abbia tenuto a precisare che l'orientamento del suo manoscritto ontologico non aveva nulla a che spartire con la corrente fenomenologica o con l'*Existenzphilosophie*².

Gli anatemi lanciati da Heidegger contro il realismo ontologico, denunciato per aver messo al centro della filosofia la questione dell'«indipendenza dell'essere-in-sé [*Ansichseiendes*] rispetto al soggetto conoscitivo» e di restare prigioniero di quello che l'autore di *Essere e Tempo* chiama «lo pseudo-problema screditato [*berüchtigtes Pseudoproblem*] della realtà del mondo esterno»³, si appoggiano su di un preteso occultamento del problema della soggettività. È curioso sentire il futuro critico dei travestimenti soggettivistici del pensiero dell'Essere (delle interpretazioni «esistenzialiste» del suo pensiero, prima di tutte quella di Sartre) difendere nei suoi corsi della fine degli anni Venti le prerogative della soggettività nella riflessione ontologica. Nel suo corso del 1927, intitolato *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger ostentava la propria simpatia per l'idealismo nella disputa idealismo-realismo, e stigmatizzava il realismo come un'attitudine non-filosofica. Indicava perfino dietro l'antagonismo idealismo-realismo un sostrato politico (più precisamente, utilizzava l'espressione «*parteipolitisch*», e ci si può domandare a che cosa alludesse)⁴. Aveva forse di mira gli attacchi anti-idealisti onnipresenti nei discorsi marxisti di quel tempo. Se fosse così, ciò mostrerebbe come Heidegger non esitasse ad inserire la propria riflessione nelle battaglie ideologiche dell'epoca.

La categoria di causalità non beneficia di un trattamento di favore nel pensiero heideggeriano, mentre occupa un posto di riguardo nella riflessione di Lukács e in quella di Nicolai Hartmann. L'egemonia del principio di causalità è per Heidegger sinonimo del trionfo, nell'epoca moderna, del pensiero calcolante (*das rechnende Denken*), quello che assoggetta il reale agli imperativi della manipolazione e dell'operazionismo. La caccia agli «effetti» è denunciata come il sintomo più vistoso di questa ondata di utilitarismo. Anche il culto dell'«informazione», espressione della riduzione del linguaggio a semplice strumento di comunicazione, diviene sotto la penna di Heidegger oggetto delle critiche più vivaci. Nella conferenza su «Il principio di ragione», tenuta da Heidegger nel 1956 a Brema e a Vienna, la causalità, la cui formulazione teorica è il principio di ragion sufficiente (*der Satz vom Grund*), è indicata come l'agente di un attacco gigantesco contro la natura, il cui esito necessario sarebbe rappresentato dalla scoper-

1 Cfr. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz*, in Id., *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 26, hrsg. von K. Held, 1978, p. 190. Poco tempo dopo, nel suo saggio *Vom Wesen des Grundes*, apparso nel 1929 nel volume per il settantesimo compleanno di Husserl, Heidegger ribadisce, con una virulenza ancora maggiore, il suo disonoscimento del realismo ontologico, cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in Id., *Wegmarken*, 1967, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 30, nota.

2 Cfr. G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Halbband I, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1984, pp. 7-8.

3 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* cit., p. 191.

4 Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in Id., *Gesamtausgabe* cit., Band 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1975, p. 238.

ta dell'energia atomica e della sua conseguenza tecnica, la bomba atomica. Il nostro filosofo guarda all'egemonia del principio di causalità soprattutto attraverso il prisma della sua possente relazione col regno della tecnica, attraverso quindi le sue incoercibili nostalgie romantiche di un'età dell'umanità non corrotta dall'espansione dei meccanismi e degli apparecchi tecnici. Non si tratta perciò in Heidegger di una critica speculativa rigorosamente fondata del principio di ragione (sarebbe questo il compito di una vera e propria «ontologia critica»), ma di un processo istruito contro i suoi pretesi effetti negativi, o addirittura devastanti, nella pratica. L'abilità con cui l'autore di *Der Satz vom Grund* associa la sua indagine critica della definizione di uomo come *animal rationale* al quadro cupo dell'era atomica non riesce a mascherare l'insigne debolezza delle sue deduzioni. Imputare i rischi dell'età atomica all'espansione vittoriosa del principio di ragion sufficiente è un'asserzione più che discutibile: la validità ontologica del principio di causalità non è per nulla messa in discussione dall'ipertrofia della manipolazione del reale che caratterizza gli eccessi della tecnica. Quanto alla critica heideggeriana della definizione di uomo come *animal rationale*, anch'essa proviene dalla repulsione che gli ispira la pretesa aggressione contro la natura operata dalla razionalità tecnologica, e s'ispira allo stesso romanticismo regressivo che si propone di chiudere la parentesi della modernità. Si tratta proprio di una fuga nell'irrazionalismo, anche se Heidegger respinge vivacemente una tale attribuzione. Ma come evitarla quando si vede il protagonista dei seminari di Zollikon mettere sotto accusa «una dittatura dello spirito» cominciata col *cogito* cartesiano e spinta all'estremo dall'espansione della scienza, e la cui conseguenza ultima sarebbe il funesto assoggettamento della natura al dominio del soggetto?⁵ La presunzione e la tracotanza dell'*animal rationale* nella sua azione senza limiti di conquista della natura sono chiaramente la bestia nera di Heidegger.

Il concetto di «mondo» ha in Lukács una densità incomparabilmente più grande che in Heidegger. Il suo «mondo» si presenta articolato in una rete infinita di catene causali, le cui molteplici interazioni conferiscono al concetto di oggettività un contenuto complesso. Pur concordando con i commentatori che mostrano che Heidegger ha tratto ispirazione dal concetto aristotelico di *praxis* per la sua metafisica del *Dasein*, si deve ammettere che Lukács è assai più prossimo all'autentico spirito aristotelico poiché fonda la propria teoria dell'azione sulla dialettica tra teleologia e causalità, concetti assenti nelle analisi heideggeriane. Heidegger ha parlato a più riprese della «via» radicalmente nuova aperta dal suo libro *Sein und Zeit*, che avrebbe sconvolto i quadri concettuali della metafisica tradizionale. Tra le acquisizioni rivendicate, figura in buona posizione l'abolizione della dicotomia soggetto-oggetto. C'è da chiedersi quale sia l'effettiva portata di questa pretesa esorbitante. Paragonata alla tesi fondamentale di Lukács sul lavoro come chiave dell'antropogenesi, ci si può domandare che cosa resti della pretesa di Heidegger di avere delimitato una zona originaria dell'esperienza, precedente qualsiasi procedimento riflessivo, quella che definisce «la preoccupazione che si cura del mondo» (*das Besorgen*), radicata nella dimensione esistenziale della «Cura» (*Sorge*). Sia Lukács che Heidegger sono animati dalla volontà di risalire verso le situazioni originarie dell'essere-nel-mondo. Ma mentre Lukács fa del lavoro il momento capitale dell'emergenza dell'omizzazione (seguendo così da vicino Hegel e Marx), Heidegger non lo evoca come momento costitutivo della sua ontologia del *Dasein*, e focalizza invece le sue analisi su una disposizione affettiva fondamentale, su un *Existenzial* (nella fattispecie la Cura, *die Sorge*), svuotando così la relazione originaria dell'uomo col mondo dei forti momenti oggettivi che la costituiscono. Non si può certo ribattere che nei discorsi di Heidegger pronunciati durante il famoso anno 1933 si trova un elogio

5 Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*, hrsg. von M. Boss, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 139.

insistente del lavoro, per esempio nel (tristemente) celebre *Discorso di rettorato*, ove il servizio lavorativo (*der Arbeitsdienst*) occupa un posto di riguardo tra gli obblighi imposti alla gioventù tedesca dal nuovo Stato nazional-socialista (accanto al *Wissensdienst*, il servizio del sapere, e al *Wehrdienst*, il servizio militare), poiché questa glorificazione del lavoro è talmente connessa all'esaltazione della *Volksgemeinschaft* e degli obiettivi della rivoluzione nazional-socialista che non le si può accordare la minima dignità filosofica⁶. Occultando il posto centrale del lavoro nella genesi della specificità del genere umano (o, nel linguaggio heideggeriano, dell'ontologia del *Dasein*), l'autore di *Sein und Zeit* si priva della possibilità di considerare la dialettica dei rapporti tra le determinazioni del mondo oggettivo e gli atti intenzionali della coscienza, proprio perché il lavoro è il luogo geometrico di queste interazioni, l'attività nella quale la soggettività è per vocazione messa di fronte all'asprezza e alla sostanzialità di una realtà che la trascende. Heidegger svuota il problema della realtà del mondo esterno, e rivendica al tempo stesso, come un titolo di gloria, l'abolizione della dicotomia soggetto-oggetto: si preclude con ciò stesso la possibilità di proporre un'autentica fenomenologia del lavoro. Lukács, invece, si concentra con estrema attenzione su quello che considera l'anello capitale nella transizione verso l'*humanitas* dell'*homo humanus*, individuando nel lavoro la chiave di volta per l'intelligibilità dell'essere sociale.

La trascendenza del *Dasein* è per Heidegger sinonimo di apertura all'Essere, della capacità della realtà umana di emanciparsi dalla tutela dell'essente e di aprirsi alla «superpotenza» (*Übermacht*) di una luce trascendente. Si può certo trovare in Lukács un equivalente «profano» della trascendenza del *Dasein*; si può, in effetti, ritenere che il «distacco» rispetto all'immediato, che Lukács designa come un'acquisizione dell'atto del lavoro, la capacità di superamento della situazione data, siano analoghi ai processi concepiti da Heidegger sotto la denominazione di «trascendenza». Si possono certo accostare la definizione heideggeriana del *Dasein* come un essere «ek-statico» o «ex-centrico», che trascende il dato proiettandosi verso il futuro, ed il forte accento messo da Lukács sul «distacco» e soprattutto sull'emergere del «*Sollen*», del dover-essere, come attributo consustanziale alla realtà umana. Ma ci sembra assai più significativo risaltare la distanza abissale che separa i due procedimenti. Il «distacco» rispetto all'immediato e il «dover-essere» (il *Sollen*) si presentano in Lukács intimamente connessi al sorgere del lavoro, in quanto attributi inerenti agli atti di modellazione della natura. Il suo metodo ontologico-genetico lo spinge a stabilire le mediazioni tra l'attività del soggetto e le necessità dell'oggetto, seguendo la concrescenza dei due piani all'interno dell'architettura interna alla soggettività: può così mostrare *in concreto* la genesi delle «illuminazioni» della coscienza e abbozzare una genesi intra-mondana della libertà. Questo metodo dialettico è profondamente estraneo ad Hei-

6 Si trovano nella raccolta di G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger (Dokumente zu seinem Leben und Denken)*, stampata a spese dell'autore a Berna nel 1962, numerosi testi di discorsi pronunciati da Heidegger durante il periodo del suo rettorato, in cui le ingiunzioni al lavoro al fine di edificare l'ordine nuovo ritornano come un leit-motiv. Anche nel corso sulla «Logica» tenuto nel semestre estivo del 1934 c'è un elogio insistente del lavoro, ma la retorica heideggeriana, che descrive il lavoro come un'azione abbandonata all'inaggrabilità dell'Essere (*Unumgänglichkeit des Seins*), mentre parla del «carattere incondizionato del Servizio» (*Unbedingtheit des Dienstes*), di una «risoluzione» sinonimo dello «scardinamento di ogni soggettività» (*Sprengung aller Subjektivität*), e conclude con un elogio dello Stato e della sua potenza come incarnazione dell'essere storico del popolo, è così impregnata dello spirito del tempo che non la si può che considerare come distante anni-luce dall'ontologia del lavoro sviluppata da pensatori quali Nicolai Hartmann o Lukács. Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* cit., Band 38, «Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache», hrsg. von G. Seubold, 1998, pp. 115 e 160-169; N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1951, pp. 68-71, e il capitolo sul lavoro con cui comincia il secondo volume dell'opera di Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*.

degger, che stabilisce i suoi «*Existenzialien*» con un metodo più vicino alla «deduzione trascendentale» o all'apriorismo fenomenologico. Al fine di fondare la sua designazione dell'uomo come un essere «ek-statico» o come un «essere della lontananza» (*ein Wesen der Ferne*), formula che ha segnato molto Sartre, fa appello alla differenza tra l'essere e l'essente, poiché, una volta che si è svuotata la ricerca delle mediazioni dialettiche tra il lavoro della soggettività e le esigenze dell'oggettività, non resta altro che cercare in un'enigmatica «apertura all'Essere» la fonte della luce che il *Dasein* proietta sul mondo.

Il punto cruciale di discriminare tra le posizioni di Lukács e quelle di Heidegger si trova nelle sentenze dell'autore di *Sein und Zeit* sul carattere incommensurabile dell'esistenza umana rispetto a qualsiasi approccio genetico e causale: la libertà, fondamento della trascendenza del *Dasein*, viene sottratta a qualsiasi tentativo di approccio scientifico. Si tratta proprio di un mistero ontologico, di cui Heidegger sottolinea con forza l'inaccessibilità al regno della causalità. Ma la sua diffidenza innata nei confronti della «scienza» si fonda su di un'interpretazione riduttiva del concetto di «determinismo». Il metodo genetico-causale d'approccio ai fenomeni avrebbe accesso, secondo Heidegger, soltanto a ciò che è «misurabile», all'aspetto quantitativo delle cose, oggetto di manipolazione, ma sarebbe impotente di fronte alla loro natura profonda. Heidegger si compiace di assicurarci che la «radura» dell'Essere (*die «Lichtung»*) è inaccessibile a qualsiasi approccio scientifico («*wissenschaftliche*» *Erörterung*), ed avanza l'argomento dell'impotenza insita nell'accostarsi ad un'opera come la *Montagna di Santa Vittoria* dipinta da Cézanne col metodo delle equazioni differenziali⁷. Sia detto per inciso: ci si domanda quale «scientismo» elementare abbia mai avuto l'ambizione di spiegare Cézanne attraverso un calcolo operativo. Ad ogni modo, Heidegger prende fermamente le distanze da un approccio rigorosamente antropologico, quindi puramente «scientifico», della genesi dell'umanità dell'*homo humanus* in generale, e della genesi della libertà in particolare, quale quello sviluppato dalla filosofia di Arnold Gehlen: sottolinea che l'«apertura al mondo» (*die «Weltoffenheit»*) di cui parla l'autore di *Der Mensch* (l'opera fondamentale di Gehlen apparsa nel 1940 e riedita varie volte in una versione modificata dopo la guerra) non ha niente in comune con l'«apertura» associata alla *Lichtung* (alla «radura» dell'Essere). È una precisazione significativa, proprio perché mette in luce l'opposizione tra, da una parte, un procedimento che si proponeva di mostrare per una via strettamente biologica la genesi delle facoltà specificamente umane, in particolare della libertà e dell'«apertura al mondo», e, d'altra parte, il procedimento heideggeriano, che rifiuta alla «scienza» la capacità di circoscrivere la «*Weltoffenheit*», il cui approccio è riservato alla visione «fenomenologica». La meta della *Lichtung* è appannaggio di questa strada privilegiata, e l'antropologia di Gehlen è respinta per inadeguatezza ontologica⁸.

Heidegger ritiene che la trascendenza del *Dasein* appartenga ad una regione ontologica in cui le «prove» e le «dimostrazioni» non hanno alcun diritto di cittadinanza, ed il «circolo ermeneutico» sarebbe il solo metodo adatto alla specificità dell'esistenza umana. Lukács, da parte sua, rifiuta la famosa antinomia tra «spiegazione» e «comprensione», tra *Erklären* e *Verstehen*,

7 Cfr. la lettera di Heidegger a Medard Boss del 3 febbraio 1966, in M. Heidegger, *Zolliker Seminar. Protokolle, Gespräche, Briefe* cit., p. 344.

8 Cfr. *ivi*, p. 268. Sull'atteggiamento di Heidegger nei confronti di Gehlen (ricordiamo che anche quest'ultimo ha aderito al nazional-socialismo, svolgendo perfino delle funzioni nell'*establishment* intellettuale nazista, ma la sua traiettoria è stata diversa da quella di Heidegger), si può trovare una testimonianza ambivalente in una lettera dell'8 gennaio 1956 a Elisabeth Blochmann. Heidegger qui precisa che l'orientamento «antropologico-sociologico» di Gehlen non è «*affatto di suo gusto*», ma, sugli altri piani, ha piena fiducia in lui, e lo caratterizza come una figura «eminente», suscettibile di apportare «un altro spirito» se sarà nominato professore a Marburgo, cfr. M. Heidegger - E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. von J. Storck, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, pp. 106 e 103.

fondamento della circolarità dell'ermeneutica heideggeriana, mostrando che i due procedimenti sono complementari. Tracciare la genesi degli atti intenzionali, comprese le forme più complesse e raffinate d'«instaurazione teleologica», implica, per lui, la considerazione delle molteplici mediazioni che li collegano alla pratica quotidiana: la fenomenologia dei bisogni è preliminare all'emergere dei progetti, e la comprensione dei secondi passa per una spiegazione attraverso il sorgere dei primi, *das Verstehen* e *das Erklären* formano un'unità.

È il momento di prendere in considerazione la posizione assai critica dell'autore dell'*Estetica* e dell'*Ontologia dell'essere sociale* nei confronti delle correnti della psicologia e della filosofia moderna che sostengono la preminenza della «comprensione» sulla «spiegazione», l'autonomia della «totalità» rispetto alle sue componenti (i suoi «elementi»), e giungono a delle costruzioni speculative assai prossime ai miti romantici. Queste correnti, per lui, sfidano il concatenamento reale delle categorie: è segnatamente il caso dell'opposizione stabilita da Dilthey tra la *beschreibende Psychologie* (la psicologia descrittiva fondata sulla «comprensione») e l'*erklärende Psychologie* (la psicologia esplicativa), della celebrazione della priorità della «struttura» rispetto ai suoi elementi nella «psicologia della forma» (nel *gestaltisme*), della mitizzazione dell'inconscio praticata dalle diverse varianti della «psicologia del profondo»⁹.

Quando si trattava, per esempio, di determinare l'intenzionalità estetica di un'opera, d'identificare e di aderire al suo movimento interiore, quando si trattava dunque della sua «comprensione» (nel senso del *Verstehen* diltheyiano), Lukács si rifiutava di dissociarla dallo sfondo socio-storico della sua genesi, dall'indagine sulle condizioni della sua produzione, quindi dalla dialettica tra interiorità ed exteriorità. Comprensione e spiegazione gli apparivano complementari. Gli era, ad esempio, inconcepibile analizzare l'*Iperione* di Hölderlin senza considerare la *Weltanschauung* del poeta, la sua inflessibile fedeltà all'ideale repubblicano della democrazia ateniese, il suo giacobinismo e la tragedia che derivava dal carattere utopistico delle sue nostalgie rivoluzionarie¹⁰. Le interpretazioni di Heidegger, che svuotano completamente queste forti implicazioni socio-storiche dell'opera di Hölderlin, erano oggetto del suo vivace sarcasmo: Lukács diceva chiaro e tondo che Heidegger aveva «maltrattato il povero Hölderlin» con le sue «analisi sul linguaggio». Heidegger, a sua volta, ha opposto un rifiuto categorico ad ogni discorso sul «giacobinismo» di Hölderlin, come risulta da una lettera del 1976 a Imma von Bodmershof¹¹, rivelando così quanto le interpretazioni come quelle di Lukács e di Pierre Bertaux, le prime ad aver posto la questione del giacobinismo al centro del loro approccio all'opera del poeta, gli fossero estranee e anzi lo ripugnassero profondamente.

Si prenda uno dei pilastri della metafisica heideggeriana del *Dasein*, la tesi dell'uomo come «gettatezza». Quali sono le ragioni del costante rifiuto manifestato da Lukács nei confronti di questo modo di concepire la *conditio humana*? Nella sua descrizione della *Geworfenheit*¹², Heidegger insiste sulla duplice eteronomia di cui la realtà umana sarebbe in balia: l'influenza di un esistente che essa non è e che non domina, e le potenze che giacciono nel suo stesso Io¹³ e il

9 Cfr. G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2.Halbband, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963, p. 12.

10 Cfr. G. Lukács, *Hölderlins Hyperion*, in *Werke*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, Band 7, «Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten», 1964, pp. 164-186.

11 Cfr. la lettera di Heidegger a Imma von Bodmershof del 10 febbraio 1976, in M. Heidegger - I. von Bodmershof, *Briefwechsel 1959-1976*, hrsg. von B. Pieger, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000, pp. 143-144.

12 Le pagine più eloquenti su questo esistenziale heideggeriano possono essere trovate nel corso tenuto nel semestre invernale 1928-1929 dal titolo *Einleitung in die Philosophie*, pubblicato come Band 27 della *Gesamtausgabe* cit., hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, 1996, e naturalmente nei paragrafi corrispondenti di *Essere e tempo*, in particolare il 29 e il 38.

13 Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* cit., p. 326.

cui dominio le sfugge. L'accento è messo sullo stato di «abbandono» dell'uomo rispetto a delle realtà che lo trascendono (sulla *Preisgegebenheit*), sul fatto che la realtà umana è «attraversata» (*durchwaltet*) da forze che le sfuggono, poiché in balia della «superpotenza» (*Übermacht*) di questa duplice eteronomia (è il senso preciso della «gettatezza», della *Geworfenheit*), e l'Io può soltanto registrare questa situazione primordiale attraverso le proprie tonalità affettive (la propria *Befindlichkeit*, il proprio stato affettivo, le proprie *Stimmungen*), senza poter nutrire l'illusione che una condotta razionale, orientata da uno scopo (un «*Wohin?*» trasparente) gli possa permettere di sfuggirvi. Lukács non poteva condividere una tale visione delle cose; la sua antropologia filosofica, che cercava nel lavoro la situazione originaria dell'essere-nel-mondo, metteva in luce la presenza di una mescolanza inestricabile di autonomia e di eteronomia all'interno di quella forma principale della relazione soggetto-oggetto che è l'atto del lavoro. Il soggetto, nel senso di Lukács, se è «paralizzato», come l'Io heideggeriano, dalle potenze dell'esistente, non si concepisce come abbandonato alla loro «superpotenza», ma in esse investe se stesso assoggettandosi, si sente co-responsabile della loro azione, utilizza le reti causali oggettive per inscrivere in esse la teleologia dei suoi scopi, e impone così il marchio della propria autonomia nel gioco delle forze eteronome. Lukács rifiuta energicamente la tesi heideggeriana secondo cui il «da dove» (il «*Woher*») e il «verso dove» (il «*Wohin*») sarebbero avvolti nell'oscurità¹⁴, poiché la sua descrizione del tragitto dell'uomo è fondata su una dialettica della teleologia e della causalità che implica la trasparenza delle due estremità della catena, del punto di partenza e del punto di arrivo.

Le prese di distanza di Heidegger nei confronti dell'eredità di Kant e di Hegel si sono mosse attorno al tema della «finitudine» (*die «Endlichkeit»*), motivo fondamentale del suo pensiero, intimamente associato a quello della gettatezza, la *Geworfenheit*. Si può ricordare, in questo senso, che l'analisi principale di *Kant e il problema della metafisica* (1929) culminava nell'idea secondo cui Kant avrebbe indietreggiato davanti alla sua stessa scoperta geniale, esposta nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, l'immaginazione trascendentale come fonte della fondazione della metafisica, che avrebbe infine sacrificato, nella seconda edizione dell'opera, al pregiudizio della superiorità dell'«intelletto», eludendo così il tema della finitudine in favore di una facoltà che apre all'uomo la prospettiva rassicurante dell'accesso all'infinito. Non si è abbastanza insistito sulle pagine in cui Heidegger formula i suoi rimproveri a Kant e ad Hegel sul tema della finitudine. Questa animosità contro i concetti fondanti dell'idealismo classico tedesco è uno dei punti in cui la differenza con il pensiero di Lukács, grande erede della tradizione classica, si manifesta in modo particolarmente evidente. Se il motivo della «finitudine» ci sembra da associare a quello della *Geworfenheit*, è perché la profonda diffidenza di Heidegger nei confronti delle forme di pensiero che si affidano alla capacità dell'uomo di trasgredire i limiti che gli sono assegnati e di appropriarsi delle possibilità attinte all'*infinito* del reale mostra tutto ciò che lo separa dall'idealismo classico e lo pone all'interno della corrente opposta, quella di Kierkegaard e del pensiero di carattere teologico.

Sulla dialettica della finitudine e dell'apertura all'infinito (Cassirer aveva già respinto vivacemente la posizione di Heidegger al riguardo in occasione del famoso dibattito di Davos e nel suo articolo su *Kant e il problema della metafisica*), Lukács non poteva che mostrarsi fedele alla tradizione del grande idealismo tedesco, non soltanto a quella di Kant e di Hegel, ma anche a quella di Schiller e di Goethe¹⁵. Il superamento della pura «particolarità» è un leitmotiv del

14 «Das pure 'dass es ist' zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, unveränderte 5. Auflage, Halle a.d. S., Max Niemeyer Verlag, 1941, p. 134).

15 I celebri versi di Schiller: «aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit» [*dal calice di questo regno degli spiriti / spumeggia la sua infinità*], scelti da Hegel in guisa di conclusione

pensiero dell'ultimo Lukács, che rimprovera alle società del capitalismo moderno di irrigidire gli individui nello stato di pura particolarità, coltivando l'evanescente, l'usa-e-getta, gli *hobbys*. La scissione tra l'*individuo* e il *cittadino* esprime questo pensiero. Si può quindi comprendere la vivacità della reazione negativa di Lukács davanti alla fissazione heideggeriana per lo stato di pura contingenza: la pagina di *Essere e tempo* in cui Heidegger focalizza l'analisi in termini particolarmente eloquenti sul puro *Da* del *Dasein* (il puro «ci» dell'«esser-ci»), su una realtà umana votata al «che» della sua esistenza (alla sua pura *Dassheit*), privata dei punti di riferimento del «da dove» e del «verso dove», in cui parla dell'*unerbittliche Rätselhaftigkeit* (dello *spietato enigma*) in cui questa nuda esistenza è irrigidita, giustifica, per gli stessi termini che usa, il rimprovero d'*irrazionalismo*.

È vero che Heidegger si è adoperato a più riprese a rifiutare l'accusa d'irrazionalismo, sconfessando in particolare coloro che cercavano di stabilire una relazione tra la sua valorizzazione di aspetti piuttosto «negativi» della *conditio humana* e il pessimismo di uno Schopenhauer o il contenuto dell'antropologia cristiana. La sua irritazione si rivolgeva contro chi opponeva alle sue cupe descrizioni la «serenità» dell'etica di un Goethe, e, non senza abilità, dileggiava gli spiriti «onesti» e «benpensanti», i «*philosophische Biedermänner*», che si permettevano di rammentare che nella sua metafisica del *Dasein* non c'era posto per l'«amore»¹⁶.

L'animosità di Heidegger contro il pensiero *tranquillizzante*, contro i discorsi filosofici giudicati dei lenitivi perché tesi a sottrarsi alla pericolosità e al terrore, contro gli spiriti infettati dalla «leggerezza» (*Leichtigkeit*) e dall'edonismo (la *Genussfähigkeit* è indicata in *Essere e tempo* tra le forme d'esistenza *inautentica*¹⁷) trova una delle sue espressioni più forti nelle pagine del corso del 1929-1930 in cui Heidegger si scatena contro la situazione della società di Weimar, finendo per celebrare in modo premonitore «la durezza» e «la pesantezza»¹⁸. Il vocabolario utilizzato da Heidegger in questo momento decisivo del suo percorso intellettuale traduce una disposizione di spirito familiare a tutti coloro che hanno studiato la genesi dei movimenti di estrema destra in Germania, in Italia o altrove: le invettive contro coloro che si compiacevano del confort e dell'edonismo, contro la mediocrità dell'esistenza tranquillizzante, la rivendicazione dell'esperienza capitale della guerra (Heidegger vi ci si riferisce espressamente dopo il suo singolare elogio dello «spavento»¹⁹), la celebrazione del «sacrificio» come costitutivo della «storicità originaria» (*ureigene Geschichtlichkeit*)²⁰, e soprattutto l'appello all'assunzione del «fardello»²¹, della «pesantezza» e della «durata», dello stato d'urgenza (la scomparsa di questo sentimento d'urgenza – *das Ausbleiben der Bedrängnis* – è designata come il più grande

della sua *Fenomenologia dello spirito*, sono citati in buona posizione nel libro su *Il giovane Hegel*, cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin, Aufbau Verlag, 1954, pp. 514 e 622. Quanto a Goethe, il suo apoteogma: «Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten» [*Se vuoi camminare nell'infinito, percorri il finito in tutti i sensi*], non poteva che suscitare la piena adesione del dialettico Lukács.

16 Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* cit., p. 327.

17 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 43.

18 Winfried Franzen ha mostrato per primo il rapporto tra queste pagine e l'impegno di qualche anno dopo a favore del nazionalsocialismo, cfr. il suo testo *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik» von 1929/30*, in A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 78-92.

19 Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* cit., Band 29, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1983, pp. 255-256.

20 Ivi, p. 259.

21 Ivi, pp. 248 e 255.

pericolo²²) – questo insieme di nozioni intorno a cui si articola il discorso heideggeriano mostra che la formula di «prefascismo», scelta da Lukács per la collocazione storica del pensiero del primo Heidegger²³, lungi dall'essere un semplice espediente polemico, coglie effettivamente un aspetto essenziale della sua funzione ideologica.

Ma l'interesse principale delle considerazioni di Lukács ci sembra risiedere nel fatto che esse orientano l'analisi verso la *struttura interna* del pensiero heideggeriano, aprendo la strada per rispondere a delle questioni che continuano a tormentare l'ampia letteratura critica su questa filosofia: uno dei principali obiettivi delle analisi lukacsiane è effettivamente quello di mostrare come il pensiero di Heidegger si sia costituito come una replica ai teoremi fondatori del razionalismo classico e moderno, assottigliando ed erodendo le basi di questo pensiero, fino ad elaborare un'«ontologia» ed un pensiero dell'Essere che non è altro, per Lukács, che un'antropologia filosofica travestita, e soprattutto una «teologia senza Dio» (Lukács usa spesso il sintagma «ateismo religioso»), la cui funzione ideologica è quella di fornire una contropartita all'ascesa del pensiero dialettico e un *surrogato* alla crisi delle religioni tradizionali. La struttura «teologica» del pensiero heideggeriano, ed in particolare la sua origine kierkegaardiana, occupano un posto di riguardo nelle analisi lukacsiane.

Prima di affrontare la controversa questione del rapporto del pensiero di Heidegger con la religione, occorre rammentare che Lukács ha potuto scoprire negli scritti di Heidegger (soprattutto in *Sein und Zeit*) un insieme di motivi e di temi di riflessione che gli erano familiari, poiché si trattava della concettualizzazione di esperienze e di situazioni esistenziali che lui stesso, *mutatis mutandis*, aveva attraversato in certi periodi del suo percorso intellettuale, anche se la loro interpretazione doveva prendere una direzione completamente opposta. Se si pensa, ad esempio, al famoso concetto di *transzendente Obdachlosigkeit* (l'essere-senza-riparo trascendentale) formulato ne *La teoria del romanzo* e volto a rappresentare lo spaesamento esistenziale e la perdita dei rassicuranti legami dell'uomo moderno, non si può non richiamare l'esperienza descritta da Heidegger con la denominazione di «*Un-zuhause*» («essere-fuori-da-casa-propria»), correlata allo «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), caratteristiche dell'esistenza «inautentica» (del *si*), o la situazione di «*Heimatlosigkeit*» («assenza di patria») su cui si soffermava *La Lettera sull'«umanismo»*. È inutile insistere sulla forte presenza comune, negli scritti di Heidegger e di Lukács, dei concetti di alienazione o di reificazione²⁴. Ma anche prima della comparsa di questi concetti, nei loro scritti del periodo 1919-1923, si può segnalare l'importanza, nei due manoscritti di gioventù che Lukács dedica alla sua estetica – quella del 1912-1914 intitolata *Philosophie der Kunst*, e soprattutto l'«estetica di Heidelberg», datata 1916-1918, nel capitolo «*Das Wesen der ästhetischen Setzung*» –, del concetto di *Erlebnismwirklichkeit* («realtà dell'esperienza vissuta»), che può essere considerato come un'anticipazione diretta del concetto di «vita quotidiana», che giocherà un ruolo di primo piano nella grande *Estetica* e nell'*Ontologia* dell'ultimo Lukács, così come, con la denominazione di *Alltäglichkeit* (*quotidianità*), in *Essere e tempo* di Heidegger.

L'*Ontologia* di Lukács rende possibile una teoria della genesi degli affetti, perseguendo la fenomenologia della soggettività fino a una teoria della genesi dei *valori*, con l'obiettivo di

22 Ivi, p. 254.

23 Cfr. G. Lukács, *Heidegger redivivus*, in *Existenzialismus oder Marxismus?*, Berlin, Aufbau Verlag, 1951, p. 160; Id., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955, pp. 407, 412, 416.

24 Cfr. su questo tema i miei due testi: *Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács*, «Archives de Philosophie» 56 (1993), pp. 431-443, e *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, «Actuel Marx» 39 (2006), pp. 29-54.

circoscrivere la specificità dell'*attività etica*, la cui vocazione, per lui, è quella di organizzare il mondo degli affetti, di gerarchizzarli e di renderli coerenti. La *catarsi* è un motivo comune al suo pensiero estetico e alla sua etica. Heidegger, da parte sua, si vanta di avere sovvertito i concetti d'«individualità», di «persona», di «genio», di «spirito», in una parola il pensiero della soggettività, affidando il *Dasein* alla «superpotenza dell'Essere».

Il pensiero estetico ed etico dell'ultimo Lukács è centrato sulle transizioni dallo stato di pura «particolarità» (gli individui rinchiusi nella loro singolarità, senza legami col destino del genere) verso uno stato in cui le azioni individuali recano il sigillo della formula *tua res agitur*, e s'inscrivono nella storia della comunità del genere, acquistando così il suggello di un'*humanitas* implicata nell'emancipazione o nella decadenza della specie umana in quanto tale. L'uomo come «nocciolo», opposto all'uomo come «scorza» (per riprendere la metafora goethiana), è colui che giunge a far valere la «nuclearità» (*Kernhaftigkeit*) della sua personalità, questa zona profonda in cui l'individuo singolo raggiunge la qualità del genere: l'ex teorico dell'«io tragico», che nel suo saggio di gioventù su *La metafisica della tragedia* (1910) si appoggiava all'«io intelligibile» di Kant, e nel suo dialogo *Sulla povertà di spirito* (1912), si appoggiava a delle figure esemplari quali l'Abramo di Kierkegaard o il principe Myškin di Dostoievskij, è rimasto fedele al suo elogio della tragedia, che incarna per lui il mondo delle essenze, la soggettività spinta al parossismo della sua auto-affermazione.

Una filosofia come quella di Heidegger consacrata ad annientare e distruggere le stesse basi di una filosofia della soggettività, col pretesto che questa non rende giustizia alla vera *humanitas* dell'*homo humanus*, non poteva che sbarrare la strada ad ogni tentativo di elaborazione di un'etica, inconcepibile al di fuori di un'*ontologia della coscienza*. Un pensiero dell'Essere, che testimonia di un accecamento non soltanto rispetto alla vera natura dell'essere biologico, ma anche e soprattutto rispetto alla costituzione dell'essere sociale (abbiamo visto quanto i concetti di «popolo», di «destino» o di «commiato del destino», di «storia dell'Essere», difettino di un reale ancoraggio socio-storico), non poteva che cercare appoggio nelle speculazioni su «il conflitto della Terra e del Mondo», su *das Geviert* (il Quadripartito) o sul passaggio dell'«ultimo Dio». Se si pensa, ad esempio, alla forte presenza della Terra (*die Erde*) nel pensiero di Heidegger a partire dal suo testo su *L'Origine dell'opera d'arte* e al significato che occorre attribuire al confronto enigmatico tra il Mondo e la Terra (*der Streit der Welt und der Erde*), che ritorna come un leitmotiv nei *Beiträge*, ci si domanda quale contenuto si debba attribuire alle forze telluriche alle quali ci rimanda il concetto di *die Erde* e quale pensiero sulla storia si lasci costruire a partire da questo misterioso combattimento tra il Mondo e la Terra. Al tempo stesso, non bisogna dimenticare che l'offensiva heideggeriana contro l'autonomia e l'autodeterminazione del soggetto (già presente nell'esplicitazione del concetto della gettatezza), il cui termine correlativo è «la superpotenza dell'Essere», si accompagna ad un forte rifiuto della dialettica, stigmatizzata dall'autore di *Essere e Tempo*, in termini di particolare virulenza, come «la dittatura dell'assenza di questione» (*Diktatur der Fraglosigkeit*), nella cui rete «è soffocata ogni questione» (*in ihrem Netz erstickt jede Frage*)²⁵. La *Hegel-Renaissance* suscita le più vivaci preoccupazioni del filosofo, che indirizza le sue frecce avvelenate contro la «metafisica di Hegel» e soprattutto contro la «dialettica marxista»: a sentir lui «il metodo della mediazione dialettica [...] scivola furtivamente a lato dei fenomeni», incapace di comprendere l'«essenza della tecnica moderna», quindi della «società industriale»²⁶, bestia nera di un pensatore che so-

25 M. Heidegger, *Zeichen* [1969], in *Denkerfahrten 1910-1976*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 151-152.

26 *Ibidem*.

gna di abolire il regno della modernità. A partire da questi filosofemi, la «democrazia», e anche il «liberalismo», escrescenze del regno della soggettività, non potevano che essere aborrite: Heidegger non aveva abbandonato la sua vecchia battaglia degli anni Trenta-Quaranta contro l'«americanismo» e il «bolscevismo».

La forte ostilità verso la «società industriale» (un brano dei *Beiträge* mette «industrialismo», «capitalismo» e «marxismo» sotto lo stesso segno), il rifiuto della «dialettica soggetto-oggetto» (l'idealismo classico tedesco è messo alla gogna come promotore di una tale dialettica²⁷), l'ossessione del marxismo, giustificano la collocazione di Heidegger nella tradizione della critica romantica della modernità, e richiamano alla mente inevitabilmente i severi giudizi di pensatori come Croce o Lukács sulla grande responsabilità storica della corrente romantica e della sua critica conservatrice della modernità nell'emergere, nel XX secolo, di correnti come il fascismo o il nazional-socialismo. Non è inutile stabilire un parallelo tra la reazione contro la Rivoluzione francese e contro il pensiero illuministico, o la frenesia nazionalista pangermanista, dei grandi romantici come Görres, von Arnim, Adam Müller, e il rifiuto della concezione del progresso, chiaramente soprattutto di quelle dell'*Aufklärung* e del marxismo, in filosofi come Klages, Heidegger, Gehlen o Baeumler, i quali si sono appoggiati, tutti, sulla tradizione romantica per dar validità al loro sostegno al nazionalsocialismo. Se si lasciano le alte speculazioni sul *Dasein* e sulla differenza ontologica per scrutare la fisionomia dei personaggi che, nella concretezza storica, hanno goduto del favore di Heidegger, non si può evitare di trarre certe conclusioni dall'elogio attribuito a figure come Albert Leo Schlageter o Horst Wessel, entrambi membri del partito nazista, canonizzati dal loro movimento, o dal giudizio positivo sulla «profonda serietà» di una figura come Christoph Steding, un suo ex studente, autore di un libro sul Reich, apparso nel 1938, che si atteggiava a «metafisica del nazionalsocialismo» (secondo la formula di Günther Anders)²⁸. La lettura del discorso pronunciato il 26 maggio 1933 dal rettore Heidegger per celebrare la figura eroica del vecchio membro dei *Freikorps*, caduto sotto i colpi degli occupanti francesi della Ruhr, Albert Leo Schlageter, permette forse di scorgere una risposta alla questione del come sia da intendersi l'elogio heideggeriano della Terra, vecchio motivo romantico riattualizzato potentemente dal pensatore del «radicamento» (della *Bodenständigkeit*). «Studente di Friburgo – così s'indirizzava il rettore alla folla – lascia che nella tua volontà si diffonda la forza che scaturisce dalle montagne natali di questo eroe! [...] di roccia primaria e di granito sono le montagne tra cui è cresciuto questo giovane figlio di contadini. Da lungo tempo esse concorrono alla durezza della volontà»²⁹.

Si possono così cercare nella tradizione romantica le origini di quell'attaccamento ad un certo *particolarismo nazionale* che spingeva Heidegger a stabilire nel periodo successivo al 1933 delle nette divisioni tra gli «spazi» dei differenti popoli e culture; e se ciò ricorda inevitabilmente le tesi di Spengler o la *paideuma* di Frobenius, rinvia anche alla dottrina che Carl Schmitt svilupperà qualche anno più tardi col nome di *Grossraum gegen Universalismus* (Grande spazio contro l'universalismo). La frase seguente, tratta dal verbale del seminario dato da Hei-

27 Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe* cit., Band 65, hrsg. von F.W. von Hermann, 1989, paragrafo n. 104 «Der deutsche Idealismus», p. 203.

28 L'ammirazione per Horst Wessel è espressa nella lettera di Heidegger a Maria Scheler, la vedova di Max Scheler, del 7 marzo 1933, lettera scoperta dallo statunitense Iain D. Thomson e riprodotta nel suo libro *Heidegger on Ontotheology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 144. La valutazione su Christoph Steding si trova nella lettera di Heidegger alla propria moglie del 29 gennaio 1939, in «*Mein liebes Seelchen!*», *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970*, hrsg. von G. Heidegger, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 203.

29 M. Heidegger, *Schlageterfeier der Freiburger Universität*, in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger Nachlese zu Heidegger (Dokumente zu seinem Leben und Denken)* cit., p. 48.

degger durante l'inverno 1933-1934 col titolo *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, rivela la sua ricettività per la tesi dell'eterogeneità degli spazi di vita e di cultura (la distinzione popolo slavo/spazio germanico acquisterà in seguito delle risonanze sinistre), ma soprattutto è latrice di una riflessione sulla storia ebraica, che non può che aggravare i sospetti sui suoi pregiudizi antisemitici: «A un popolo slavo la natura del nostro spazio tedesco si manifesterebbe diversamente che a noi, al nomade semita essa certo non si manifesterebbe mai»³⁰.

Se teniamo presenti le recriminazioni di Heidegger contro l'idea di una «ragione logica universale» (*allgemeine logische Weltvernunft*)³¹ e la sua poca simpatia per «la corrente dello spirito dell'Illuminismo e della massoneria quali si manifestano oggi»³², si comprende come la filiazione stabilita da Lukács e anche da Croce tra la tradizione romantica e un certo *anti-universalismo* dell'irrazionalismo tedesco moderno si riveli del tutto fondata³³. Anche su questo punto l'opposizione tra i pensieri di Lukács e di Heidegger si manifesta fulgidamente. Il fatto che il pensiero dell'ultimo Lukács culmini in un elogio della *Gattungsmässigkeit* (della specificità del genere umano) esprime con forza questo contrasto.

[Traduzione dal francese di Marco Vanzulli]

30 Questa frase è citata da Frédéric Postel in uno dei suoi interventi riprodotti nel dossier «Heidegger, politique et philosophie», in «Cahiers Philosophiques» 111 (2007), p. 87.

31 Cfr. il resoconto inviato all'università di Monaco di Baviera sul filosofo neokantiano Richard Höningwald, datato 25 giugno 1933, in *Gesamtausgabe* cit., Band 16 «Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)», hrsg. von H. Heidegger, 2000, p. 132.

32 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Sommersemester 1942, in *Gesamtausgabe* cit., Band 53, «Holderlins Hymne 'Der Ister'», hrsg. von W. Biemel, 1984, pp. 108-109.

33 Sulle origini romantiche di certi motivi del pensiero heideggeriano, cfr. P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, Paris, Galilée, 2002, p. 164 sgg.

GLI AGGANCI ETICI DELL' *ONTOLOGIA* DI LUKÁCS

Ogni buon conoscitore dell' *Ontologia* di Lukács¹ sa della genesi assai difficoltosa e incerta dell'opera²; sa che, a dispetto della sua imponenza, essa è una creazione non originaria ma derivata, e derivata precisamente da un antecedente progetto di etica, cui da tempo l'autore stava pensando e lavorando (ci sono persino studiosi convinti, a torto, che la sua stesura renda definitivamente superflua la stesura dell'etica). Dopo l'avvio del lavoro all' *Ontologia*, l'etica come tema specifico viene messa provvisoriamente da parte, né purtroppo l'autore ha più modo e tempo in seguito di tornarvi sopra, sebbene ne mantenga sino alla fine la speranza; tanto è vero che – senza nemmeno bisogno di ricorrere alle testimonianze private dell'epistolario (scambio di lettere con Ernst Bloch, con Adam Schaff, con il curatore della edizione dei suoi *Werke*, Frank Benseler, e con altri colleghi stranieri ancora) – chi scorra le pagine conclusive del testo postremo dell'autore, i *Prolegomena* all' *Ontologia*, si imbatte ripetutamente in note a piè di pagina, dove egli conferma il suo intento di elaborare, a prosecuzione del lavoro ontologico già svolto, «una teoria storico-sociale delle attività umane», cioè a dire appunto un'etica marxista.

Come che sia, ontologia ed etica stanno in Lukács fin da principio interrelate; lo slogan di continuo ricorrente nelle sue pagine, soprattutto negli appunti dei *Versuche zu einer Ethik*³, «Keine Ethik ohne Ontologie», sta lì a provarlo meglio di ogni altro argomento. Ma la storia dei rapporti tra le due opere non finisce con questa premessa. Il passo ulteriore verso l'etica, le tracce profonde lasciate in essa dal suo nesso generativo con l' *Ontologia* o, per esprimermi altrimenti, gli stretti agganci ontologici dell'etica non cancellano la valenza della reciproca, cioè a dire gli agganci etici già ben manifesti nell' *Ontologia* stessa. Credo quindi possa riuscire di qualche utilità un loro riesame in breve, volto al chiarimento di quanti, quali e di qual portata siano questi agganci, soprattutto di come essi operino spianando i lineamenti della via marxista di Lukács all'etica. Senza naturalmente la pretesa di schizzarne il repertorio completo, tanto meno poi di sondarli in profondo dal punto di vista critico, se ne tenta qui di seguito nulla più che una ricostruzione sommaria.

-
- 1 G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, in *Werke*, Bände 13-14, hrsg. von F. Benseler, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1984-1986, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976-1981). Avverto che tutti i rimandi all'opera, *Prolegomena* inclusi, saranno per comodità inseriti direttamente nel testo tra parentesi quadre, con doppia indicazione di paginatura, tedesca e italiana, oltre che con l'aggiunta, nel caso dei *Prolegomena*, del rinvio alla separata edizione italiana di essi (G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, con prefazione di N. Tertulian, Milano, Guerini & Associati, 1990).
 - 2 Ne ho parlato diffusamente anch'io nel cap. ix della mia monografia *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La Città del Sole, 2009, p. 329 sgg., al quale il presente scritto si riallaccia e a cui rinvio anche per tutto il relativo apparato bibliografico essenziale.
 - 3 Cfr. G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, hrsg. von G.I. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.

1. Sta nella natura propria dell'ontologia, così come la intende e la argomenta Lukács, cioè come «ontologia dell'essere sociale», che al suo più alto livello essa sbocchi nella determinazione del comportamento etico dell'uomo, nella disamina delle condizioni a cui soltanto l'etica può venir riconosciuta come tale e nella esplicitazione di che cosa realmente significhi per l'uomo il suo innalzamento al livello di «persona». Ora la linea di congiunzione principale dell'ontologia con l'etica passa dal riconoscimento che, stante l'unitarietà dell'essere sociale, unitaria deve altresì risultare la sua concezione, e che perciò tutto il campo di questioni tradizionalmente demandato all'etica e fondato sulla «libertà morale» non può venir disgiunto in alcun modo, come un che di autonomo (secondo la via kantiana), dalla sfera dell'essere in generale. Naturalmente nell'*Ontologia* non si trovano risposte già pronte alle domande e istanze etiche; le sue formulazioni suonano sempre soltanto come provvisorie, come lo sfondo generalissimo di semplici ipotesi o di suggerimenti teorici; muovendosi ancora solo «sul terreno della pura ontologia generale», esse stanno in attesa che una teoria etica sviluppata, cui talora nell'opera si rimanda esplicitamente, le assuma, le rielabori, le integri e le connetta insieme in un tutto dottrinalmente organico e articolato.

Da punto di partenza per il nesso con l'etica fa l'oggettività dell'essere in quanto tale. È l'ontologia a fornire il terreno oggettivo della costruzione, un'oggettività per altro indirettamente già venuta alla ribalta nel campo di trattazione lukacsiana dell'estetica. Se il nesso tra estetica ed etica corre come un ininterrotto filo rosso lungo tutta l'opera di Lukács, nella sua estetica matura, nella grande *Estetica*, esso è in più luoghi tematizzato espressamente. Numerose questioni che lo concernono sono già infatti per loro conto necessariamente ontologiche. A volerne ricordare, di scorcio, solo alcune: l'immanenza come esigenza imprescindibile del formare artistico; il fattore etico implicito in quello che Lukács chiama «il cammino del soggetto verso il rispecchiamento estetico»; il ruolo intermedio, espresso dalla categoria della particolarità (*Besonderheit*), che entrambe le discipline hanno tra universalità e individualità, pur con tutte le discrepanze dovute alla loro diversa collocazione e funzione nell'ambito dell'essere sociale. Dopo che il discorso dell'*Estetica* cade sulla «missione dell'arte come memoria dell'umanità», sollevando «la questione del dover-essere nel rispecchiamento mimetico-evocativo della realtà nei suoi effetti adeguati», ecco che a Lukács viene subito fatto di chiosare: «I problemi che abbiamo trattato da ultimo sono già, intrinsecamente, di natura etica»⁴. Ciò accade poi di nuovo quando la trattazione verte su complessi categoriali come la categoria della particolarità, la problematica artistica del piacevole e della bellezza naturale, l'innalzamento della soggettività creativa al livello dell'universale umano, caso, quest'ultimo, dove più stretti e pronunciati si fanno i rapporti tra le due sfere e si appalesa anche l'esistenza di un terreno a loro comune: fermo naturalmente restando che, in ragione della loro autonomia reciproca, il «dover essere» dell'una non possiede la stessa valenza né lo stesso significato che ha per l'altra.

A riprova di quanto la rilevanza del contrasto tra immanenza e trascendenza in estetica faccia da ponte di trapasso essenziale con l'oggettività dell'*Ontologia* mi limito a richiamare i passi dove, insistendo sulla funzione emancipatrice dell'arte da ogni vincolo religioso-trascendente, Lukács mostra come culmini nella «mondanità [*Welthaftigkeit*] dell'etica» quell'orientamento all'immanenza che già l'estetica esibisce⁵. Essa si porta ideologicamente dietro la convinzione che in tutte le comunità umane gli imperativi morali funzionano solo e finché sono immanenti al mondo, che ogni «dover essere» socialmente conseguente si regge su una regolamentazione

4 G. Lukács, *Ästhetik. Die Eigenart des Ästhetischen*, in *Werke* cit., Bände 11-12, 1963, I, p. 516, tr. it. di A. Marietti Solmi e F. Codino, Torino, Einaudi, 1970, I, p. 475.

5 Ivi, II, pp. 835 sgg., 850 sgg., tr. it., II, pp. 1569 sgg., 1582 sgg.

i cui principi vengono non dal di fuori ma dalla struttura intrinseca, dall'«in-sé oggettivo» delle comunità stesse. Già vitale in forma onnicomprensiva durante l'età classica (Aristotele, Epicuro), recuperato ideologicamente nel corso dell'età moderna (Machiavelli e Hobbes, Spinoza e Goethe), lo spirito di una tale etica dell'immanenza in senso marxista impone scelte precise: la lotta senza quartiere contro ogni ideologia di natura spiritualistica o trascendente, compresa quella mistificata forma di trascendenza che è l'«ateismo religioso», il superamento e rovesciamento materialistico dell'ideologia della trascendenza e in più, come tratto marxista specifico, una concezione dell'immanentismo (del materialismo) non meccanicistica ma dialettica.

Quale che sia però la valenza di queste teorie e formulazioni nell'*Estetica*, poiché il vero campo di battaglia tra immanenza e trascendenza resta tuttavia, con la sua concretezza, proprio l'etica, è ai nessi categoriali stabiliti dall'*Ontologia* che bisogna ricorrere, se si vuole afferrare il giusto senso dialettico di questo immanentismo: segnatamente a tutta la lunga serie di analisi dell'*Ontologia* sfocianti nel riconoscimento che fattore ontologicamente decisivo nel processo attivato dal lavoro è il rapporto tra le categorie di teleologia e causalità. A suo tempo Hegel, svolgendo un'analisi concreta della dialettica del lavoro, «mostrando il posto concreto che la finalità umana consapevole occupa *all'interno* del contesto causale complessivo», come farà poi anche Marx nel *Capitale*, aveva già colto quel rapporto con un acume tale da indurre Lenin a parlare di spunti precisi di precorrimiento del materialismo storico⁶. Lukács vi si riattacca direttamente. Sulla falsariga di Marx, egli rileva

una concreta coesistenza reale e necessaria fra causalità e teleologia. Queste restano certo contrapposte, ma soltanto entro un processo reale unitario, la cui mobilità è fondata sulla interazione di questi opposti e che, per tradurre in realtà tale interazione, fa sì che la causalità, senza per altro toccarne l'essenza, divenga anch'essa posta [II, p. 17; tr. it., II/1, p. 24].

Insomma, se la ricerca dei mezzi adatti per attuare i fini del lavoro implica la conoscenza dei rapporti causali effettivi, la posizione dei fini esige una scelta tra possibili alternative, l'inserimento nei rapporti causali di combinazioni del tutto nuove, la modifica del loro modo di operare.

Ma, dato che ciò può avvenire solo entro l'ontologica insopprimibilità delle leggi della natura, l'unico mutamento delle categorie naturali può consistere nel fatto che esse – in senso ontologico – vengono poste; il loro esser-poste è la mediazione del loro subordinarsi alla determinante posizione teleologica, per cui al contempo dell'intrecciarsi, posto, di causalità e teleologia si ha un oggetto, processo ecc. unitariamente omogeneo [cfr. II, p. 20; tr. it., I/1, p. 27].

Vediamo così fare la sua comparsa, tra i «mutamenti ontologici» fondamentali che il salto dalla sfera dell'essere biologico alla sfera dell'essere sociale provoca nell'uomo, il fenomeno di «una prassi caratterizzata dal dover-essere (*vom Sollen*)», categoria che per Lukács – come già per Hegel – si dà nella sua forma «elementare, iniziale, originaria dell'esistenza umana», connessa direttamente con «l'essenza teleologica del lavoro». Anche in questo caso infatti egli prende le mosse «dalla compresenza ontologica di teleologia e causalità posta, giacché il nuovo che sorge nel soggetto è un risultato necessario di questa costellazione categoriale»:

6 Cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954, p. 389 e sgg., tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960, p. 472 e sgg.

Il momento determinante immediato di ogni azione intenzionata come realizzazione non può non presentarsi come dover-essere, non fosse altro perché ogni passo avanti nella realizzazione viene deciso stabilendo se e come esso favorisca il raggiungimento del fine [II, p. 61 sgg.; tr. it., II/1, p. 71 sgg.].

Ne risulta invertito il decorso naturale ordinario, dove il soggetto ha sempre solo a che fare con una causalità necessaria e non, come qui, con una «causalità posta». Lukács precisa:

La posizione di un fine rovescia [...] questo andamento: il fine è (nella coscienza) prima della sua realizzazione e nel processo che vi conduce ogni passo, ogni movimento viene guidato dalla posizione del fine (dal futuro). Sotto questo profilo il significato della causalità posta consiste nel fatto che gli anelli, le catene causali ecc. vengono scelti, messi in movimento, lasciati al loro movimento ecc., per favorire la realizzazione del fine stabilito all'inizio [II, p. 61 sgg.; tr. it., II/1, p. 71 sgg.].

Da una tale dialettica del dover-essere nel lavoro, come categoria dell'essere sociale, scaturisce altresì la categoria del valore, di nuovo anzitutto in senso economico. Economicamente parlando, ogni lavoro comunque intenzionato ha per suo effetto necessario un qualche genere di valore economico (valore d'uso, valore di scambio), la cui proprietà specifica sta in ciò, che esso «è nello stesso tempo valore (porre alternativo) e legge oggettiva». Lukács vi si riporta, sottolineando energicamente non solo il suo già implicito «connotato ontologico» ma anche le «tendenze del suo dispiegarsi»:

A questa oggettività bisogna perciò tener fermo, anche se – o perché – con questo si è ancora molto lontani da una esposizione completa del fenomeno ontologico stesso. Il fatto che venga designato come valore – praticamente in tutte le lingue – non è per nulla accidentale. Il rapporto reale, oggettivo, indipendente dalla coscienza, che qui noi designiamo con il termine valore, è infatti, senza pregiudizio di questa sua oggettività, – in ultima analisi, ma solo in ultima analisi, – anche il fondamento ontologico di tutti quei rapporti sociali che noi chiamiamo valori; e per questo tramite anche di tutti quei tipi di comportamento socialmente rilevanti che vengono chiamati valutazioni [I, p. 617; tr. it., I, p. 326].

È dunque proprio a partire dal condizionamento del retroterra oggettivo dei valori, da questo loro fermo, insopprimibile radicamento sul terreno ontologico, che possono venir compiuti passi avanti importanti per la teorizzazione del loro «dispiegamento» in valori non economici (o non più solo economici) e con ciò, insieme, per l'intelligenza della dialettica che si instaura tra loro, secondo i principi della teoria marxiana. Appartiene alla natura del metodo dialettico, oltre che ai convincimenti personali di Marx, che nell'ambito dell'essere sociale l'elemento economico (le legalità economiche oggettive) e quello extraeconomico (le posizioni teleologiche, le scelte ideali alternative) si convertano di continuo l'uno nell'altro, stiano cioè in interazione reciproca. Tutto insomma, spiega Lukács nell'*Ontologia*, sempre con riferimento primario agli atti propri del processo del lavoro,

avviene nel quadro di un complesso reale inscindibile: dal punto di vista ontologico non si tratta di due atti autonomi, uno ideale e uno materiale, che in qualche maniera vengono a collegarsi tra loro e ciascuno dei quali, nonostante questo collegamento, mantiene la propria essenza; invece la possibilità di ognuno dei due atti, isolabile solo nel pensiero, è vincolato con necessità ontologica all'essere dell'altro [II, p. 297; tr. it., II/2, p. 335].

Quanto più la società si socializza, tanto più i suoi processi costitutivi, ideali e materiali, mostrano una inscindibile coesistenza; dove, per «la totalità dell'essere sociale», come ribadiscono i *Prolegomena* [I, p. 308; tr. it., p. 331], «la coesistenza – essendo il motore storico – resta il fattore ontologico fondamentale». Lo prova al meglio proprio l'analisi marxista del

duplice significato che ha la categoria del valore. Esso, da un lato, sorge e si dispiega anzitutto in correlazione con la crescita oggettiva delle forze di produzione, come prodotto dello sviluppo sociale; dall'altro, in quanto valore sociale (ideale in genere), esso si innalza oltre il terreno dell'economia, cioè «tende a chiamare in vita mediazioni sociali in cui si hanno tipi di alternative qualitativamente nuovi, che non è possibile dominare in termini solo economici». Ma se l'uno lato si lega all'altro nel senso che il valore economico funge da «motore della trasformazione in fatto sociale di ciò che è puramente naturale, del completarsi della umanizzazione dell'uomo nella sua socialità» [I, p. 678; tr. it., I, pp. 390-391], ciò avviene senza che ne vada, per via di questo legame, dell'essenza e della qualità intrinseca del valore stesso. La «funzione ontologica primaria», fondante, dell'economia, teorizzata dal marxismo,

non implica nessuna gerarchia di valore. Essa fa rilevare soltanto il semplice stato di fatto, conforme all'essere, che una determinata forma dell'essere è l'insopprimibile base ontologica di un'altra, e il rapporto non può essere né inverso né reciproco. Una tale constatazione è in sé del tutto avalutativa [II, p. 78; tr. it., II/1, p. 90].

Riassumendo, al valore socialmente inteso non si giunge che mediante atti consapevoli. D'altronde il riconoscimento del carattere fondativo di ogni decisione alternativa presente nel processo del lavoro si trae già di per sé dietro – quale che sia il campo investito da tale decisione – un concetto generale di valore, ossia «la polarità alternativa fra valido e non-valido» [II, p. 313; tr. it., II/2, p. 353]: polarità che l'*Ontologia* mette bene in guardia fin da subito, nella sua parte storica, dall'interpretare secondo moduli d'ordine volontaristico o soggettivistico [I, p. 616 sgg.; tr. it., I, p. 325 sgg.]. Fondamento ontologico oggettivo, creazione di valori a carattere sociale e valutazioni mantengono una interdipendenza continua, da Lukács riassunta così:

Noi riteniamo: la necessità sociale per cui i valori vengono posti è con eguale necessità ontologica al contempo presupposto e conseguenza del carattere alternativo degli atti sociali degli uomini. Nell'atto dell'alternativa è necessariamente contenuta anche la scelta fra ciò che ha valore e ciò che è contrario al valore [I, p. 677; tr. it., I, p. 390].

Lì il valore, ogni genere di valore, ha la sua fonte: il che conferma una volta di più, se mai occorresse ancora, l'incidenza risolutiva dell'ontologia, il peso che essa riveste nella genesi di tutte le determinazioni categoriali aventi un ruolo in ambito assiologico.

2. Ma la questione non si esaurisce nella genericità di un semplice rimando al terreno dell'assiologia. Anche quanto Lukács dice circa l'altro, più delicato problema in questione, la genesi delle determinazioni di valore a carattere etico, presuppone i nessi categoriali stabiliti dall'*Ontologia*. Ogni qualvolta essa chiama in causa l'individuo, segnatamente nel capitolo della sezione sulla riproduzione concernente «La riproduzione dell'uomo nella società» [II, p. 227 sgg.; tr. it., II/1, p. 256 sgg.], l'insorgenza nel comportamento umano di valori propri alla sfera etica, se non sono quelli che tengono banco, debbono venire almeno evocati; e anche qui, come in tutti gli altri casi del genere, Lukács li evoca per semplici cenni, rinviando il nocciolo della questione a una trattazione ulteriore (alla sua teoria etica in progetto).

Che cosa propriamente significa la formula *Keine Ethik ohne Ontologie*? In che senso l'etica presuppone un fondamento ontologico? Riportiamoci alle considerazioni testé svolte. Abbiamo visto essere una conseguenza dell'accettazione a titolo prioritario della teoria materialistica marxiana dell'oggettività, conseguenza già implicita nell'ontologia, che l'oggettività, la base

materiale, stia a fondamento anche del giro di problemi dell'essere sociale in ogni suo ambito. Lo stesso deve dunque aver luogo anche per le determinazioni di valore riguardanti l'etica. Anche lo specifico tipo di prassi umana che interessa l'etica è l'agire in base a principi derivanti da posizioni teleologiche consapevoli, le quali presuppongono a loro volta, come loro condizione indispensabile, la libertà di scelte tra alternative. Culmina infatti qui, con l'etica, la cerchia dei problemi di quell'ontologia di secondo grado, dove l'oggettività naturale primaria viene innalzata a nuova formazione, a oggettivazione di carattere sociale, al livello cioè che Lukács chiama appunto «seconda natura». Nei *Versuche* egli annota in proposito: «Trapasso effettivo dall'oggettività al comportamento (ontologicamente non separabili l'uno dall'altra), ma senza soppressione dell'oggettività reale»⁷. Nell'etica si va però al di là del semplice «dover essere» concernente l'individuo. Fin dall'epoca del suo protomarxismo (*Storia e coscienza di classe*, saggio su *Moses Hess*) Lukács batte sul punto che «la prassi dell'azione individuale» ristretta al «dover essere» nel senso di Kant «non può essere che una prassi apparente», incapace «di scuotere le fondamenta della realtà»; e, contrapponendo a Kant, con tutte le riserve del caso, «il realismo di Hegel», ammonisce che non il «dover essere», vuota costruzione aprioristica spalancata su un futuro utopico, ma la «dialettica veramente storica» funge da chiave di volta del problema:

Infatti, è proprio nel presente che si può svelare nella sua piena concretezza ciò che è processuale in ogni oggettività, dato che il presente mostra nel modo più evidente l'unità tra il risultato e il punto di partenza del processo⁸.

Va da sé che ben altra maturazione il problema ottiene in seguito, grazie all'apparato categoriale dell'*Ontologia*. Anzitutto essa chiarisce meglio, mediante categorie appropriate, che cosa significa, che cosa comporta e come si determina l'accennato processo di trascendimento dalla morale verso l'etica, dove «la coscienza soggettivo-astratta della moralità» si innalza a «coscienza etico-sociale dell'uomo intero». La moralità non viene da sé a capo del conflitto tra doveri; solo nell'etica si offre lo spazio adatto e lo strumento perché i conflitti si risolvano. L'etica sta infatti, oltre la morale, come categoria che la integra e la supera, sul terreno della concretezza pratica, della realtà umanamente concreta. Del modo in cui l'azione etica scavalca la morale, media tra individuo e società, socializza impulsi e inclinazioni personali⁹, Lukács dà una esemplificazione motivata e ravvicinata in campo artistico, trattando della *Minna von Barnhelm* di Lessing¹⁰, dramma che si fonda appunto sull'«incessante convertirsi della morale astratta in un'etica umanamente concreta, individualizzata, risultante di volta in volta dalla situazione concreta». Evidente anche qui, per il chiarimento di questa dialettica tra morale ed etica, l'influsso del realismo antikantiano della lezione di Hegel. Con Hegel, Lukács sostiene il carattere storicamente progressivo della trasgressione degli imperativi: non solo cioè che, contro il diniego di Kant, «gli imperativi e i divieti morali generali entrano tra loro in contra-

7 G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik* cit., p. 80.

8 G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik* [1926], in *Frühschriften II*, in *Werke* cit., Band 2, 1968, pp. 652-653, tr. it. di P. Manganaro e N. Merker, in G. Lukács, *Scritti politici giovanili*, Bari, Laterza, 1972, pp. 260-261.

9 Cfr. N. Tertulian, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 73-74 (poi Lukács's «Ontology», in T. Rockmore (ed.), *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1988, p. 264); Id., *Le grand projet de l'«Éthique»*, «Actuel Marx» 10 (1991), pp. 91-92.

10 Cfr. G. Lukács, *Minna von Barnhelm* [1963], nel suo volume *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, in *Werke* cit., Band 7, 1964, pp. 21-38; tr. it. di F. Codino, «Belfagor» 19 (1964), pp. 501-516, che qui cito da G. Lukács, *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, Torino, Einaudi, 1978, pp. 161-179.

sto», generando conflitti, ma che proprio dai conflitti deriva il trapasso dialettico della morale in etica:

Essi formano una questione centrale e ineliminabile di ogni esistenza umana sociale [...]. Il conflitto diventa acuto solo quando gli uomini sono messi nell'alternativa fra sistemi morali in lotta fra loro, sono costretti e disposti a compiere una scelta e a trarne tutte le conseguenze. Così – nel conflitto – la sfera morale supera se stessa¹¹.

In secondo luogo, la sua ontologia a matrice marxista scarta e ricusa per principio ogni agnosticismo etico fondato su assunti del tipo di quello fatto valere da Max Weber, la «impossibilità di sostenere 'scientificamente' prese di posizioni pratiche» (Weber, ma anche Rickert, Croce, i pragmatisti ecc.). Altrettanto dicasi riguardo al dilemma weberiano tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità («Scheinantinomie von Gesinnungs- und Folgeethik», la definiscono i *Versuche*¹²), risultando nel marxismo sempre indispensabile la permanenza di entrambi i poli: in quanto, da un lato, la posizione dell'intento teleologico di ogni azione vale in etica come presupposto necessario ma non risolutivo, se non viene accompagnato dal processo di causazione degli effetti corrispondenti; mentre, dall'altro, non si danno mai effetti a rilievo etico, che non conseguano a posizioni teleologiche, a precise e prioritarie scelte d'ordine etico.

In terzo e ultimo luogo, questa genesi immanente dei valori da scelte connesse con l'ininterrotto cambiamento dello *status* del reale ne comporta inevitabilmente anche la storicità. Dove lo sviluppo economico provoca un mutamento della struttura sociale, si verificano altresì mutamenti qualitativi nelle sue sfere extraeconomiche, inclusa la sfera dei valori etici. Ma – come la metodologia marxista insegna – questa determinatezza storica dei valori, questa loro relatività, è anch'essa solo relativa. Avviene per l'etica, secondo il marxismo, lo stesso di quanto già riconosciuto dal Lenin dei *Quaderni filosofici* per la gnoseologia, cioè che nessuna relativizzazione critica della conoscenza può venir radicalizzata sino a tanto da annullare il suo rapporto con l'assolutezza: «nella dialettica (oggettiva) anche la differenza tra relativo e assoluto è relativa. Per la dialettica oggettiva nel relativo c'è l'assoluto»¹³. Analoga la dialettica operante tra i valori etici:

Infatti, nonostante la loro molteplicità, i valori non economici non costituiscono una varietà disordinata di meri fatti singoli semplicemente legati al proprio tempo. Poiché la loro genesi reale, per quanto ineguale e contraddittoria, ha luogo a partire da un essere che si svolge secondo un processo – in ultima analisi – unitario e poiché possono coagularsi in autentiche posizioni di valore soltanto le alternative socialmente tipiche e significative, al polo opposto il pensiero ordinativo è indotto a omogeneizzarli in un sistema costruito solamente sul piano del pensiero, regolato secondo forme logiche [I, p. 680; tr. it., I, p. 393].

A questa «falsa antinomia circa la teoria dei valori: relativismo storicistico da un lato, dogmatismo logico-sistematico dall'altro», Lukács oppone il *tertium datur* ontologico, quello che «prende le mosse dalla continuità reale del processo storico sociale»:

11 Ivi, pp. 24-25, tr. it., pp. 166-167. Come osserva Cesare Cases, attraverso la figura di Tellheim, deuteragonista del dramma, viene «brillantemente discussa la complicata problematica dello stoicismo nell'Illuminismo tedesco e in Lessing», e viene illustrata e tenuta ferma «la relativizzazione della morale stoica mediante l'etica» (C. Cases, *Über Lessings «Freigeist»*, in F. Bensele (hrsg.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1965, p. 387).

12 G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik* cit., p. 117.

13 V.I. Lenin, *Quaderni Filosofici*, tr. it. di I. Ambrogio, in *Opere complete*, Roma, Edizioni Rinascita - Editori Riuniti, vol. XXXVIII, 1969, p. 363.

Naturalmente occorre rinunciare radicalmente alla ‘eterna’ validità dei valori, trascendente il processo. I valori sono tutti, senza eccezione, nati nel corso del processo sociale in uno stadio determinato, e per l’appunto in quanto valori [...]. La continuità della sostanza nell’essere sociale è però la continuità dell’uomo, della sua crescita, dei suoi problemi, delle sue alternative. E nella misura in cui un valore, nella sua realtà, nelle sue realizzazioni concrete, entra in questo processo, diviene componente attiva di questo, nella misura in cui incarna un momento essenziale della sua esistenza sociale, si conserva con ciò e in ciò la sostanzialità del valore stesso, la sua essenza e la sua realtà [I, pp. 681-682; tr. it., I, p. 394].

I valori etici sono dunque valori in quanto la loro oggettività e storicità stanno in funzione dello sviluppo complessivo della società:

Nella sua determinatezza oggettivo-causale questo forma una mossa totalità; giacché però viene costruito dal sommarsi causale di posizioni alternativo-teleologiche, ogni momento che immediatamente o mediamente lo fonda o l’ostacola deve sempre essere fatto di posizioni alternativo-teleologiche. Il valore di queste posizioni è deciso dalla loro vera intenzione, divenuta oggettiva nella prassi, intenzione che può dirigersi all’essenziale o al contingente, a ciò che porta avanti o che frena ecc. [...]. È per questa via che i valori si conservano nel complessivo processo sociale ininterrottamente rinnovandosi, per questa via essi, a loro modo, divengono parti integranti reali dell’essere sociale nel suo processo di riproduzione, elementi del complesso chiamato essere sociale [II, pp. 85-86; tr. it., II/1, pp. 97-98].

Entrambi i momenti, assolutezza e relatività dei valori, hanno nella dialettica etica il loro ruolo. Il momento della necessità della conservazione dei valori acquisiti dipende dal grado di contributo reale che essi danno allo sviluppo della società.

Se però – avverte Lukács – questo momento viene scorrettamente assolutizzato, si cade in una concezione idealistica del processo storico-sociale; per converso, se viene negato del tutto, si cade in quell’assenza di idea (*Begrifflosigkeit*) che è tratto indelebile di ogni praticistica *Realpolitik*, anche quando a parole ci si richiami a Marx [II, p. 113; tr. it., II/1, p. 128].

Non va infatti mai dimenticato che anche

l’importanza crescente [...] delle decisioni soggettive nelle alternative è in primo luogo un fenomeno sociale. Con ciò non viene affatto a relativizzarsi in senso soggettivistico l’oggettività del processo di sviluppo, [...] ma è il medesimo processo oggettivo che, nel corso del suo sviluppo, pone compiti i quali possono essere messi e tenuti in movimento solo per il crescente rilievo delle decisioni soggettive [II, p. 114; tr. it., II/1, p. 129].

Siffatta chiarificazione in chiave marxista della problematica concernente i valori etici permette l’ulteriore passo avanti della connessione della dialettica di assoluto e relativo (già all’opera nella dialettica di Hegel) con l’ideologia di classe (in Hegel inesistente). Il contesto dei valori si fa strada lungo la storia in diretto rapporto con quelli che sono, volta per volta, gli ideali e gli interessi delle classi dominanti. Come riferiti a quel dominio, i valori in questione sono assoluti; essi vengono imposti, assorbiti e sentiti come modelli di comportamento, come elementi che tengono insieme la vita sociale. Gli sviluppi posteriori di quest’ultima, con le sue metamorfosi, ne mettono in crisi l’assolutezza, poi anche la validità; così essi si relativizzano o scompaiono, parallelamente al venire in essere di altri valori, che sono altrettanto relativi (in quanto esprimono nuovi interessi di classe o gli interessi di una classe nuova), ma che altrettanto necessariamente tendono ad assolutizzarsi, sostituendosi ai valori assoluti precedenti, via via

che i nuovi rapporti di classe si impongono. La teoria di questa dialettica storica dei valori etici costituisce la trama di fondo della teoria marxista dell'etica.

3. Più sullo sfondo restano ancora nell'*Ontologia*, e non potrebbe essere altrimenti, i lineamenti di una teoria marxista della personalità dell'uomo. Scontato di nuovo per il marxismo l'assunto che «la personalità, con tutta la sua problematica, è una categoria sociale», si tratta di indagare ontologicamente, entro la sua problematica, quale specifica categoria sociale essa rispecchi e incarni, quali specifici tratti suoi propri presenti. L'ontologia generale (anche a livello sociale) non ha competenza nello specifico; essa non può far altro che indicare il campo d'azione, il terreno generale di operatività del comportamento etico riferito all'individuo. È nel quadro del processo di riproduzione sociale complessivo da essa descritto che l'individuo, ogni volta di nuovo alle prese con il suo processo di riproduzione individuale (parziale rispetto al tutto), non solo trova un ruolo, ha una sua parte propria, ma ne costituisce ontologicamente la «base d'essere». L'immagine ontologica più corretta dell'uomo durante il suo sviluppo è, per Lukács, un *tertium datur* rispetto a due falsi estremi astratti: la sua passività di oggetto di legalità economiche che lo trascendono e che lo schiacciano, e la sua idealizzazione come entità senza radici sociali. Persona può diventare soltanto quella individualità per-sé che viene in essere grado a grado, tramite atti consapevoli e scelte alternative, nel corso del processo oggettivo di sviluppo della società. Lukács vi si sofferma con speciale attenzione nella seconda sezione dei *Prolegomena* [I, p. 40 sgg.; tr. it., p. 40 sgg.], dove si dice riguardo a questo punto del farsi uomo dell'uomo, del suo assurgere a individualità personale:

Lo sviluppo reale dell'individualità [*Individualität*], che è sempre fondata nel sociale e non semplicemente nella natura, dalla mera singolarità [*Einzelheit*] naturale è un processo assai complicato, il cui fondamento d'essere sono bensì le posizioni teleologiche della prassi con tutto ciò che le accompagna, ma non ha esso stesso carattere teleologico. Il fatto che in stadi relativamente elevati dell'evoluzione gli uomini, più o meno consapevolmente, vogliono essere delle individualità e il fatto che questo loro proposito spesso diventi il contenuto di posizioni teleologiche, non mutano il dato di fondo. Non fosse altro perché occorre un lungo sviluppo dei rapporti sociali, che inizialmente è lentissimo, per far emergere come reale e soprattutto come universale il problema dell'individualità [I, p. 44; tr. it., p. 45].

Ora l'intensificazione dei rapporti sociali, l'ampliarsi quantitativo e qualitativo delle attività svolte dagli uomini rendono sempre più indispensabile per la vita sempre più sociale dell'uomo singolo, nell'interesse stesso della sua personale riproduzione, «un ampliamento del campo di manovra della possibilità nel reagire [...] alla realtà»:

non soltanto il dominio adeguato delle reazioni alla realtà, che appunto vanno moltiplicandosi, ma inoltre la costruzione di un'unità del reagire determinata, che dia ordine anche soggettivo alle sue attività [I, pp. 177-178; tr. it., pp. 188-189].

Questa «unità del reagire determinata» è in germe la persona. Tramite la mediazione del comportamento etico, essa, rapportandosi consapevolmente al mondo altro da lei, si forgia insieme in se stessa, forgia il suo proprio per-sé; e da lì prende avvio il processo della umanizzazione consapevole dell'uomo, in ciò che di più essenziale per l'uomo esso rappresenta. La vera «essenzialità umana» – scrive Lukács – «è qualcosa di diverso, qualcosa di più che la mera singolarità dell'esemplare singolo. E infatti [...] uno dei contenuti centrali della storia è il modo in cui l'uomo da mera singolarità (da esemplare della specie) si è sviluppato a uomo reale, a

personalità, a individualità» [II, p. 228; tr. it., II/1, p. 256]. In nessun caso dunque il «modo ontologico [*Seinswesen*] dell'individualità», per dirlo ancora con i *Prolegomena* [I, p. 298; tr. it., p. 320], può essere un presupposto, un (giusnaturalistico) punto di partenza originario, assunto come *prius* dello sviluppo. La pretesa essenza a priori della persona non esiste. È all'inverso la storia (lo sviluppo sociale) che via via la produce; le sue inclinazioni, disposizioni, capacità, qualità ecc. vengono fuori solo poco per volta nel corso dell'attuarsi dei suoi comportamenti, come loro conseguenza, e ciò tanto più quanto più spinto avanti è il suo processo di socializzazione, da prospettiva e traguardo ultimo facendo le esigenze del genere umano all'altezza dei risultati frattanto prodotti dalla storia.

Numerosi anche su quest'ultimo tema, l'umanità in quanto genere, gli agganci etici riscontrabili nell'*Ontologia*. Si tratta per vero di un tema che il Lukács tardo affronta già quando, nell'*Estetica*, viene a parlare dell'opera d'arte come del «modo di espressione più adeguato e più alto dell'autocoscienza dell'umanità», un prodotto dove sono depositate le esperienze del genere umano o «la riproduzione interiore, sintetica e concentrata» del cammino da esso percorso. Non per nulla già lì si dice circa quella soggettività che in etica «regola precisamente il lato soggettivo della prassi umana»:

È chiaro che ogni azione di carattere etico è intesa a conservare e a perfezionare il genere umano; e poco importa che questo riferimento sia più o meno consapevole nell'individuo agente di volta in volta. Poiché il senso del dovere o la sua violazione, la virtù o il vizio ecc. fanno parte, attraverso le conseguenze da essi prodotte, dei mattoni di quell'edificio che la specie rappresenta per gli uomini¹⁴.

E più oltre, nel ribadire la funzione primaria per l'uomo della sua «individualità personale e privata», «centro motore di tutto nella vita e nel pensiero, nel sentimento e nell'azione», viene da Lukács subito precisato che un tale centro essa lo è solo sotto forma di movimento, di auto-superamento, di trascendimento verso il genere:

Questo movimento [...] rappresenta un superamento nel triplice senso dialettico; cioè non si tratta mai di distruggere l'individualità personale: essa anzi resta sempre la base di vita cui si attingono le forze essenziali per il suo autosuperamento, la riserva ultima che alimenta gli sforzi in vista sia dei fini prossimi che dei fini supremi. Se dunque l'individualità personale non è mai annullata, ciò non vuol dire che sia semplicemente conservata: il suo elevarsi a un livello superiore del possibile umano-sociale provoca in essa trasformazioni di contenuto e di struttura che implicano un esser-altro qualitativo rispetto al suo modo di essere originario e immediato¹⁵.

Sul tema tornano poi ripetutamente l'*Ontologia* e i *Prolegomena*, da un lato ribadendo quanto in profondo a base della personalità umana compiuta stia «la nascita dell'umanità come genere umano non più muto», dall'altro con una più diretta riconduzione del tema alla dottrina di Marx, e non solo a quella marxiana giovanile; poiché – Lukács ne è convinto – anche nel suo periodo maturo «Marx non ha mai cessato di vedere nello sviluppo della genericità il criterio ontologico determinante del processo evolutivo dell'umanità». Questo gli fa scrivere nei *Prolegomena*:

si tratta del necessario processo di integrazione dei gruppi umani, originariamente piccolissimi, in nazioni e in imperi, per poi esibire, sotto forma di mercato mondiale e di suoi effetti sociali e politici,

14 G. Lukács, *Ästhetik* cit., I, pp. 576-577, tr. it., I, p. 535.

15 *Ibid.*, II, p. 776 (tr. it., II, p. 1517).

i primi inizi di una realizzazione dove per la prima volta si presenta di fatto la tendenza a sfociare nell'unità sociale effettiva dell'umanità»;

con conseguenze naturalmente non secondarie, sul terreno etico, anche per l'essenza della personalità umana, crescenti via via che

L'unità effettiva del genere, realizzata nella vita, diviene una tendenza evolutiva reale – in ultima analisi – irresistibile. Il fatto che essa abbia avuto bisogno di molto tempo per diventare visibile, per diventare pensabile e per venir pensata, il fatto che le forme in cui si è presentata siano state perlopiù inasprimenti di contrasti ecc., tutto ciò non incide per nulla sulla fundamentalità di questa tendenza: la quale, essendo per l'appunto una tendenza reale, si esprime in termini causali, vale a dire con ineguaglianze, contraddizioni, producendo antitesi ecc., come tutti gli indirizzi importanti del processo di socializzazione degli esseri umani [I, pp. 264-265; tr. it., pp. 282-283].

Perché ciò avvenga occorre che la coscienza dell'in-sé sorgente nella riproduzione dell'essere sociale «accetti come appartenenti al proprio essere – anche individuale – le incarnazioni del genere umano ogni volta venute in essere, che cioè si riconosca mediante una posizione di valore nel valore così sorto» [II, p. 154; tr. it., II/1, p. 175]. Da momento ineludibile di questo elevamento consapevole della coscienza al suo essere-per-sé fa «la realizzazione del vero valore mediante posizioni di valore corrette» [II, p. 155; tr. it., II/1, pp. 175-176]. Un nesso dialettico stringente lega una volta di più il generale con l'individuale. È il processo sociale generale che pone all'uomo alternative ineludibili; l'attività umana concreta vi risponde, e vi risponde con valutazioni etiche, cioè ogni volta di nuovo «sviluppando o frenando il valore».

Non si perda di vista neanche per un momento il contesto ontologico donde sorgono gli agganci etici riferiti. I principi ordinatori della società che l'*Ontologia* enumera «hanno la funzione di affermare nei confronti delle aspirazioni particolari degli individui la loro socialità, la loro appartenenza al genere umano quale va venendo in essere nel corso dello sviluppo sociale». Chiarezza su questo rapporto si può fare solo con l'etica, in quanto l'esigenza etica che investe il centro della individualità dell'uomo agente lo costringe a decisioni e scelte tra precetti. È appunto la «scelta-decisione dettata dal precetto interno di riconoscere come proprio dovere quanto si conformi alla propria personalità» quella che «annoda i fili tra il genere umano e l'individuo che supera la propria particolarità»:

La possibilità oggettiva che il genere umano acquisti un essere sociale è creata dallo sviluppo sociale nel suo reale svolgersi. Le contraddizioni interne di questo cammino, che si oggettivano come forma antinomica dell'ordinamento sociale, costituiscono a loro volta la base per cui lo sviluppo del singolo a individualità può al contempo diventare il portatore del genere umano a livello della coscienza. L'essere-per-sé del genere umano è dunque il risultato di un processo che ha luogo sia nella oggettiva, economica, riproduzione globale, sia nella riproduzione degli uomini singoli [II, p. 294; tr. it., II/1, p. 328].

Ambedue i fattori contrastanti della lotta che sul piano etico si svolge nell'uomo tra singolarità e genericità, in quanto vengono di continuo riprodotti insieme con il processo del loro superamento, entrano a formare l'unità complessa dell'uomo, inevitabilmente segnata dalla «iniziale casualità del rapporto fra essere biologico e sociale»:

Solamente l'incondizionato riconoscimento di questa casualità permette di intendere lo sviluppo dell'uomo dalla sua mera singolarità alla individualità nel quadro del complessivo processo di riproduzione della società come un momento decisivo della genesi del genere umano. Infatti soltanto così si può giungere a comprendere che le alternative e le decisioni di valore sono componenti attive del

processo totale, necessariamente prodotte dallo sviluppo oggettivo, per cui ambedue i poli estremi dello sviluppo dell'umanità ci risultano chiari nella loro ontologica connessione reciproca [II, p. 295; tr. it., II/1, p. 329].

Oltre questa fondazione puramente prospettica l'*Ontologia* non ha tuttavia gli strumenti per andare. Nell'ottica ontologica da cui Lukács guarda, il compito di vita che ha di fronte a sé l'individuo in quanto individuo singolo, cioè «trasformare la propria singolarità in una personalità autentica, il proprio dato particolare in un rappresentante, in un organo della genericità non più muta», questo compito deve necessariamente restare solo una prospettiva. Evidente la presa di distanza di Lukács da ogni enfasi utopistica alla Bloch (storicamente i conti con Bloch egli li aveva già regolati molto prima di accingersi all'impianto delle sue grandi opere ultime). L'azione individuale sta sempre in dipendenza dalla congiuntura che la rende possibile. Ma né le singole tappe del processo storico, né – tanto meno – il processo storico complessivo possiedono un carattere teleologico. La prospettiva del complesso sta sempre al di là delle tendenze dei singoli:

solo nella misura in cui lo sviluppo economico oggettivo abbia prodotto ontologicamente la possibilità di un genere umano essente-per-sé queste tendenze di sviluppo che toccano la persona possono tradursi in realtà su scala sociale [...]. La prospettiva quindi non è un affetto soggettivo del tipo della speranza, ma il rispecchiamento e la prosecuzione integrativa, nella coscienza, dello sviluppo economico oggettivo stesso [II, p. 296; tr. it., II/1, p. 330].

E non c'è pagina dell'*Ontologia* in cui gli agganci con l'etica, per profondi e intensi che essi siano, varchino i limiti prospettici qui così chiaramente fissati.

ESTER VAISMAN

GYÖRGY LUKÁCS E IL RECUPERO DEL FONDAMENTO ONTOLOGICO DEL MARXISMO

Introduzione

Secondo Nicolas Tertulian, Lukács è diventato la personalità più rilevante della cultura marxista contemporanea¹. A questo riguardo, nell'introduzione al suo saggio *Che cos'è il marxismo ortodosso* (1919), pubblicato nell'opera *Storia e coscienza di classe* (1923), sempre secondo Tertulian, Lukács formulò una tesi che ne rivelò l'orientamento teorico di base fin dal tempo di transizione al marxismo. In questo saggio, fece riferimento alle discussioni che animavano i circoli intellettuali dell'epoca rispetto alla definizione autentica di «marxismo ortodosso». Nella sua tesi Lukács sosteneva che un marxista serio potrebbe accettare, in principio e sotto forma d'ipotesi, l'inesattezza di tutte le affermazioni particolari di Marx e riconoscere la necessità di sostituirle con nuovi risultati della ricerca, senza smettere, per questo, di essere un marxista ortodosso. Affermazione paradossale che rappresentava un'attitudine polemica di fronte ad una concezione «dogmatica» di marxismo. Il marxismo autentico non poteva essere identificato con un'adesione e una fedeltà automatiche ai risultati della ricerca di Marx, con una «fede» nell'una o nell'altra tesi, con l'esegesi di una creazione «sacra». Trattandosi di marxismo, l'ortodossia aveva esclusivamente a che fare con il problema del *metodo*. Distinzione che potrebbe sembrare molto sottile o, semplicemente, infondata. Ma lo scopo dell'affermazione era quello di sottolineare la dimensione *filosofica* del marxismo. In fin dei conti, Lukács mostrava di rifiutare la tesi dell'infalibilità di ogni certezza di tipo dogmatico o scolastico. Così, in principio, ogni risultato particolare della ricerca è suscettibile di essere completato, modificato o arricchito. L'ortodossia, in materia di marxismo, significava affermare che Marx aveva trovato un metodo di ricerca appropriato, un metodo che poteva venir sviluppato, perfezionato o approfondito. Lukács si proponeva, così, di sottolineare la natura filosofica di questo metodo e il suo fondamentale adogmatismo.

Sempre secondo Tertulian, d'altra parte, il semplice «possedere» uno strumento superiore non è di per sé garanzia di superiorità culturale, e, in questo senso, in una circostanza Lukács è giunto ad affermare che Montaigne sarebbe più interessante di un marxista mediocre. Ma resta una domanda: come mai Lukács insiste nel trattare un tema così insolito nella sua opera della maturità, ovvero la possibile esistenza di un'ontologia in Marx? Una questione che, fatalmente, venne accolta con grande turbamento addirittura dai suoi discepoli più dilette? Una questione che suscitò e continua a suscitare un rifiuto immediato da tutte le parti, la disapprovazione *in limini* da parte di coloro che si dicono interessati a questo tipo di argomenti di questo tipo, che la intenderebbero come inammissibile. Perché insistere su questo problema «esotico»?

Per trovare la risposta a questo problema si deve per forza riconoscere, anzitutto, che il XX secolo ha assunto o ha affrontato il pensiero di Marx a partire dal modello gnoseologico, senza interrogarsi se ciò fosse compatibile con un tale approccio, e, in base ai presupposti della

1 N. Tertulian, *L'évolution de la pensée de Georg Lukács*, «L'Homme et la Société» 20 (1971), p. 15 sgg.

scientificità corrente, suppose che tale compatibilità esistesse. D'altra parte, questo primo presupposto rimanda ad un altro, e cioè all'acriticità contemporanea in generale, per mezzo di cui la scientificità poggia e deve poggiare su qualche tipo di fondamento gnoseologico (teoria della conoscenza, logica o epistemologia). Cosciente del peso e delle conseguenze del predominio del gnoseologismo in filosofia, Lukács si pronunciò criticamente a questo proposito varie volte, ma una, in particolare, è incontrovertibile per la denuncia che porta. Questo passo si trova subito nella prima pagina (non a caso) dei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*:

Non sarà una sorpresa per nessuno – meno che mai per l'autore di queste righe – se il tentativo di basare sull'essere il pensiero filosofico intorno al mondo va incontro a molteplici resistenze. Gli ultimi secoli di pensiero filosofico sono stati dominati dalla gnoseologia, dalla lógica e dalla metodologia e il loro dominio è ben lontano dall'essere sorpassato².

Un altro esempio di questo tipo di preoccupazione di Lukács si trova nella stessa *Ontologia* e, più precisamente, nel capitolo sull'«Ontologia del momento ideale», nel contesto della discussione sul fenomeno dell'ideologia. In essa, il filosofo ungherese scrive dei severi commenti contro la tendenza dominante a trattare il fenomeno citato a partire da ciò che definisce come «criterio gnoseologico». Ossia, secondo Lukács, il fatto che il criterio gnoseologico sia diventato il criterio fondamentale e, praticamente, esclusivo, nel determinare ciò che è e ciò che non è ideologia, deriva dal predominio della problematica della conoscenza nel campo filosofico, predominio che ha finito per indebolire l'interesse per la questione ontologica. Così, la posizione gnoseologica si riferisce al sapere e, come tale, emerge in quanto attributo del campo della soggettività. La posizione ontologica, invece, si riferisce direttamente al campo dell'essere e, pertanto, alla stessa oggettività. In questa citazione è fondamentale, per la forza chiarificatrice dell'enunciato, fare riferimento alle ultime formulazioni di J. Chasin a riguardo, quando, al posto di utilizzare l'espressione formulata da Lukács, utilizza la nozione di *posizione ontologica* e, in questo modo, si giustifica:

con essa [la posizione ontologica] si vuole mettere in guardia contro l'unilateralità decorrente dalla postura gnoseologica (sempre una forma meramente speculativa nei confronti della morfologia, del funzionamento, ossia, dell'organizzazione e attività della soggettività), istigando e, se rigorosamente praticata, orientando con fermezza a pensare le cose nei loro nessi, verso una totalità più piena di determinazioni. L'espressione, poi, cerca di segnalare e di indurre alla pratica intellettuale di carattere ontologico, concepita nella sua forma più consistente e conseguente³.

È oltretutto giocoforza riconoscere che è qualcosa di molto diverso discutere la questione ontologica al giorno d'oggi rispetto a due secoli fa, a dir poco. Ora, il clima teorico in cui era inserita la questione fino al XVIII secolo, era completamente differente da quello in cui viviamo oggi, e dal quale siamo direttamente o indirettamente condizionati. Questa indicazione non è un dato ovvio, ma ha lo scopo di problematizzare una grave tendenza che Lukács certamente non ignorava:

Le difficoltà di affrontare dovutamente la questione ontologica oggi sono enormi ed erano già note a Lukács, nonostante il filosofo ungherese, morto nel 1971, non avesse assistito al pie-

2 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Milano, Guerini e Associati, 1990, p. 3.

3 E. Vaisman, *Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa*, «Ensaio Ad Hominem», 1, tomo IV, Santo André/Ijuí, Estudos e Edições Ad Hominem, Editora Unijuí, 2001, p. V.

no trionfo delle concezioni che consacrarono l'uomo derelitto, denominazione, questa, usata da lui quando, ad esempio, si riferiva a Heidegger⁴.

Interessarsi ed applicarsi oggi allo studio del pensiero di Lukács è innegabilmente e temporaneamente un sacrificio intellettuale di grande portata, così come la stessa dedizione allo studio del pensiero di Marx, e ciò valorizza molto le iniziative, purtroppo scarse, indirizzate al suo studio. Ciò non implica un'accoglienza compiacente di testi e di tentativi, e neppure l'occultamento delle discordanze. Al contrario, induce alla polemica ed anche alla combattività critica. La condotta opposta, la transigenza in tutti gli ambiti, anche nella forma dell'opportunità accademico, è qualcosa che banalizza la teoria e degrada la pratica, com'è stato messo in evidenza radicalmente e malinconicamente dal nostro secolo.

Con la brevità che è qui opportuna, potremmo forse affermare che la questione ontologica è il problema più antico della riflessione filosofica che la storia del pensiero registri. E, forse, non sarebbe esagerato affermare che ciò che intendiamo per filosofia, cioè, una forma specifica di pensare che ebbe origine tra i greci, cominciò con la pratica dell'ontologia, senza che questo termine esistesse e senza che i primi praticanti avessero pensato di creare una disciplina specifica con una denominazione determinata. In questo modo, potremmo segnalare che il pensiero greco ebbe inizio con la questione ontologica e con i presocratici, nella misura in cui essi cercarono di determinare l'elemento primordiale dell'universo e la realtà effettiva del mondo, di ciò che effettivamente esiste. La creazione effettiva di questo dominio avverrà circa trecento anni dopo, con le tematizzazioni di Platone e, soprattutto, come disciplina stabilita in Aristotele. Però, com'è risaputo, nessuno dei due filosofi denominò tale impegno riflessivo di ontologia. Ciò avvenne molto tempo dopo, in Germania, nel XVII secolo, ad opera di Christian Wolff. Le affermazioni di Chasin, a questo riguardo, sono illuminanti:

la storia reale dell'ontologia è la parte più antica ed intricata della filosofia, dato che nacque da una questione di carattere o di spirito ontologico: di che cos'è fatto il mondo, chiedevano i presocratici, qual è l'elemento primordiale dell'universo? Nata come ontologia, senza che si chiamasse così, senza che avesse un altro nome diverso da filosofia, essa fu, per circa due millenni e mezzo, anzitutto ontologia (metafisica) o, esplicitamente, da Platone e Aristotele fino a Leibniz - Christian Wolff, l'ontologia fu l'atmosfera e l'impalcatura della riflessione⁵.

Sulla base del pensiero di Marx, Lukács comprende il significato di ontologia, in quanto riconoscimento degli enti, ed è ciò che si può concludere da alcune sue affermazioni che si trovano alla fine della sua ultima intervista. Data l'importanza della posizione che formula, vale la pena citarla integralmente:

Marx prima di tutto ha elaborato, e questa io ritengo sia la parte più importante della teoria marxiana, la tesi secondo cui la categoria fondamentale dell'essere sociale, ma ciò vale per ogni essere, è che esso è storico. Nei manoscritti parigini Marx dice che c'è una sola scienza, cioè la storia, e anzi addirittura aggiunge: «Un ente non oggettivo è un non-ente». Vale a dire, non può esistere una cosa che non abbia qualità categoriali. Esistere significa, quindi, che qualcosa esiste in un'oggettività di forma determinata. Cioè, l'oggettività di forma determinata costituisce quella categoria a cui l'ente in questione appartiene⁶.

4 Ivi, p. III.

5 *Ibidem*.

6 G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 191.

E, prima che l'intervistatore possa intervenire impugnando forse affermazioni di questo tipo o affermando che si tratta di posizioni già difese lungo la storia della filosofia, Lukács enfatizza:

Qui l'ontologia si distingue nettamente dalla vecchia filosofia. La vecchia filosofia, infatti disegnava un sistema di categorie all'interno del quale comparivano anche le categorie storiche. Nel sistema categoriale del marxismo ogni cosa è primariamente un qualcosa fornito di una qualità, una cosalità e un essere categoriale. «Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen» [...]. Sotto questo profilo il marxismo si distingue in termini estremamente netti dalle concezioni del mondo precedenti: nel marxismo l'essere categoriale della cosa costituisce tutto l'essere della cosa, mentre nelle vecchie filosofie l'essere categoriale era la categoria fondamentale all'interno della quale si sviluppavano le categorie della realtà⁷.

Dal fatto di aver stabilito le differenze centrali della posizione ontologica identificabile nell'opera di Marx rispetto alla vecchia filosofia, non segue che il filosofo ungherese abbia stabilito una qualche relazione di somiglianza con quelle filosofie, sorte nella contemporaneità, che si affermano come portatrici di una nuova ontologia. Tutt'al contrario! Infatti, come segnala bene Tertulian,

il confronto fra l'approccio ontologico di tre pensatori così diversi tra loro, Nicolai Hartmann, il primo Heidegger e Lukács, non deve celare l'opposizione fondamentale che esiste fra il pensiero ontologico di Hartmann e Lukács, da un lato, e l'«ontologia fondamentale» proposta da Heidegger dall'altro⁸.

Le ragioni di questa diversificazione sono molteplici, e Lukács non ha mai smesso di esprimersi, spesso in modo molto critico, sul pensiero di Heidegger (nelle sue diverse opere filosofiche, ma anche nello studio polemico dedicato, nel 1948, alla *Lettera sull'Umanesimo* e pubblicato con il titolo di *Heidegger redividus*)⁹.

1. Cronologia intellettuale di G. Lukács

1.1 Da «L'anima e le forme» a «Storia e coscienza di classe»

Non è qui il caso di riprendere dettagliatamente la traiettoria intellettuale, così estesa e sinuosa, del filosofo ungherese. In un articolo da me pubblicato¹⁰, ho richiamato fin da subito l'attenzione del lettore sul fatto che «Lukács può essere considerato come uno dei pensatori più rilevanti della cultura marxista contemporanea. Tale giudizio non è proposto soltanto dagli interpreti che in un modo o nell'altro si sono allineati attorno all'opera del pensatore ungherese, ma anche dei suoi avversari»¹¹. Oltretutto, valendomi della testimonianza di Tertulian, ho indicato che «l'evoluzione intellettuale di György Lukács offre un'immagine singolare della formazione e del divenire di una personalità nelle condizioni agitate di un secolo non meno singolare, per la sua complessità e per il carattere drammatico della sua storia»¹².

7 *Ibidem*.

8 N. Tertulian, *La rinascita dell'ontologia*, tr. it. di G. Persanti, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 8 e 9.

9 *Ibidem*.

10 E. Vaisman, *O «Jovem» Lukács: Trágico, Utópico, Romântico?*, «Kriterion» 112 (2005), pp. 293-310.

11 Ivi, p. 294.

12 N. Tertulian, *L'évolution de la pensée de Georg Lukács* cit., p. 15.

La difficoltà di determinare in poche righe il nocciolo teorico di Lukács, sia prima della sua adesione al marxismo che dopo, è dovuta al fatto che l'autore «è passato per le più diverse ed eterogenee esperienze spirituali»¹³, in tal modo che una delle questioni più polemiche è quella che riguarda le continuità e le discontinuità del suo pensiero. Anche qui non è il caso di dilungarci troppo su un tema così importante, ma non potremmo tralasciare la tesi polemica «di coloro che considerano il 'vero Lukács' quello delle opere della gioventù, e per i quali la fase di maturità della sua opera, cioè, la fase rigorosamente marxista, costituirebbe un'evidente involuzione»¹⁴. Inoltre, è di fondamentale importanza riportare un altro problema, sempre ricordato e vincolato alla traiettoria polemica dell'autore: le sue «autocritiche». Nonostante non sia questa la sede per discutere adeguatamente di ciò, sarebbe interessante focalizzare il tema da un altro punto di vista, forse più fecondo, indagando ciò che segue: «quale altro pensatore contemporaneo è stato capace di rinunciare criticamente e deliberatamente, come ha fatto lui diverse volte, al prestigio di opere consacrate? Rinuncia che è arrivata al punto di divorziare da esse, di manifestare un'assoluta mancanza d'identità autorale per testi che avrebbero fatto, singolarmente, la gloria inconfessata e sempre agognata di una carriera di qualsiasi persona, anche di quelle migliori e più rispettabili. Questo distacco è sinonimo di un'enorme esigenza nei confronti di se stesso, che non si è mai abbassato fino all'arroganza e alla pedanteria, neppure ad autoproclamazioni di merito o a millanterie di autosufficienza, su cui pesi l'immensa solitudine teorica in cui rimase forzato il suo lavoro»¹⁵.

György Lukács nacque nel 1885 a Budapest, nel quartiere Leopoldstadt, come ci racconta l'autore nel suo *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*¹⁶. Il primo libro che pubblicò fu *Storia dello sviluppo del dramma moderno* (1911), per il quale l'autore ricevette, a quell'epoca, un premio letterario. Di pari passo, nella pienezza della gioventù, ciò che Lukács aveva ricercato era «una forma d'interpretazione delle manifestazioni letterarie che non fosse una mera astrazione dei loro contenuti peculiari. Nella contrapposizione teorica in cui si trovava e sotto l'adesione al neokantismo, non era andato oltre l'equazione rappresentata, a quell'epoca, nella *Storia dell'evoluzione del dramma moderno*: quella della pura sintesi intellettuale tra sociologia ed estetica, sotto l'egida ed il supporto di Simmel, invece che partire 'dalle relazioni dirette e reali tra la società e la letteratura', come dirà nella *Prefazione a Arte e società*, in cui afferma, anche, che 'non può sorprendere come da una posizione così artificiosa siano derivate costruzioni astratte', sempre insoddisfacenti, persino quando azzeccano qualche determinazione vera»¹⁷.

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*

15 E. Vaisman, *O «Jovem» Lukács: Trágico, Utópico, Romântico?* cit., p. 294.

16 Si tratta di un'intervista a István Eörsi ed Erzsébet Vézér, a partire da uno schema scritto da Lukács. Eörs, scrive una nota iniziale in cui compare questo chiarimento: «Quando György Lukács venne informato della gravità della sua malattia, si mise a lavorare intensamente per portare a termine, a ritmo accelerato, la revisione dell'*Ontologia dell'essere sociale*. Il rapido peggioramento del suo stato di salute, gli impediva tuttavia di compiere quel lavoro, per lui così importante, ad un livello che fosse all'altezza dei suoi canoni di qualità. Decise, quindi, di buttar giù un abbozzo di autobiografia, in parte per il minore impegno teorico che tale attività comportava, in parte per rispondere a un desiderio della moglie defunta. Ma, una volta pronto l'abbozzo, fu evidente che non aveva più l'energia per elaborarlo in uno scritto esauriente. Perfino il puro atto manuale di scrivere era diventato qualcosa che oltrepassava sempre più le sue forze. Poiché, però, non avrebbe tollerato di rimanere inattivo, seguì il consiglio degli allievi che gli erano vicini, cioè di parlare della sua vita in presenza di un registratore. Cosa che fece, pur con uno sforzo sempre più pesante, rispondendo alle domande di Erzsébet Vézér e mie sulla traccia del suo abbozzo autobiografico» (G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo* cit., p. 23).

17 E. Vaisman, *O «Jovem» Lukács: Trágico, Utópico, Romântico?* cit., pp. 295-296.

Ciononostante, fu soltanto con la pubblicazione dell'opera *L'anima e le forme* (1911) che il filosofo ungherese «richiamò l'attenzione di diversi membri dell'élite europea [...]. L'ultimo saggio del libro, che molti commentatori considerano un testo capitale di questo insieme, fu consacrato all'apologia della tragedia. Agli occhi del giovane Lukács, la tragedia appariva come un'incarnazione portata alle ultime conseguenze della vita essenzializzata, come il modo supremo di articolazione di questa forma in cui egli vedeva la condizione inalienabile della vera arte»¹⁸.

Publicò poi la *Teoria del romanzo* (1914-1915) che, a fianco de *L'anima e le forme*, rappresenta il passaggio lukacsiano da Kant a Hegel, che in quest'ultimo raggiunge il proprio culmine. È il percorso che lo conduce, senza abbandonare il territorio delle cosiddette *scienze dello spirito* (Dilthey, Simmel, Weber), dalla filosofia e dalla nascente sociologia tedesca di Simmel verso una forma di *scienza dello spirito* accoppiata o trapassata dall'hegelismo, responsabile dell'orditura di *L'anima e le forme* e, con un maggior accentuazione, della *Teoria del romanzo*. Queste opere sorsero inoltre sotto l'influsso – qui poco importa stabilire se si trattasse di un influsso diretto o indiretto – dell'«estetismo della *filosofia della vita* (*Lebensphilosophie*), che predominava nel pensiero tedesco all'inizio del secolo scorso»¹⁹.

Lo scoppio della prima guerra mondiale, nel 1914, ed i suoi effetti sugli intellettuali di sinistra (assimilati dalla socialdemocrazia), determinano il progetto di redazione della *Teoria del romanzo*. Essa «è venuta in essere in un clima interiore di permanente disperazione circa le sorti del mondo»²⁰, afferma Lukács, che più di una volta ha utilizzato una formula di Fichte per caratterizzare l'immagine che aveva di quel tempo: «epoca della peccaminosità consumata»²¹. Questa visione infernale di un'Europa senza brecce né orizzonti, tessuta di un pessimismo eticamente modulato, fa del Lukács di *Teoria del romanzo* un utopista primitivo, per utilizzare un'espressione quasi identica che lui stesso usava. Può così affermare: «La *Teoria del romanzo* non ha un carattere conservatore, bensì esplosivo»²². E più concretamente: «metodologicamente, è un libro di storia dello spirito. Ma penso che sia l'unico di storia dello spirito a non essere di destra. Dal punto di vista morale, considero tutta quell'epoca condannabile e, nella mia concezione, l'arte è buona quando si oppone a questo decorso»²³.

Non è possibile, qui, addentrarsi ulteriormente in questa importante fase della vita dell'autore, ma è necessario addurre che «il divenire intellettuale di Lukács presenta un interesse unico, possedendo valore paradigmatico per il destino dell'intellettualità europea del XX secolo»²⁴. *Storia e coscienza di classe*, il suo libro più rinomato, è stato «riconosciuto, uno sforzo intellettuale rilevante, nel senso di porre in evidenza un campo di riflessione teorica, fino ad allora relegato in secondo piano. In questo libro sono riuniti vari studi del periodo che va dal 1919 al 1922. Infatti, nel secondo decennio del XX secolo, l'opera di Lukács si è rivestita di un'importanza decisiva nella misura in cui ha rappresentato il tentativo, indipendentemente dagli imbarazzi e dagli insuccessi, di riconoscere e mettere in risalto la natura e le funzioni complesse della sfera ideologica»²⁵. In altre parole, *Storia e coscienza di classe*, nonostante il

18 N. Tertulian, *L'évolution de la pensée de Georg Lukács* cit., p. 17.

19 Ivi, p. 20.

20 G. Lukács, *La teoria del romanzo*, tr. it. di F. Saba Sardi, Parma, Pratiche, 1994, p. 44.

21 G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo* cit., p. 59.

22 G. Lukács, *La teoria del romanzo* cit., p. 52.

23 G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo* cit., p. 59.

24 N. Tertulian, *L'évolution de la pensée de Georg Lukács* cit., p. 25.

25 E. Vaisman, *A Determinação marxiana da ideologia*, Universidade Federal de Minas Gerais, FaE (tesi di Dottorato), 1996, p. 57.

suo iperhegelismo, riconosciuto dallo stesso autore nella Prefazione del '67, ha rappresentato una reazione importante alle disavventure del marxismo ufficiale che sottovalutava il ruolo della soggettività all'interno dei processi storici. Non possiamo però addentrarci in una discussione delle tesi esposte in questo insieme di saggi. Nella Prefazione del '67, l'autore rivede in modo autocritico il contenuto di *Storia e coscienza di classe*, rivelando, tra l'altro, il «dualismo tematico ed intimamente contraddittorio» delle sue prese di posizione dell'epoca. Sebbene non si voglia abbozzare un'analisi critica del libro, è opportuno mettere in rilievo che esso venne scritto in un momento di transizione intellettuale dell'autore verso il marxismo, come lui stesso riconobbe:

Io almeno trovo nel mio mondo ideale di allora, nella misura in cui sono in grado di ritornare con la memoria a questi anni, tendenze simultanee, da un lato, ad un'assimilazione del marxismo e ad un'attivazione politica e, dall'altro, ad una costante intensificazione di impostazioni problematiche caratterizzate nel senso di un puro idealismo etico²⁶.

Inoltre, la critica di Lukács della sua opera degli anni Venti si colloca su di un terreno decisivo sul piano filosofico. Questa la sua posizione:

Storia e coscienza di classe – senz'altro in discordanza con le intenzioni soggettive dell'autore – rappresenta oggettivamente una tendenza all'interno della storia del marxismo, che, senza dubbio, con grandi differenze nel fondamento filosofico e nelle conseguenze politiche, rappresenta sempre, volontariamente o involontariamente, è diretta contro i fondamenti dell'ontologia del marxismo²⁷.

Insomma, Lukács, nel 1967, all'età di 82 anni, redige la Prefazione in cui analizza criticamente l'insieme dei saggi pubblicati nel 1923 e chiarisce quali circostanze lo abbiano portato a rigettarlo. Per seguire tutti gli elementi presenti nella famosa «autocritica» di Lukács occorrerebbe tenere anche conto della sua relazione diretta con la sua tendenza intellettuale dell'epoca²⁸.

1.2 Dall'«Estetica» all'«Ontologia dell'essere sociale»

Importanti interpreti di Lukács, quali Oldrini²⁹ e Tertulian³⁰, hanno considerato che la fase di maturità del filosofo ungherese ha avuto inizio nel 1930, data a partire dalla quale Lukács ha cominciato a dedicarsi a studi sull'arte attraverso una chiave di lettura analitica fondata sul

26 G. Lukács, Prefazione del '67 a *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di Giovanni Piana, Milano, Sugar, 1967, p. VIII.

27 Ivi, p. XVI.

28 «Per molto tempo un equivoco terribile, carico di vari significati, ha aleggiato su questo libro, che Lukács ha rifiutato, energeticamente, in una serie di testi scritti tra il 1930 e il 1940. La Prefazione del 1967 non è quindi stato il primo. Gli ammiratori zelanti di un'opera considerata capitale per il marxismo del XX secolo hanno continuato a considerarlo con rispetto, attribuendone la disapprovazione, da parte dello stesso autore, alla coercizione cui Lukács era stato sottoposto (l'opera di Lukács e quella di Karl Korsch vennero denunciate da Zinoviev nel V Congresso dell'Internazionale Comunista, nel 1924, tacciate come eretiche e revisioniste. Allo stesso tempo, Kautsky, nella sua rivista «Die Gesellschaft», e i socialdemocratici criticarono Korsch e Lukács da un altro punto di vista)» (N. Tertulian, *L'évolution de la pensée de Georg Lukács* cit., p. 25).

29 Cfr. G. Oldrini, *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 76 (1997), pp. 1-29.

30 N. Tertulian, *Lukács Hoje*, in *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo, 2002, pp. 27-48 [testo pubblicato originalmente in portoghese].

pensiero di Marx. Oldrini, cercando di scoprire il momento in cui ha avuto inizio il processo che ha condotto Lukács alla redazione della sua opera postuma, utilizza le testimonianze del critico sovietico Michail Lifschitz³¹ e degli ungheresi István Hermann (che era stato uno dei primi alunni di Lukács) e László Szikai (direttore dell'Archivio Lukács di Budapest). Queste testimonianze «hanno insistito con particolare energia sulla 'importanza storica' della svolta del '30, mostrando – oltre ogni ombra di dubbio – come proprio lì, a Mosca, si formi il Lukács maturo»³². È noto che, nel primo periodo di esilio a Mosca, avvenuto all'inizio del 1930, mentre lasciava l'esilio a Vienna, Lukács ha lavorato con Riazanov, che a quel tempo curava l'edizione dei manoscritti giovanili di Marx e iniziava la pubblicazione della MEGA, rimasta incompleta con la sua espulsione dal PCUS (nel 1931) e con la scomparsa posteriore durante le epurazioni staliniste. Fu un'esperienza fuori del comune, responsabile probabilmente della sua inflessione rispetto al pensiero marxiano, e della quale si ricordò con grande entusiasmo fino alla fine della vita, come, per esempio, nell'intervista alla «New Left Review» nel 1968: «Quando ero a Mosca, nel 1930, Riazanov mi ha mostrato i manoscritti di Marx elaborati a Parigi nel 1844. Ti puoi immaginare la mia eccitazione: la lettura di questi manoscritti ha cambiato tutta la mia relazione con il marxismo ed ha trasformato la mia prospettiva filosofica»³³. Secondo Oldrini, questa svolta ha avuto un carattere ontologico, nella misura in cui si fondava sulla critica alla filosofia speculativa di Hegel in cui Marx, influenzato in parte dagli scritti di Feuerbach, le riconosceva l'oggettività in quanto proprietà originaria di tutti gli enti³⁴. Oldrini ritiene, in questo senso, che «quanto i presupposti e le linee direttrici della ricerca di Lukács dopo il '30 debbano fin da subito alla teoria materialistica marxiana dell'oggettività», nonostante ciò non significhi necessariamente che si debbano tralasciare, nell'analisi di questo lungo periodo che sfocia nell'*Ontologia dell'essere sociale*, «gli inconvenienti e i limiti che fin qui le derivano dall'assenza, a suo fondamento, di un esplicito progetto ontologico. Questo progetto per ora in Lukács manca del tutto»³⁵. Inoltre, è necessario rammentare che tale «svolta», per così dire, sebbene presenti differenze sostanziali con i suoi testi giovanili, non è «frutto di una brusca e inattesa inversione di rotta, di un *revirement* verificatosi all'improvviso, senza preparazione, nell'ultimo decennio di vita del filosofo. Alle sue spalle sta piuttosto una lunga storia, meritevole di attenzione»³⁶. Queste fasi intermedie del pensiero, che includono, secondo Oldrini, «ad esempio gli scritti berlinesi o quelli moscoviti o quelli del rientro postbellico in Ungheria»³⁷, meriterebbero uno studio più premuroso, legato al contesto più ampio dell'opera lukacsiana. Qui si tratta però d'identificare in modo sommario i moventi teorici

31 Esteta e filosofo con cui Lukács ha convissuto nel primo dei suoi due esili in Unione Sovietica. Nella Prefazione al suo volume antologico *Arte e Società*, pubblicato a Budapest nel 1968, dichiara: «All'Istituto Marx-Engels, ho conosciuto e ho lavorato con Michail Lifschitz, con il quale, nel corso di lunghi e amichevoli colloqui, ho discusso le questioni fondamentali del marxismo. Il risultato teorico più importante di questo chiarimento è stato il riconoscimento dell'esistenza di un'estetica marxista autonoma e unitaria. Quest'affermazione, indiscutibile oggi, sembrava all'inizio degli anni Trenta un paradosso addirittura per molti marxisti» (G. Lukács, *Arte e società. Scritti scelti di estetica*, tr. it. di E. Arnaud et al., Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. I, p. 11). È importante rammentare come in questo campo imperassero ancora le concezioni proprie del quadro di idee formulato dalla Seconda Internazionale.

32 G. Oldrini, *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács* cit., p. 5.

33 G. Lukács, *Democracia Burguesa, Democracia Socialista e outras questões*, in «Nova Escrita/Ensaio», 8 (1981), p. 49. Si tratta dell'intervista rilasciata alla sede distaccata della «New Left Review» a Budapest nel 1968, e pubblicata nel numero 68 della stessa rivista nel 1971.

34 Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo* cit., pp.190-191.

35 G. Oldrini, *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács* cit., p. 20.

36 Ivi, p. 2.

37 Ivi, p. 3.

che mettono in relazione la grande *Estetica* con l'ultimo lavoro di Lukács. In questo momento dell'esposizione, riteniamo opportuno seguire l'analisi di Oldrini e Tertulian, poiché, a nostro modo di vedere, sono gli interpreti che con più acutezza sono riusciti a captare il vincolo tra l'*Estetica* e l'*Ontologia*.

Così posta la questione, anzitutto in termini cronologici, è ancora Oldrini ad indicare alcune piste importanti:

Qualche data anzitutto, sulla scorta delle notizie fornite da Benseler, Tertulian e Mezei, per orientarci e muoverci con disinvoltura entro la selva dei fatti. A una *Ontologia* Lukács non pensa che molto tardi, come introduzione al progetto di un'etica marxista, per il quale egli era venuto raccogliendo gran quantità di materiali preliminari già almeno dalla fine degli anni '40, e che si rafforza (ma viene anche messo temporaneamente tra parentesi) con l'inizio del lavoro alla grande *Estetica*, databile al 1955: lavoro poi proseguito fino al 1960³⁸.

In *Conversando con Lukács* (1967), alla domanda dell'intervistatore sulla presenza, nella sua *Estetica*, di alcuni presupposti ontologici non sempre espliciti, il filosofo ungherese non solo indica alcuni elementi dell'opera in preparazione – l'*Ontologia* –, ma risponde anche affermativamente³⁹. Possiamo identificare nella testimonianza dello stesso Lukács delle indicazioni ragionevoli per ammettere l'esistenza di elementi di carattere ontologico nella sua opera pubblicata originalmente nel 1963. Nello stesso senso, Oldrini, basandosi su una lettera inviata dall'autore a Ernst Fischer e su un'altra a sua sorella, afferma che subito dopo la conclusione dell'*Estetica*, ha inizio il lavoro all'*Etica*. E ancora:

E che presto gli si faccia strada anche la convinzione della necessità imprescindibile, per esso, di un capitolo introduttivo a carattere ontologico, lo testimoniano le conversazioni con gli allievi e, più e meglio, quanto dichiara a Werner Hofmann in una lettera del 21 maggio 1962: che cioè «bisognerebbe procedere ancora avanti in direzione di una concreta ontologia dell'essere sociale»⁴⁰.

L'aver indicato l'esistenza probabile di un filo conduttore, soprattutto tra l'*Estetica* e l'*Ontologia*, non implica la conclusione immediata che Lukács vi abbia aderito, anche se, come afferma Oldrini, «anche là dove c'è già in germe la cosa, il nesso concettuale, manca la parola che lo esprima»⁴¹. In realtà, Lukács nutrivà dei seri dubbi e sospetti rispetto al termine stesso «ontologia», e riluttava ad utilizzarlo: «Come quella che si trae dietro la connotazione conferitale da Heidegger, essa ha infatti dapprima per lui solo una connotazione negativa»⁴². Tuttavia, il contatto con l'opera di Ernst Bloch, *Questioni fondamentali della Filosofia. Per l'ontologia dell'ancora non essere* [*Philosophische Grundfragen, I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*], pubblicata nel 1961, e con la voluminosa opera di Nicolai Hartmann sull'*Ontologia*, cambia la posizione di Lukács nei riguardi di questo termine. Tertulian arriva addirittura ad affermare che «gli scritti ontologici di Nicolai Hartmann hanno avuto il ruolo di catalizzatore nella riflessione

38 Ivi, pp. 3-4.

39 W. Abendroth, H.H. Holz e L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, pp. 12-13.

40 G. Oldrini, *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács* cit., p. 4. Oldrini si riferisce a G.I. Mezei (a cura di), *Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*, Budapest, Georg-Lukács-Archiv/T-Twins Verlag, 1991, p. 21.

41 G. Oldrini, *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács* cit., p. 20.

42 *Ibidem*.

di Lukács; essi gli hanno trasmesso, certamente, l'idea di ricercare nell'ontologia e nelle sue categorie le basi del suo pensiero»⁴³.

In questo modo, l'approccio alla stessa *Estetica* cambia di configurazione: sebbene essa sia stata elaborata, cronologicamente, prima dell'*Ontologia*, ci sono chiari indizi che rendono possibile l'ipotesi che, in termini logici, fossero già presenti i problemi ontologici, anche se l'espressione «ontologia» non viene utilizzata, sia perché Lukács la associava all'esistenzialismo, sia perché lui stesso non si era reso conto della possibilità di un'ontologia su basi materialiste. Il fatto è che, nel frattempo, «la tesi che l'opera d'arte 'è là', che essa esiste come essere di fatto anteriormente all'analisi delle sue condizioni di possibilità, non rappresenta certo una novità del Lukács ultimo»⁴⁴. Infatti, a partire dalla testimonianza dello stesso autore, si nota questo nesso tra l'analisi dell'opera d'arte e questioni di ordine ontologico. Nella prefazione all'edizione francese dell'opera *Il mio cammino fino a Marx*, pubblicata nel 1969, l'autore afferma: «Se per l'*Estetica* il punto di partenza filosofico consiste nel fatto che l'opera d'arte è lì, che essa esiste, la natura sociale e storica di questa esistenza fa sì che tutta la problematica si sposti verso un'ontologia sociale»⁴⁵.

2. Dall'Ontologia dell'essere sociale ai Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale

Ancora una volta è Tertulian ad offrirci un'informazione preziosa riguardo al momento preciso in cui ha inizio l'elaborazione dell'ultima opera di Lukács: maggio 1960, data in cui, secondo i suoi progetti, avrebbe dato inizio agli scritti dell'*Etica*⁴⁶. Tuttavia, «sappiamo ciò che è successo dopo: i lavori preparatori dell'*Etica* si trasformarono in un manoscritto voluminoso, l'*Ontologia dell'essere sociale*, concepita come un'introduzione necessaria all'opera principale»⁴⁷.

Si deve ricordare, qui, che la questione del genere è presente in Marx almeno dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, e che anche in Lukács è presente a modo suo. Questa ipotesi è molto più plausibile della continuità del problema etico posto nella fase premarxista o di transizione a Marx. Tutto sta ad indicare che nell'*Estetica* e nell'*Ontologia* e, in particolare, nei *Prolegomeni*, esiste il presupposto che la «configurazione della conformità con il genere» è «determinata in ogni caso dalle circostanze storico-sociali», che la «coscienza che l'individuo appartiene al genere umano non sopprime le relazioni sociali con la classe»; che «il genere» è, per la sua natura ontologica, un risultato di forze in lotta reciproca messe in movimento socialmente: un processo di lotte di classe nella storia dell'essere sociale; e d'altra parte, reciprocamente, questo processo acquista significato alla luce della teoria del suo sviluppo verso il «genere».

La necessità di un'*Ontologia* nel contesto del marxismo si pone, per Lukács, non solo in considerazione di tutti i problemi che s'incontrano e utilizzando un'acutezza sempre più grande in questo campo – tanto sul piano teorico, quanto sul piano pratico –, ma, soprattutto, in funzione

43 N. Tertulian, *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*, «Archives de Philosophie» 66 (2003), p. 671.

44 G. Oldrini, *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács* cit., p. 23.

45 Citato in *ibidem*.

46 N. Tertulian, *Lukács: la rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 11. Il riferimento è a una lettera del 10 maggio 1960 indirizzata a Ernst Fischer nella quale Lukács annuncia la conclusione dell'*Estética* e l'intenzione di «avere tra le mani al più presto l'*Etica*».

47 N. Tertulian, *O Grande Projeto da Ética*, «Ensaio Ad Hominem» 1 (1999), p. 126.

del profilo essenziale del mondo del capitale contemporaneo. In questo modo, l'*Ontologia* non si pone per Lukács come una mera preferenza personale o una semplice opzione intellettuale, ma come una sfida storico-concreta.

Infine, il recupero dell'ontologia nella prospettiva lukácsiana è l'affermazione che il reale esiste, il reale ha una natura, e questa esistenza e questa natura si possono catturare intellettualmente. E, nella misura in cui è catturabile, può essere modificata dall'azione coscientemente condotta dagli individui. Postulare, in questo modo, l'ontologia, è riscattare la possibilità di comprensione e trasformazione della realtà umana. Insomma, è porre il fatto che il reale non è un'illusione dei sensi o qualcosa da gestire o semplicemente da manipolare. È l'affermazione che la soggettività si può oggettivare nella conquista dei nessi reali e della loro trasformazione.

A proposito dei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, sono necessarie alcune informazioni aggiuntive. Secondo Tertulian, questi manoscritti «possiedono il valore di testamento, per il fatto di essere stati l'ultimo grande testo filosofico di Lukács. Vennero scritti, infatti, poco prima della sua morte»⁴⁸.

Sulle ragioni che condussero il filosofo a scrivere i suoi *Prolegomeni* dopo aver terminato l'*Ontologia*, c'è disaccordo tra gli interpreti. Ciononostante, a questo proposito, la cosa migliore da fare è procedere con i piedi di piombo e sollevare soltanto alcune ipotesi, facendo attenzione a non affermare nulla categoricamente:

Secondo qualche testimonianza (specialmente quella di Istvan Eörsi, suo traduttore in ungherese), Lukács aveva qualche dubbio circa il modo in cui era organizzata la materia dell'*Ontologia*, suddivisa in una parte storica [...] e in una parte teorica, il che avrebbe potuto dar luogo a qualche ripetizione. Concepiti come un discorso strettamente teorico, che aveva il compito di fissare i punti base dell'*Ontologia*, i *Prolegomeni* non conoscono questa dicotomia⁴⁹.

Però, tra gli studiosi dell'opera lukácsiana, circolò la notizia che Lukács si sarebbe deciso a riscrivere l'*Ontologia* per le critiche che aveva ricevuto dai suoi alunni, critiche consegnate in un testo pubblicato «in traduzione italiana alla fine degli anni Settanta nella rivista 'Aut-aut' e successivamente in inglese e in tedesco»⁵⁰ con il titolo *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács*⁵¹. Questo avvenimento potrebbe essere importante per spiegare la decisione di Lukács, così, ancora secondo Tertulian, «considerando che i *Prolegomeni* sono stati scritti dopo che Lukács era venuto a conoscenza delle critiche formulate da questo gruppo di filosofi, suoi amici e discepoli, ci si potrebbe domandare se la decisione di scrivere *post festum* una lunga introduzione all'opera non sia stata presa, appunto, per rispondere alle loro obiezioni. Ora, una lettura dei *Prolegomeni* alla luce delle *Annotazioni* mostra con ogni evidenza che Lukács non ha cambiato di una virgola le sue posizioni di fondo»⁵². Pertanto, l'ipotesi più plausibile è che Lukács sia rimasto con l'impressione di non essere riuscito ad esprimere con chiarezza e profondità le sue intenzioni iniziali, fatto che lo condusse ad elaborare un'*Ontologia* propriamente detta.

Ma quali sarebbero, esattamente, il *locus* ed il ruolo dei *Prolegomeni* all'interno di questa impresa enorme alla quale Lukács dedicò i suoi ultimi anni di vita? Ancora una volta, Tertulian fornisce informazioni concrete: «Concepiti, dunque, come introduzione al testo principale

48 N. Tertulian, Introduzione a G. Lukács, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale* cit., p. IX.

49 Ivi, p. XI.

50 *Ibidem*.

51 F. Féher, A. Heller, G. Márkus, M. Vajda, *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács (1975)*, «Aut aut» (fascicolo speciale) 157-158 (1977), pp. 21-41.

52 N. Tertulian, Introduzione a G. Lukács, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale* cit., p. XI.

dell'*Ontologia*, i *Prolegomeni* tuttavia ne rappresentano di fatto una vasta conclusione»⁵³. Per di più, al contrario di una certa interpretazione corrente nell'ambiente accademico brasiliano, che oltre a non rilevare alcuna novità apportata dall'ultima opera, cerca di fare una distinzione attribuendo alla prima lo status di «grande» *Ontologia* e, alla seconda, di «piccola» *Ontologia*⁵⁴, Tertulian segnala che «i *Prolegomeni* non sono affatto una semplice ripetizione delle idee sviluppate nel grande corpus dell'*Ontologia dell'essere sociale*; essi, invece, sono portatori di accenti nuovi e, talora, di contributi inediti»⁵⁵, nonostante il loro carattere ripetitivo e la presenza, a volte, di lacune in alcuni passaggi specifici.

Dal nostro punto di vista, uno dei principali contributi inediti di questi scritti si riferisce alle relazioni individuo e genere, che non ha ancora ricevuto un trattamento analitico da parte degli interpreti. Comunque, in compenso, Lukács assicura che «il posto centrale della genericità, il superamento della mutezza che essa possiede nella natura non è affatto una singola 'trovata' geniale del giovane Marx. Sebbene la questione assai di rado compaia apertamente, con questa esplicita terminologia, nelle sue opere successive, Marx non ha mai cessato di vedere nello sviluppo della genericità il criterio ontologico determinante del processo evolutivo dell'umanità»⁵⁶.

Secondo il filosofo ungherese, la categoria della *genericità* esplicita il concetto «sovvertitore circa l'essere e il divenire storico-sociale del genere umano»⁵⁷ instaurato da Marx. Lukács identifica il luogo genetico di questa concezione, cioè del superamento del genere muto naturale e l'avvento del genere propriamente umano, precisamente nella *prassi*, che costituisce il modo per mezzo del quale si processa l'«adattamento attivo» e a partire dal quale avviene, in modo contraddittorio e diseguale, la costituzione processuale dell'essere sociale. In altri termini, «la base ontologica del salto [dal genere muto al genere non più muto] è stata la trasformazione dell'adattamento passivo dell'organismo all'ambiente in adattamento attivo, fatto per cui sorge in linea generale la socialità come nuovo modo di genericità»⁵⁸. In questo contesto, l'individualità non è intesa da Lukács come un dato minimo originario, ma come una categoria che si costituisce, anche storicamente, in base ad una «determinazione reciproca» con la genericità, ma non solo. Si tratta di un processo estremamente lento – un processo delle stesse relazioni sociali –, affinché il problema dell'individualità possa apparire come un problema non solo reale, ma anche universale. Inoltre, «lo sviluppo reale dell'individualità [...] è un processo assai complicato, il cui fondamento d'essere sono bensì le posizioni teleologiche [*teleologischen Setzungen*] della prassi con tutto ciò che le accompagna, ma che non ha esso stesso carattere teleologico». Infine, ci troviamo di fronte a un processo che si svolge tanto in senso oggettivo quando soggettivo, cioè, «in conseguenza della prassi, l'uomo, che continua a svilupparsi in

53 Ivi, p. XII, ove Tertulian aggiunge: «L'edizione ungherese dell'*Ontologia*, d'altronde, ha scelto di collocarli alla fine dell'opera, come un terzo volume, mentre l'editore tedesco ha preferito attenersi alla lettera del progetto di Lukács».

54 Si tratta della valutazione data a questo problema da Carlos Nelson Coutinho. La sua posizione, al riguardo, è la seguente: «In questo secondo manoscritto [i *Prolegomeni*], Lukács non sembra essere riuscito a realizzare le proprie intenzioni. Le lacune del metodo di esposizione si accentuano (il testo diviene ripetitivo in modo snervante, senza che la ripresa dello stesso tema presenti nuove determinazioni degli oggetti analizzati, come avveniva chiaramente nell'*Estetica*)» (C.N. Coutinho, *Lukács, a ontologia e a política*, in R. Antunes e W.D.L. Rêgo (orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*, São Paulo, Boitempo, 1996, pp. 20-21).

55 N. Tertulian, Introduzione a G. Lukács, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale* cit., p. XXIV.

56 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 40.

57 *Ibidem*.

58 Ivi, p. 43.

termini di multilateralità sempre più dispiegata si trova di fronte a una società [...] mediante cui l'incarnazione oggettiva della genericità non soltanto cresce sempre più variegata sotto molti profili, ma inoltre pone esigenze sempre più numerose e diversificate ai singoli uomini in essa attivi praticamente»⁵⁹. Vale a dire, a un certo punto della sociabilità c'è una molteplicità quasi infinita di decisioni alternative da prendere verso cui il singolo individuo sociale è costantemente provocato, o davvero obbligato, data la differenziazione e la complessificazione della società nel suo insieme. Infine, è importante mettere in risalto che Lukács, quando percepisce la convergenza o divergenza tra sviluppo sociale e individuale, sembra non concepire la formazione degli individui umani come puri prodotti meccanici del genere perché, in caso contrario, si cancellerebbero i tratti specifici dell'essere sociale e resterebbe appena la relazione naturale muta tra la specie e il suo esemplare.

3. Alcuni aspetti del lavoro come base per una nuova ontologia

Gettando le fondamenta dello studio dell'essere nella sociabilità, Lukács ci rimanda all'analisi del lavoro come alla categoria più rilevante che permetterebbe la riflessione sugli elementi più significativi per il riconoscimento specifico dell'essere, centrato nelle relazioni embricate della vita in società. Attribuendo al lavoro un interesse particolare nell'ontologia dell'essere sociale, Lukács ci fornisce un nuovo orientamento nel campo dell'investigazione teorica per comprendere la problematica dell'essere umano di fronte alla natura e alle diverse forme di sociabilità, avendo come base il processo storico-sociale.

In questo modo, considerando il lavoro come possibilità ontologica e come l'elemento chiave per la comprensione dei fattori costitutivi della sociabilità, il sistema teorico-metodologico lukacsiano si distingue da ogni tradizione filosofica, rivelandosi come una nuova ontologia. All'interno di questo sforzo, Lukács riconosce, nonostante i limiti teorici delle loro analisi, il grande contributo di Aristotele e Hegel nel fornire i presupposti ontologici per comprendere il lavoro nella sua posizione teleologica:

Non sorprende per nulla, quindi, che grandi pensatori grandi e fortemente interessati all'essere sociale, come Aristotele e Hegel, abbiano afferrato con tutta chiarezza il carattere teleologico del lavoro, tanto che le loro analisi strutturali richiedono solo qualche completamento e nessuna correzione di fondo per conservare anche oggi validità⁶⁰.

Nelle considerazioni sul lavoro all'interno dell'*Ontologia dell'essere sociale*, Lukács mette in risalto che, nonostante il contributo hegeliano sia stato grande, a causa della sua matrice idealistica scompare la relazione con il mondo oggettivo. Così, Hegel avrebbe riconosciuto nel lavoro soltanto l'attività dello spirito e, pertanto, la sua formulazione rimarrebbe su un piano astratto.

Lukács ha percepito chiaramente che la comprensione del lavoro come attività umana concreta del mondo degli uomini è stata realizzata da Marx grazie al modo con cui riconosceva la relazione dell'essere umano con la sua stessa mondanità. Per Marx è possibile capire l'essere umano soltanto a partire dalla sua azione, dalla sua attività reale, concreta. E, tra le attività che gli esseri umani hanno realizzato socialmente nel corso dei tempi, influenzando direttamente la

59 Ivi, pp. 45-46.

60 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 19.

propria esistenza sensibile e conferendo un orientamento alle proprie attitudini e affetti, nessuna può essere considerata così importante, e per così lungo tempo, come il lavoro:

L'ammissione della teleologia nel lavoro, dunque, è in Marx qualcosa che va molto oltre i tentativi di soluzione proposti dai suoi predecessori anche grandi come Aristotele e Hegel, già in quanto per Marx il lavoro non è una delle tante forme fenomeniche della teleologia in generale, ma l'unico punto in cui è ontologicamente dimostrabile la presenza di un vero porre teleologico come momento reale della realtà materiale⁶¹.

L'originalità di queste concezioni di Marx fa affermare a Lukács che «ogni esistente dev'essere sempre oggettivo, ossia, dev'essere sempre parte di un complesso concreto» e le «forme di esistere» sono sempre «determinazioni della stessa esistenza»⁶².

Se, da una parte, la critica di Marx si volge fortemente contro l'idealismo hegeliano, dall'altra, riconoscendo nel lavoro il punto medio tra pensiero e azione, offre la possibilità di una nuova riflessione di comprensione della problematica del vecchio materialismo. Nella distinzione tra il materialismo di Marx ed il materialismo meccanicista, Lukács riconosce che è Marx, ancora una volta, a permetterci una nuova riflessione, a concepire l'uomo come essere attivo, responsabile dell'autoformazione del suo genere⁶³.

Nella discussione sulla realtà o non realtà del pensiero, Lukács mette in evidenza il grande contributo di Marx nel riconoscere, all'interno del processo reale di produzione e riproduzione della vita degli uomini, l'importanza del pensiero per la costruzione della prassi. Al contrario di ciò che concepiva il materialismo meccanicista, Marx accentua il fatto che, nel processo di costruzione della vita obiettiva degli uomini, la coscienza non può essere considerata come un mero epifenomeno.

Per Lukács, il punto centrale della problematica risiede esattamente in questa inversione. La coscienza, qui, lungi dall'essere considerata come un epifenomeno, risultato delle azioni concrete degli uomini, consiste in un atto simultaneo al fare pratico, consiste cioè nello stabilire (*setzen*) delle finalità inerenti al processo di lavoro.

Sulla base di questo presupposto, Lukács comincia a comprendere che le relazioni intricate degli individui, sia nello scambio reciproco con la natura, sia con gli altri individui, non possono essere analizzate dal punto di vista meramente gnoseologico, ossia, a partire dalle loro categorie rappresentate astrattamente. Questo atteggiamento non significa, però, l'ammissione dell'impossibilità di conoscere l'individuo nella sua immanenza. Al contrario, per la sua natura sociale, lo si potrà comprendere soltanto a partire dall'analisi delle sue realizzazioni, ossia, dall'esteriorizzazione di quelle finalità che sono state possibili per l'attività reale della sua esistenza sociale. Il lavoro sarà, allora, la pista che permetterà di riconoscere l'individuo nella sua relazione «critico-pratica» come essere capace d'intervenire nel mondo.

A partire dai fondamenti onto-metodologici del pensiero di Marx, Lukács cerca dunque di analizzare l'essere sociale nella sua complessità. Per fare ciò, trova nel lavoro (in quanto rappresentazione concreta delle aspirazioni degli esseri umani nelle diverse forme di sociabilità) il suo modello di analisi. Servendosi di questo procedimento analitico-estrattivo, in un primo momento decompone la totalità sociale, per ritornare, in un secondo momento e a partire dal

61 Ivi, p. 23.

62 G. Lukács, *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns*, in R. Dannemann e W. Jung, *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukács «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 32.

63 Sulle considerazioni di Marx contro il materialismo anteriore, cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 262.

fondamento ottenuto, al complesso dell'essere sociale e, in questo modo, comprenderlo nel suo carattere di totalità. Su questo procedimento metodologico, è importante la sua osservazione:

Bisogna però non dimenticare mai che, considerando così isolatamente il lavoro, si compie un'astrazione. La socialità, la prima divisione del lavoro, il linguaggio, ecc. sorgono bensì dal lavoro, non però in una successione temporale che sia ben determinabile, ma invece, quanto alla loro essenza, simultaneamente. È, perciò, un'astrazione *sui generis* quella che noi compiamo; dal punto di vista metodologico ha un carattere analogo a quelle astrazioni di cui abbiamo diffusamente parlato analizzando l'edificio concettuale del *Capitale* di Marx⁶⁴.

Pertanto, l'analisi di Lukács non prende le mosse da rappresentazioni legate a forme pure o astratte, formulate anteriormente. Per lui, il complesso dell'essere sociale dev'essere considerato insieme «alla loro essenza», e può essere compreso non solo come dato meramente rappresentato, ma può anche essere concepito nella sua totalità reale, espressa in concetti.

Attraverso questo processo di astrazione si riconosce, nelle forme «apparenti» della vita sociale, il risultato delle mediazioni, stabilite come sintesi dell'azione collettiva degli individui nel loro carattere di genere. Con questo procedimento, ci sarebbe così un superamento dell'immediato, ed il fatto già si mostra nuovo, poiché, a partire dalle implicazioni percepite, presenti nello stesso processo di lavoro, gli individui possono riconoscersi in quanto prodotti e produttori della propria attività. Con questo riconoscimento, Lukács rende possibile la comprensione dell'essere umano come individuo e genericità per il fatto di essere il risultato delle obiettivazioni create a partire dal suo stesso lavoro. Il lavoro sarà visto, così, come la prima attività che implica un'azione collettiva, considerata essenzialmente sociale e che rende possibile all'uomo il distinguersi dalla natura, passando ad esercitare su di essa la propria azione trasformatrice, diventando responsabile per il proprio destino in quanto essere umano.

4. Finalità e possibilità nella dinamica della vita sociale. Lukács e Aristotele

Dal punto di vista dell'ontologia, Lukács osserva che, nella visione tradizionale, l'essere viene stabilito sulla base di categorie date dal pensiero astratto, in una visione cosmologica universale, che non sempre ha una rappresentatività nella vita sociale. Mette in risalto, però, l'importanza dell'analisi di Aristotele per la comprensione dell'essere, in quanto concezione che costituisce la premessa di tutto l'orientamento metodologico dell'indagine ontologica posteriore, riconoscendo, nella teoria della *dynamis*⁶⁵, un primo sforzo teorico che permette la comprensione del lavoro nel suo carattere di possibilità e di finalità. A principio delle sue considerazioni sul lavoro, Lukács scorge il doppio carattere di questa attività in Aristotele e lo indica:

Aristotele distingue nel lavoro due componenti: il pensare e il produrre. Con la prima viene posto il fine e vengono ricercati i mezzi per attuarlo, con la seconda il fine così posto giunge ad attuazione⁶⁶.

64 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 14.

65 Il termine *dynamis*, tradotto anche come «potenza» da alcuni autori, ha qui il senso di *poter essere*. Mettiamo in risalto che la traduzione con «possibilità» (*Vermögen*) è dello stesso Lukács. Cfr. Aristotele, *Metafisica* Δ.12,1019^a 15.

66 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 24.

Argomenta, ancora, che le formulazioni di Aristotele sulla *prassi* e sulla *poiesis* hanno portato un grande contributo a questo tema, influenzando molti pensatori nel corso della storia delle idee e permettendo, posteriormente, allo stesso Marx, la rielaborazione del concetto di prassi.

Secondo Aristotele, ogni attività dell'uomo si manifesta in vista di una finalità che, orientata dall'anima, cerca sempre il proprio perfezionamento. In questo senso, la finalità di ogni essere è l'attività, dal momento che è attraverso di essa che si realizza lo scopo dell'anima o dell'essere nella sua immanenza. È questa finalità che unifica i movimenti e le azioni dell'essere orientati dalla ragione che, nel suo intendere, è l'essenza specifica dell'essere umano. Così, la finalità di tutte le attività umane sarebbe la stessa manifestazione della vita nella razionalità.

La teoria di Aristotele porta a scoprire il significato dell'essere o di ciò che gli conferisce il senso dell'essere che è. Essa cerca le connessioni interne che danno impulso all'essere verso quell'obiettivo o finalità determinata. Afferma che sono le cause naturali che portano lo sviluppo dell'essere verso una determinata direzione. In questo modo, tutto è guidato verso una certa direzione da questo impulso interno dell'essere, che proviene dalla stessa natura, dalla sua struttura e dalla sua *entelechia*⁶⁷. Per Aristotele, c'è una chiara contraddizione fra il mondo dei fenomeni apparenti e le verità che possono essere conosciute dall'intelligenza (la scienza stessa – *episteme*)⁶⁸. È attraverso questa contraddizione che l'uomo si spinge alla ricerca della vera essenza delle cose che si «nascondono» dietro le apparenze.

La conoscenza sarebbe, in questa analisi, la ricerca delle serie causali, o ragioni, che uniscono i principi delle cose fra di loro. Attraverso il *metodo*⁶⁹, è possibile il legame tra l'intuizione e la conoscenza sensibile. C'è, in Aristotele, l'idea dei presupposti di una conoscenza anteriore che non possono essere dimostrati ma soltanto nominati, descritti. A partire da ciò, si stabilisce l'universalità o la generalità della scienza. Per mezzo di questa conoscenza si potrà realizzare ogni attività umana, tanto la *prassi*, considerata come l'attività etica e politica, come la *poiesis*, vista come l'attività produttiva.

In Aristotele, tuttavia, ogni metodo d'indagine della realtà ha un elemento che precede l'osservazione, e che è dato dall'intuizione dei sensi, poiché la realtà oggettiva apparente non è altro che la decorrenza di fenomeni da eliminare, giacché «ricoprono» la vera essenza dell'essere nella sua immanenza⁷⁰.

La metafisica sarebbe, così, la possibilità della conoscenza più alta, la ricerca cioè dei fondamenti della totalità dell'essere, mentre attraverso l'intuizione siamo capaci di acquisire la sapienza. È solo per mezzo di questa conoscenza che possiamo allontanarci dal mondo delle apparenze e penetrare nell'essenza per svelare l'essere nei suoi fondamenti. Per l'uomo è necessario ricercare le cause che determinano il mondo com'è. Superando i limiti delle opinioni correnti, si arriva alla vera conoscenza o il più vicino possibile ad essa⁷¹. Pertanto, per Aristotele, conoscere è scoprire le cause, in uno svelamento del movimento interno dell'essere, fino ad arrivare alla Causa Prima di tutto questo processo. Per lui, ogni causa è un principio, sia del movimento, sia della stessa esistenza dell'essere, e possiamo intenderla in quattro sensi: materia, forma, motore e fine.

67 Cfr. Aristotele, *Metafisica* K 9, 1065 b.

68 Episteme o la stessa scienza, che per i greci ha il senso del sapere che implica un fondamento ultimo.

69 *Metodo* indica il cammino che deve essere percorso dalla ricerca.

70 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 6, 1011a.

71 *Noesis* può essere intesa anche come lo stesso pensiero divino che cerca se stesso. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX, 6, 1048 a,b.

La materia, come pura disponibilità ad essere trasformata in qualche forma, è chiamata materia prima. Se non è determinata dalla forma, essa è caotica e tende a ritornare alla sua forma indeterminata.

A sua volta, la forma è ciò che determina quello che l'essere è in sé e per se stesso. È la forma che permette di definire ciò che l'essere è, attribuendogli il concetto. La forma non è creata, bensì eterna. Non si rinnova nel processo di generazione, originando nuovi esseri della stessa specie. Il composto di forma e materia è la sostanza.

Il motore, cioè, la complessità dell'essere per manifestarsi come essere, ha bisogno di un movimento, di un altro motore (causa efficiente), in un processo continuo fino ad arrivare alla Causa Prima o Primo Motore.

La finalità è l'ordinamento dell'Universo, è ciò che dà senso all'essere. Il fine è concepito come causa, ma anche come principio. In questo modo, dire che il fine è il principio equivale a dire che l'essere, quando nasce, porta già in sé il proprio principio. Significa che il suo sistema si chiude in se stesso e si rinnova eternamente, e la sua esistenza è lo stesso processo di realizzazione di questo fine.

Dalla metafisica di Aristotele si ricava che la teoria sarebbe il primo punto in cui si dà il fondamento della prassi umana. La vita razionale degli uomini avrebbe, così, un principio nella teoria che fonda tutta la loro attività pratica. Questa attività, tuttavia, implica sempre una crescita, un processo che si mette in cammino a partire da un'origine, evolvendo verso forme finite dell'essere. L'importanza di questa analisi di Aristotele sta nel fatto di avere, nel suo sistema, un'idea di crescita attraverso la conoscenza, e in questo processo esiste sempre la possibilità di una crescita, il cui fine ultimo è la libertà⁷².

A partire da questa analisi, ci pare che, in Aristotele, conoscenza, natura e libertà si mostrino separate e autonome. Il fare pratico non ha soltanto il significato di utilità, ma è un modo di manifestazione dell'essere. È attraverso la prassi che l'essere si manifesta ed evolve. In questo modo, teoria e pratica si armonizzano. L'attività pratica esercita un influsso sulla teoria e, sebbene sia l'essere il principio di tutto, è la finalità che spiega la nozione di essere perfetto e finito.

Attraverso questa riflessione vediamo che, se l'essere umano è orientato dalla razionalità, tutte le sue azioni si dirigono armoniosamente verso la causa finale. E, al contrario, quand'egli svincola le proprie azioni da questa finalità, c'è un distanziamento dalla sua stessa natura nel suo carattere sociale. Negare la causalità, in questo processo, è non permettere un'articolazione armoniosa delle potenze e delle facoltà degli stessi uomini.

Conclusioni

Sulla base della *dynamis* aristotelica, Lukács afferma che anche nella vita sociale possiamo comprendere l'evoluzione della società nel suo carattere di possibilità. Riconosce nella sociabilità un processo orientato verso una finalità, e che la vita degli uomini acquista significato nella misura in cui si producono le nuove forme di esistenza sociale. Le forme originarie (società più semplici) sarebbero subordinate alle loro forme posteriori (società più complesse), nonostante le specificità di ogni grado di cui si compone l'essere.

72 Su questo concetto di libertà in Aristotele, cfr. V. Armella, *El concepto de técnica, arte e producción en la filosofía de Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Nella misura in cui le forme originarie sono presenti nelle nuove forme dell'essere della società, c'è sempre un vincolo fra le nuove necessità e le necessità dell'essere sociale nella sua genesi, cioè la natura stessa dell'uomo.

Siccome le società più semplici porterebbero, nella loro stessa genesi e in quanto possibilità, gli elementi che costituiranno le nuove sociabilità nelle loro forme più complesse, le forme di essere anteriori starebbero, in questo processo, fornendo il supporto ontologico che renderebbe possibile l'emergenza di nuovi gradi in cui il nuovo stampo dell'essere sociale sarebbe fondato, incamminandosi verso società sempre più complesse, e la finalità del lavoro troverebbe il suo senso in quanto istanza di necessità che si stabilirà per la vita in gruppo.

Mentre la finalità, in Aristotele, si trova già nella genesi dell'essere, per Lukács le nuove possibilità presenti nel processo di lavoro si moltiplicano per la stessa relazione stabilita nelle molteplici e complesse manifestazioni della realizzazione delle finalità. In modo diverso da Aristotele, in Lukács il processo storico non porta in sé il proprio fine ultimo in forma determinata. La relazione tra finalità e oggettività può formarsi in diversi modi a seconda delle particolarità di ogni formazione sociale. All'interno della complessità propria della totalità sociale nelle società più evolute, le azioni degli uomini potranno orientarsi verso possibilità sempre nuove. Così, ogni momento diventa unico e le combinazioni tra le possibilità che cominceranno a partire da quel momento saranno infinite.

Nonostante il predominio delle condizioni a cui gli uomini sono sottomessi, essi possono orientare questo processo verso una direzione o verso un'altra, rompendo ad ogni momento i vincoli con la forma anteriore che l'ha generato. Se non fosse così, essi non avrebbero mai potuto superare la loro condizione di natura originaria nel processo di rottura con l'ambiente naturale, creando le mediazioni per un'esistenza sociale sempre più complessa e ramificata.

Questo approccio porta alla luce considerazioni importanti di carattere metodologico per la comprensione dell'essere umano e del processo della sua storicità. Così, come momento di realizzazione effettiva delle aspirazioni umane in una certa situazione di esistenza, il lavoro sarebbe l'unico elemento capace di spiegare gli andamenti dell'uomo nella sua vita in società, dato che permetterebbe, attraverso un'analisi *post festum*, la ricostruzione dei suoi modi di vita nel corso del suo sviluppo. Però, in Lukács, questo sviluppo non segue una linearità, ed il passaggio da una forma di essere ad un'altra avviene in forma di rottura, poiché contiene in sé un salto ontologico e, pertanto, manca un'evoluzione orientata verso un fine determinato. Solamente il lavoro, come forma originaria che ha generato questa nuova forma di essere, permane come filo conduttore che garantisce una continuità del processo storico-sociale, ma sempre in combinazioni molteplici, che rendono possibili risultati a loro volta molteplici, e che, spesso, sfuggono al controllo cosciente degli uomini.

Se, in Aristotele, si trova un finalismo e, per questo, possiamo ammettere soltanto la conoscenza delle cose quando di fatto conosciamo il fine per il quale esse esistono, cioè il loro fine ultimo, in Lukács, al contrario, c'è sempre la possibilità di una trasformazione della realtà. Il lavoro è così la possibilità immanente della conoscenza necessaria attraverso cui gli uomini, in un atto decisivo di autonomia e scelta tra le varie alternative presenti nella sfera della vita sociale, rendono possibile questa trasformazione, avviandosi verso forme sempre più elevate di essere.

[Traduzione dal portoghese di Matteo Raschiotti, rivista da Marco Vanzulli]

CLAUDIUS VELLAY

L'ALIENAZIONE NELL'ONTOLOGIA DI LUKÁCS. ETICA MATERIALISTICA AL DI QUA DI FEDE E RELIGIONE

S'intende qui fornire una sintesi per sommi capi del concetto di alienazione nell'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács, con particolare riguardo alla religione come archetipo di ogni manifestazione di alienazione ideologicamente mediata. L'argomento non può essere trattato in modo completo ed esaustivo, dal momento che l'impianto complessivo dell'ontologia di Lukács deve al tempo stesso essere presentato come un progetto di rinnovamento del marxismo in cui si inquadra la comprensione di Lukács dei fenomeni di alienazione, religione e fede. La specificità dell'approccio ontologico di Lukács viene qui chiarita prendendo le distanze da altri tentativi di rinnovamento del marxismo.

1. *Progetto di un'etica materialistica*

È bene ricordare sin dall'inizio che l'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács fu concepita come premessa ad un'etica materialistica e che egli vedeva in essa il suo più importante contributo al rinnovamento, già allora ritenuto irrinunciabile, del marxismo¹. In realtà Lukács intendeva fare seguire alla cosiddetta «grande» *Estetica*² un'etica materialistica, cioè una filosofia dei valori umani e delle norme su base materialistica. Si tratta di un progetto ambizioso: far derivare da ciò *che è*, o, più esattamente, da *come* ciò è diventato, ciò *che deve divenire*. Lukács respinge in tal modo approcci volti a fondare il comportamento etico o su un potere trascendente (divino) o su una componente soggettivo-intuitiva o emotivo-sentimentale. A simili approcci contrappone la propria concezione, secondo cui l'etica è da un punto di vista storico evolucionistico un prodotto di auto-creazione umana. Dall'intenzione di dimostrare ciò è nata l'*Ontologia dell'essere sociale*: Lukács si avvide infatti in corso d'opera che un'etica materialistica esige un fondamento ontologico³.

1 Cfr. F. Benseler u. W. Jung, *Nachwort. Von der Utopie zur Ontologie – Kontinuität im Wandel: Georg Lukács*, in G. Lukács, *Autobiographische Texte und Gespräche*, Lukács-Werke Bd. 18, hrsg. v. F. Benseler u. W. Jung, Bielefeld, Aisthesis-Verlag, 2005, p. 483.

2 Cfr. G. Lukács, *Estetica*, vol. I, tr. it. di A. Marietti Solmi e vol. II, tr. it. di F. Codino, Torino, Einaudi, 1970.

3 Cfr. F. Benseler, *Nachwort des Herausgebers*, in G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Teil, Lukács-Werke Bd. 14, hrsg. v. F. Benseler, Darmstadt, Neuwied, Luchterhand, 1986, pp. 731-732.

2. La struttura dell'«Ontologia»

L'ontologia di Lukács si rifà criticamente alla «*philosophia ultima*»⁴ di Nicolai Hartmann, ed è il progetto di una dottrina completa delle categorie, che riconosce nella struttura dell'essere tre sfere: l'inorganica, l'organica e quella dell'essere sociale⁵. Anche se il progetto di Lukács consisteva nell'elaborazione di un'ontologia sociale finalizzata ad un'etica materialistica, tuttavia risultò necessaria una trattazione, sia pure solo per sommi capi, di tutte le sfere dell'essere (compresa la dialettica naturale), anche solo per la comprensione del loro nesso (oggi per esempio particolarmente evidente, se si pensa alla questione ecologica) ed in particolare della derivazione storico-evoluzionistica⁶.

Qui Lukács mira «solo» all'elaborazione di quell'ontologia già implicitamente e sostanzialmente presente in Marx, compresa l'ontologia naturale materialistica, la storicità, la processualità, la contraddittorietà dialettica ecc., e intende definire in generale le possibilità e le condizioni dell'agire umano per far discendere da ciò quelle dell'emancipazione umana⁷. Il marxismo viene qui inteso non solo come analisi (economica) del capitalismo e anche non solo come imperativo categorico, dedotto dalla critica della religione, a «rovesciare *tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole»⁸, ma anche come ampia concezione del mondo, cioè come un sistema capace di spiegare il mondo da un punto di vista storico e filosofico, fondando su base materialistica il grande progetto dell'umanesimo borghese di liberare ed emancipare l'umanità.

Nicolas Tertulian sostiene che proprio per questa ambizione a costruire un sistema storico e filosofico l'opera della maturità di Lukács viene del tutto ignorata o rifiutata⁹, per esempio

-
- 4 «*Philosophia ultima*» significa qui che essa fa propri criticamente i risultati delle scienze, e, ciò facendo, segue l'*intentio recta*, rivolta all'essere, seguendo l'ordine «quotidianità – scienza – ontologia» (cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, II, pp. 117 e 120), anziché essere postulata dogmaticamente come «*philosophia prima*», classica (idealistica). Malgrado ciò l'ontologia critica di Lukács si intende – come anche quella di Hartmann – come filosofia fondamentale, e perciò prima, sulla quale, per esempio, deve basarsi l'etica, cfr. N. Tertulian, *Adorno-Lukács: polemiche e malintesi*, «Marxismo Oggi» 2 (2004), p. 112.
- 5 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 109 sgg., e soprattutto Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Milano, Guerini e Associati, 1990, p. 3 sgg.
- 6 Lukács indica come «errore ontologico fondamentale» della sua opera giovanile, sia pure quella di maggior successo, *Storia e coscienza di classe* del 1923, l'aver riconosciuto solo l'essere sociale come essere, rifiutando di fatto la dialettica della natura, poiché così «viene a mancare del tutto quell'universalità del marxismo che fa derivare dalla natura inorganica quella organica e dalla natura organica, passando per il lavoro, la società» (I. Eörsi, *Gelebtes Denken. G. Lukács im Gespräch über sein Leben, 1969-71*, in G. Lukács, *Autobiographische Texte und Gespräche* Lukács-Werke, Bd. 18, hrsg. v. F. Benseler u. W. Jung, Bielefeld, Aisthesis-Verlag, 2005, p. 112. Anche in seguito si torneranno a considerare, non privi di conseguenze, altri punti deboli di *Storia e coscienza di classe*).
- 7 Una breve, ma precisa sintesi del «programma» dell'ontologia di Lukács si trova in F. Benseler u. W. Jung, *Nachwort. Von der Utopie zur Ontologie – Kontinuität im Wandel: Georg Lukács* cit., p. 483 sgg., mentre presentazioni più particolareggiate si trovano in N. Tertulian, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, tr. it. di G. Piersanti, Roma, Editori Riuniti, 1986, e, in lingua tedesca, in E. Hahn, *Georg Lukács. Eine marxistische Ontologie*, «Zeitschrift Marxistische Erneuerung» 48 (2001), pp. 112-127. Si rimanda inoltre ai numerosi saggi in R. Dannemann u. W. Jung (hrsg.), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács', Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins'*. Frank Benseler zum 65. Geburtstag, Opladen, Westdt. Verl., 1995.
- 8 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin, Dietz, 1976, p. 385.
- 9 Cfr. N. Tertulian, *Alienazione e disalienazione: un confronto Lukács-Heidegger*, «Marxismo Oggi» 2-3 (2006), pp. 29-32.

dai rappresentanti della Scuola di Francoforte, come Habermas¹⁰ o anche dagli ex discepoli di Lukács, rivoltisi al postmoderno, come Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, Mihály Vajda¹¹. La loro critica si può riassumere nella loro convinzione che il tempo delle utopie e delle «grandi narrazioni» nella tradizione del materialismo storico ormai sia passato¹², esattamente nel senso della «fine della storia», più tardi postulata da Fukuyama¹³. A prescindere dal fatto che perfino il crollo del progetto socialista, avvenuto nel 1989, non ha significato affatto la fine delle lotte sociali (cosa che avrebbe fatto del capitalismo l'ultimo stadio dello sviluppo umano¹⁴), Lukács avrebbe sicuramente risposto ai suoi critici che la rinuncia ad una concezione del mondo integrata e razionale avrebbe spalancato le porte all'irrazionalismo o alla «ragione impura».

La «svolta ontologica» nel marxismo¹⁵, avviata da Lukács si propone in particolare di ridare il giusto spazio al soggettivo e all'individuo, assegnando ad essi il posto che loro compete. Nel primo volume dell'*Ontologia dell'essere sociale*, enunciando la sua dottrina delle categorie, Lukács si occupa principalmente di collegare l'ontologia sociale con una generale ontologia naturale (il loro interfaccia è dato rispettivamente dalle categorie centrali della teleologia e della causalità; come risulta soprattutto dalle argomentazioni dei *Prolegomeni*) e di derivarne storicamente e filosoficamente un'ontologia materialistica (prendendo le distanze dalla filosofia dominata dalla logica e dalla gnoseologia, con la necessità come categoria centrale, e portando invece a compimento l'ontologia di Hartmann e Hegel sino a quella di Marx, con l'essere come categoria centrale). Nel secondo volume sono messe a tema questioni fondamentali a partire dal lavoro, inteso «come fenomeno originario, come modello dell'essere sociale»¹⁶, passando per la riproduzione sino a giungere all'ideologia e a sfociare infine – come «punto cruciale»¹⁷ – nel capitolo sull'alienazione. E a tal proposito Lukács sostiene come l'alienazione religiosa sia l'archetipo di qualsivoglia fenomeno di alienazione mediato in prevalenza dall'ideologia¹⁸.

10 Cfr. F. Bensele, *Nachwort des Herausgebers* cit., p. 747.

11 Cfr. F. Fehér et al., *Premessa alle «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács» e Annotazioni...*, «aut aut» 157-158 (gennaio-aprile) fascicolo speciale (1977).

12 Cfr. F. Fehér, *Lehrmeister Lukács. Anfang und Ende des «grossen Narrativs»*, «Frankfurter Rundschau» 289, 13.12.1994.

13 Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, BUR, 1996. Comunque non c'era bisogno della fine dell'esperimento del socialismo reale, perché gli apologeti della società capitalistica annunciasero la «fine della storia». Lukács stesso si è spesso occupato a fondo di tali posizioni, specie di matrice neopositivista, cfr. ad es. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, pp. 650 e 806.

14 Merita qui ricordare come Lukács ritenesse che il peggior socialismo fosse comunque migliore del miglior capitalismo, cfr. I. Eörsi, *Das Recht des letzten Wortes. Einführung*, in G. Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog (1971)*, aus dem Ungarischen v. H.-H. Paetzke, hrsg. v. I. Eörsi. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 10-11. Nonostante tutte le riserve, egli vedeva il socialismo storicamente un passo avanti, perché in esso era in larga misura eliminata la base economica dello sfruttamento – con la qual cosa tuttavia ben poco si dice sul grado permanente di alienazione.

15 Cfr. F. Bensele, *Der späte Lukács und die subjektive Wende im Marxismus. Zur «Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*, in R. Dannemann u. W. Jung (hrsg.), *Objektive Möglichkeit* cit., pp. 127-146.

16 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 14.

17 N. Tertulian, *Alienazione e disalienazione: un confronto Lukács-Heidegger* cit., p. 26.

18 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 670. Lukács si occupa a fondo dell'analisi dell'alienazione, e specialmente della religione come fenomeno alienante, da una prospettiva ontologica in molte parti sia dell'*Ontologia*, sia anche dell'*Estetica*, cfr. in particolare Id., *Estetica* cit., II, pp. 1427 sgg. e 1516 sgg.; Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 205 sgg. e 398 sgg.; Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 85 sgg. e II, p. 558 sgg.

Tre esempi di discussioni controverse sul concetto di alienazione

Il concetto di alienazione nella discussione marxista non è affatto incontestato. Per rendersene conto basti indicare qui di seguito solo tre linee di discussione. In primo luogo, il totale rifiuto del concetto di alienazione nella tradizione dell'anti-umanesimo e dell'antistoricismo teorici di Althusser¹⁹ (una ripresa del rifiuto strutturalista dell'alienazione si trova in Michael Heinrich²⁰ e, in forma più smorzata, secondo cui l'alienazione sarebbe una nozione confusa, «al

- 19 Cfr. L. Althusser e É. Balibar, *Leggere Il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 158. Lukács polemizza anche contro i sostenitori dello strutturalismo alla Althusser, facilmente individuabili, anche se non nominati, i quali considerano «il problema dell'estraniamento una questione specifica del Marx giovane (ancora filosofico), superata poi dall'economista maturo», (G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 561). Per esempio cita un passo dalle *Teorie sul plusvalore*, riguardante l'incremento di sviluppo dell'individualità e del genere umano, che è reso possibile dal sacrificio di singoli individui (cfr. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 26, Berlin, Dietz, 1976, p. 111), cosa che ai suoi occhi dimostra come il presunto Marx «puramente scientifico-economico» sia invece anche un teorico dell'alienazione, la quale consisterebbe proprio nel progredire dello sviluppo della parte oggettiva a discapito della parte soggettiva, alla quale vien fatta violenza, cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 206. Tertulian osa perfino affermare che, anche in base ad ulteriori riferimenti (per es. al «genere umano per sé» nel *Capitale*) viene assestato alla «cesura epistemologica» del marxismo althusseriano un colpo serio, dal quale difficilmente si riprenderà, cfr. N. Tertulian, *Alienazione e disalienazione: un confronto Lukács-Heidegger* cit., p. 33. Per una critica particolareggiata della riduzione del concetto di alienazione all'opera giovanile di Marx, cfr. anche L. Sève, *Analyses marxistes de l'aliénation: Religion et économie politique*, in *Philosophie et religion*, Paris, Éditions sociales, 1974, pp. 203-254.
- 20 M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006⁴. Per Michael Heinrich la sua ripresa della teoria della cesura concettuale di Marx, che rifiuta la problematica dell'alienazione, poggia sulla sua tesi centrale, secondo cui la filosofia dell'essenza (anche quella di Marx) rimarrebbe sul terreno teorico dell'«individualismo» dell'economia borghese. Stando al paradigma dell'«individualismo», le strutture sociali derivano dall'essenza interiore degli individui (per es. un tipo di lettura potrebbe essere quello di fare derivare la società della concorrenza dall'egoismo insito in ogni uomo). La filosofia dell'essenza di Marx, così come appare anche nel Marx maturo, rimarrebbe – in modo ambivalente – debitrice di questo «individualismo», a cui egli di fatto si sarebbe accostato proprio per superarlo mediante la sua *Per la critica dell'economia politica* in una rivoluzione scientifica alla Thomas S. Kuhn, cfr. M. Heinrich, *Weltanschauungsmarxismus oder Kritik der politischen Ökonomie. Replik auf Martin Birkner, Der schmale Grat (grundrisse 1/2002)*, «Grundrisse» 3 (2002), p. 31 sgg. Secondo il punto di vista di Lakatos, Heinrich con la sua tesi dell'ambivalenza delle categorie fondamentali di Marx cerca – legittimamente – di assicurare il «nocciolo duro del suo programma di ricerca» con forti ipotesi sussidiarie, cfr. I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, a cura di M. Motterlini, tr. it di M. D'Agostino, Milano, Il Saggiatore, 2001, mentre Popper probabilmente gli avrebbe rimproverato di perseguire per la sua teoria una strategia illegittima d'immunizzazione, cfr. K.R. Popper e T.E. Hansen, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Milano, Mondolibri, 2000. Secondo la tesi dell'ambivalenza di Heinrich, Marx sarebbe rimasto ancora legato in molti punti al terreno teorico dell'economia (neo-)classica, anche dopo la sua «rivoluzionaria» cesura: se dunque nel maturo economista Marx si possono ancora trovare «resti» di un discorso sull'alienazione o di un genere (umano), questi esempi non fanno che dimostrare (in questo impianto teorico), considerata l'inconsequenza di Marx, la tesi dell'ambivalenza di Heinrich, ma non certo la continuità del topos dell'alienazione, sostenuta da Lukács (ed altri) nell'opera di Marx. Più importante tuttavia della questione di una corretta esegesi di Marx – e qui c'è sicuramente pieno accordo con Heinrich – è quella dell'adeguata analisi della società, a cui l'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács offre un approccio esplicativo completo e profondo. Ben lungi dall'«individualismo metodico» del modo di pensare dominante della scienza sociale borghese – dal cui paradigma centrale dell'«homo oeconomicus» ci si potrebbe aspettare tanto contenuto realistico quanto dal mito cristiano dell'ultima cena –, il Lukács maturo non fa derivare dal modo di essere interiore (e dato) degli individui né le strutture sociali in generale, né categorie come alienazione, personalità (in evolutio-

quale non si dovrebbe prestar fede» nel *Dictionnaire critique du marxisme*²¹. In secondo luogo la riduzione dei fenomeni di alienazione a situazioni pre-socialiste nei paesi del socialismo reale²² e in terzo luogo la linea tradizionale del «marxismo occidentale», che vede nell'autorevole opera giovanile di Lukács, *Storia e coscienza di classe*, uno dei suoi documenti costitutivi²³. Ci si riferisce soprattutto ai rappresentanti della Scuola di Francoforte, come Habermas, o dell'esistenzialismo, come per esempio Sartre²⁴. Se nelle prime due interpretazioni del concetto di alienazione si tratta di un'emarginazione dei fenomeni di alienazione, l'ultima, al contrario, si distingue per il suo sovradimensionamento: l'alienazione acquista una superiore valenza, sino a divenire eterna «condition humaine».

Il concetto di alienazione: da Hegel al giovane Lukács

È vero che il Lukács maturo evidenzia l'«importanza decisiva» della sua opera giovanile *Storia e coscienza di classe* proprio riferendosi alla categoria dell'alienazione, che «per la prima volta dopo Marx è trattata come questione centrale della critica rivoluzionaria al capitalismo»²⁵.

ne), specificità del genere umano ecc., che si sviluppano storicamente condizionandosi reciprocamente. Il compito che si pone l' *Ontologia* è quello di sviluppare una teoria materialistica del soggetto, che faccia dell'agire teleologico degli individui il punto centrale dell'essere sociale (auto-creato).

- 21 G. Labica, «Alienation», in G. Labica et G. Bensussan (éds.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 21.
- 22 Lukács si oppone alla posizione «stalinista», secondo la quale l'introduzione del socialismo bastava da sola a superare l'alienazione, cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 611. Così nel *Philosophisches Wörterbuch* della Repubblica Democratica Tedesca l'alienazione veniva ridotta ad un puro fenomeno capitalistico, cfr. M. Buhr u. G. Klaus (hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 11. Aufl., 2 Bände, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1975, p. 326, la cui trasposizione in ambito socialista la trasformava in una «categoria astratta ed antistorica» (ivi, p. 330). Invece il concetto di reificazione, categoria centrale di mediazione dell'alienazione per Lukács, non veniva neppure preso in considerazione.
- 23 Michael Heinrich commette un errore, quando crede di potere affermare che prima della pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* negli anni Trenta «a nessuno [era venuta] l'idea di cercare nel *Capitale* una teoria dell'essenza umana e dell'alienazione» (M. Heinrich, *Weltanschauungsmarxismus oder Kritik der politischen Ökonomie* cit., p. 34). Per Lukács, invece, uno dei «padri fondatori» per non dire il «padre fondatore» (1923) del discorso sull'alienazione dopo Marx, la lettura di questi manoscritti marxiani negli anni Trenta è il punto di partenza catalitico del suo interesse per l'ontologia e, quindi, specialmente per la concezione materialistica del concetto di alienazione, cfr. G. Lukács, *Vorwort* (1967), in Id., *Werke*, Bd. 2 *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein*, hrsg. v. F. Benseler, Berlin, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 38.
- 24 Per la storia della ricezione, cfr. N. Tertulian, *La ragione dialettica secondo Sartre*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di A. Burgio, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 237-255 e Id., *Adorno-Lukács: polemiche e malintesi* cit.
- 25 G. Lukács, *Vorwort* (1967) cit., p. 24; cfr. anche I. Eörsi, *Gelebtes Denken. G. Lukács im Gespräch über sein Leben, 1969-71* cit., p. 112. Nella sua introduzione all'edizione francese dell'opera di Lukács *Dialectique et spontanéité* (2001), Tertulian elenca come ulteriori importanti contributi della famosa opera giovanile (la cui validità Lukács tentò continuamente di difendere, anche se su rinnovata base ontologica), tra gli altri, il persistente anti-naturalismo nell'interpretazione dell'essere sociale, la poderosa rivalutazione della dialettica hegeliana, lo spiccato carattere storico delle categorie e l'irriducibilità della prassi, cfr. N. Tertulian, *Gli avatars della filosofia marxista (a proposito di un testo inedito di Lukács)*, «Marxismo Oggi» 3 (1999), p. 135. È pur vero che lo scritto *Chvostismus und Dialektik* (1925), per lungo tempo dimenticato negli archivi, in cui Lukács difendeva *Storia e coscienza di classe* contro gli attacchi diretti della Terza Internazionale, specialmente da parte di Deborin e Rudas nella rivista «*Arbeiterliteratur*» fu pubblicato nel 1996 a Budapest (una traduzione inglese seguì poi nell'anno 2000 e in francese nel 2001), ma ancor oggi non ne esiste alcuna pubblicazione completa in Germania, ed parziale tedesca cfr.

Tuttavia in quello scritto il significato di alienazione rimarrebbe idealistico, «proprio nello spirito hegeliano», perché a costituirne il «fondamento filosofico ultimo» sarebbe «la realizzazione di un identico soggetto-oggetto» del proletariato «nel processo storico». Questa «costruzione puramente metafisica» dell'identico soggetto-oggetto significherebbe «essere più hegeliano dello stesso Hegel» ed intende di fatto «superare il maestro stesso in quanto ad audacia nell'innalzare il pensiero al di sopra di ogni realtà»²⁶.

In Hegel il processo di alienazione nella storia dello svolgimento dell'umanità è la sua esteriorizzazione (*Entäußerung*) nell'oggettivazione (*Vergegenständlichung*) e l'oltrepassamento (*Aufhebung*) dell'alienazione avviene mediante l'identità soggetto-oggetto nella religione (nella rappresentazione) e nella filosofia (nel concetto)²⁷. Per il giovane Lukács il superamento dell'alienazione avveniva, invece, mediante l'unità – fittizia, come dirà a ragione il Lukács maturo – di soggetto ed oggetto nel partito e nella rivoluzione. Fittizia da un lato perché nel mondo reale – a differenza del mondo idealistico dello spirito assoluto di Hegel – tale unità non può esistere, o nel migliore dei casi può esistere una fusione solo metaforica tra soggetto ed oggetto, e d'altro lato perché non è possibile eliminare del tutto dalla faccia della terra un'alienazione che avviene di pari passo con l'oggettivazione, a meno che non si elimini l'uomo stesso. In particolare questo «errore grossolano e fondamentale» dell'identificazione tra alienazione ed oggettivazione «avrebbe sicuramente contribuito molto al successo» della sua famosa opera giovanile²⁸, come disse Lukács stesso nella sua premessa del 1967, in larga misura ignorata, alla lungamente rinviata nuova edizione di *Storia e coscienza di classe*.

Guardando indietro, Lukács giudica l'opera come espressione dei suoi «anni di apprendistato del marxismo»²⁹, nei quali era rimasto legato alla tradizione dell'idealismo, dal momento che l'analisi di fenomeni economico-sociali non aveva ancora riconosciuto nel lavoro il suo punto di partenza³⁰. La completa adesione di Lukács al materialismo si compie solo all'inizio degli anni Trenta, durante il suo soggiorno a Mosca presso l'Istituto Marx-Engels, sotto «l'impressione sconvolgente» – Lukács parla addirittura di uno «shock»³¹ –, che avevano esercitato su di lui i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, riscoperti e a quell'epoca quasi del tutto decifrati. Questa nuova lettura di Marx fece crollare «tutti i pregiudizi idealistici»³² di *Storia e coscienza di classe* e diede l'avvio al suo interesse per l'ontologia, che sfociò più di trent'anni dopo nel suo capolavoro filosofico, l' *Ontologia dell'essere sociale*.

Oggettivazione ed alienazione

Soprattutto l'idea marxiana dell'«oggettività come proprietà materiale primaria di tutte le cose e le relazioni»³³ e dell'oggettivazione, della produzione oggettiva, come «modo naturale

G. Lukács, *Chvostismus und Dialektik*, in F. Benseler u. W. Jung (Hg.), *Lukács 1998/99*, «Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft», 3, Paderborn, Institut für Sozialwissenschaften, 1999, pp. 119-159.

26 Id., *Vorwort* (1967) cit., p. 25.

27 Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, pp. 620-621.

28 Id., *Vorwort* (1967) cit., p. 26.

29 Ivi, p. 11.

30 Ivi, p. 21.

31 Ivi, p. 38.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

all'uomo di assimilare il mondo»³⁴ scossero i fondamenti teoretici di *Storia e coscienza di classe*. Dunque, mentre l'oggettivazione appartiene inscindibilmente all'uomo e per tale motivo può ben essere considerata un'«eterna» condizione umana, l'alienazione costituisce «una particolare anomalia»³⁵, che il Lukács maturo analizza (rifacendosi a Marx) sia come fenomeno che si manifesta storicamente ad un determinato livello della divisione del lavoro³⁶, sia come fenomeno superabile in linea di principio dall'uomo stesso e collegato a determinate condizioni storico-sociali.

Rappresentanti della Scuola di Francoforte, Sartre e altri esistenzialisti tendono a considerare l'alienazione come condizione umana permanente, come oscura «condition humaine»³⁷, che (nel migliore dei casi) è bene sottoporre ad una continua critica ideologica³⁸. In questo atteggiamento Lukács vede la prosecuzione della posizione degli hegeliani di sinistra degli anni '40 dell'Ottocento, già criticati da Marx, secondo la quale conoscenza, analisi, smascheramento ecc., riferiti all'alienazione, coincidevano con l'oltrepassamento della medesima, mentre ciò che era veramente necessario era il suo superamento pratico³⁹. Per Lukács si ripete lo stesso canone della «supremazia della teoria pura» nel XX secolo, riguardo a concetti come «essergettato, deideologizzazione, provocazione, happening ecc.»⁴⁰.

Prendendo le distanze da tali concezioni, legate a sintomi di superficialità, Lukács insiste sulla critica del capitalismo da parte di Marx e sulla sua prospettiva di liberazione universale dell'umanità. Il marxismo non si limita a fornire una profonda analisi delle cause sociali dello sfruttamento e dell'oppressione, ma mira anche al superamento dell'alienazione mediante l'emancipazione della personalità umana sotto ogni possibile aspetto: il comunismo, inteso come vero inizio della storia dell'umanità, viene proclamato nel *Manifesto del Partito comunista* come una società, «in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»⁴¹.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 567.

37 Id., *Vorwort* (1967) cit., p. 26.

38 In un contesto simile Lukács critica anche la posizione di Nietzsche e dell'esistenzialismo, che proclamano la morte di Dio, rifacendosi a Heidegger e definendola un «ateismo religioso che non impegna a nulla», cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 724, – in quanto se da un lato fa a meno di Dio, dall'altro mostra i tratti di una predestinazione quasi religiosa e, quindi, condanna l'uomo ad un'eterna alienazione.

39 Lukács respinge la riduzione di alienazione e reificazione a semplici fenomeni di coscienza o ad un pensiero scorretto circa l'uomo stesso, cfr. *ivi*, p. 710. Anche queste categorie solo in seconda istanza sono riflessi della coscienza – giusti o sbagliati che siano –, ma in prima istanza sono processi che esistono realmente. In modo simile Heinrich mostra il perché l'interpretazione del concetto di feticcio in Marx solo come falsa e fuorviante consapevolezza dei rapporti reali non sia soddisfacente, cfr. M. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2004, pp. 71-72. È, invece, problematico il fatto che Heinrich rifiuti anche – solo sotto l'aspetto della coscienza – d'identificare l'ideologia con una «falsa coscienza» (cfr. *ibidem*), come invece fa per esempio la Scuola di Francoforte. Pur non essendo possibile qui discutere dell'argomento con la dovuta ampiezza di particolari, riferiamo solo brevemente la posizione di Lukács a proposito del concetto di ideologia: è vero che le ideologie sono fenomeni di coscienza; tuttavia l'utilizzo denigratorio del concetto di ideologia come se si trattasse di un'interpretazione falsificatrice della realtà è riduttiva del modo di vedere di Marx, perché ogni manifestazione umana è di principio capace di trasformarsi in ideologica. Come Lukács mostra, confrontandosi con il concetto d'ideologia di Gramsci, il carattere ideologico non scaturisce dal semplice contenuto di un qualsivoglia patrimonio di idee, bensì dalla sua funzione all'interno di ben determinati conflitti sociali (cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 445 sgg.).

40 *Ivi*, p. 626.

41 K. Marx - F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin, Dietz, 1972, p. 482.

Dalla critica della religione alla critica dei rapporti alienanti

Per Marx ogni critica parte dalla critica della religione, e ciò non solo concependo la religione come una «dichiarazione» di cosa non compresa, che attiva una sorta di corto circuito, come il fulmine, la morte ecc. – questo è l'orientamento prevalente della tradizione materialistica sin dall'antichità –, bensì criticandola come sostituzione per una mancata autorealizzazione: gli uomini si rifugiano in una forma fantastica di autorealizzazione, dal momento che le condizioni esistenti non consentono una vera autorealizzazione⁴². Lukács mostra come Marx superi la critica di Feuerbach, secondo la quale sarebbe l'uomo a creare la religione e non viceversa Dio a creare l'uomo: la critica dell'alienazione religiosa come «coscienza capovolta del mondo» dev'essere integrata dalla critica dei rapporti sociali capovolti. La vera autorealizzazione è possibile solo superando il limite della modernità capitalistica. Il punto di riferimento ontologico di questa modernità non è il «citoyen» idealistico, ma l'autentico «homme» sociale, l'uomo borghese egoista: l'altro, la società, l'ente generico, non rappresenta una possibilità di autorealizzazione, bensì è limite, ostacolo e concorrente⁴³.

Marx vede nell'atteggiamento astorico di Feuerbach⁴⁴ il fattore principale della sua impossibilità di riconoscere le condizioni sociali del superamento dell'alienazione in generale e di quella religiosa in particolare. Per Marx solo l'esperienza pratica dell'essere umano nel comunismo renderà infine superfluo l'interrogativo teorico riguardante l'essere nell'aldilà. Per lui riconoscere la storia dell'uomo come autocreazione mediante il lavoro rappresenta la base teorica per l'oltrepassamento della religione. Marx non ha mai dichiarato la religione come nemico capitale da abbattere mediante una battaglia anti-religiosa⁴⁵. Invece di superarla, l'ateismo borghese resta ancora imprigionato nella sfera d'influenza dell'alienazione religiosa, come ultimo «stadio del teismo, del riconoscimento negativo di Dio»⁴⁶.

42 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* cit., p. 378.

43 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 623.

44 Cfr. K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin, Dietz, 1969, p. 45.

45 In tal senso si può condividere il parere del teologo evangelico Meyer, secondo il quale la critica di Marx alla religione non consisterebbe nella sua «pura e semplice abolizione» e il «gemito della creatura oppressa» (Marx), che in essa trova espressione, non potrebbe essere né «scientificamente ignorato né tanto meno legalmente proibito», cfr. O. Meyer, *Theologie der Befreiung. Etikettenschwindel oder Schritte zur Emanzipation*, in «Marxistische Blätter» 6 (2007), pp. 87-88. Non si può essere, invece, d'accordo con la sua interpretazione, del tutto personale, secondo cui l'«indagine materialistica» di Marx sarebbe «anche una teologia critica», cfr. *ivi*, p. 89 – e questo non solo a causa dell'interpretazione a dir poco generosa di una nota a piè di pagina nel *Capitale* di Marx, che apparentemente comprova l'approccio teologico. Nel confronto ideologico tra religione (idealista) e marxismo (materialistico) non si tratta, infatti, di un'«incompatibilità ideologica» solo «apparente», come sostiene Meyer», cfr. *ivi*, p. 87, bensì di un'«incompatibilità» reale, nella quale Lukács non vedeva spazio alcuno di convergenza, cfr. J. Lukács, *Die Probleme von Religion und Irrationalität im Schaffen von Georg Lukács*, in M. Buhr u. J. Lukács (hrsg.), *Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács*. Berlin, Akademie-Verlag, 1987, p. 26 –, che però è senz'altro compatibile con l'«assoluta ed incondizionata solidarietà», cfr. O. Meyer, *Theologie der Befreiung. Etikettenschwindel oder Schritte zur Emanzipation* cit., p. 87, tra marxisti e cristiani progressisti nelle lotte politiche quotidiane, reclamata dal teologo della liberazione Meyer, cfr. anche J. Lukács, *Die Probleme von Religion und Irrationalität im Schaffen von Georg Lukács* cit., p. 41.

46 K. Marx - F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 2, Berlin, Dietz, 1972, p. 116.

Il concetto di alienazione di Lukács

Lukács fa proprio l'approccio rigorosamente storico di Marx a tutti i fenomeni reali. Più volte egli ricorda la massima di Marx, secondo cui in fondo c'è un'unica scienza, la storia⁴⁷ ed è possibile comprendere un fenomeno, soprattutto se di natura sociale, solo a condizione che se ne capiscano la genesi e il modo in cui esso si è evoluto⁴⁸. Tale approccio storicizzante influenza anche il concetto lukacsiano di alienazione. Il carattere processuale dell'essere sociale si manifesta chiaramente quando Lukács descrive l'alienazione come contraddizione fra il moltiplicarsi delle qualità e delle capacità ed il loro confluire nell'unità sintetica della personalità⁴⁹. Sebbene Lukács già parli per esempio di specialisti, chiamati a lavorare in squadra, «le cui raffinate e coltivate abilità specialistiche sono al massimo grado distruttive per la personalità»⁵⁰, questo fenomeno si osserva oggi ben più frequentemente che non quarant'anni fa. Mentre la velocità di acquisizione di nuove abilità, oggi, nell'epoca dei computer, così come i tempi di attesa necessari a raggiungere il dominio tecnico dell'ambiente da parte di ciascun singolo⁵¹

47 Id., *Die deutsche Ideologie* cit., p. 18.

48 Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 35 e Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, pp. 264-265, cfr. anche F. Benseker u. W. Jung, *Nachwort. Von der Utopie zur Ontologie – Kontinuität im Wandel: Georg Lukács* cit., p. 483. L'approccio a-storico impedirebbe, invece, un'autentica comprensione dell'essere sociale, come del resto di un qualsiasi essere e causerebbe idee reificanti, oppure – per usare la terminologia di Marx – feticizzazioni. Già in *Storia e coscienza di classe*, comunque, il termine reificazione sarebbe stato usato erroneamente come sinonimo di alienazione, cfr. G. Lukács, *Vorwort* (1967) cit., p. 27. Anche questo è un errore di non modesta rilevanza. Molto tempo prima dell'insorgere di fenomeni di alienazione – connessi allo sviluppo storico della personalità umana, cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 707, – compaiono «innocenti» reificazioni, come per esempio nella nomenclatura, che fanno parte del modo proprio all'uomo di assimilare la realtà, senza per questo sfociare necessariamente, anche ad un livello superiore di sviluppo umano, in reificazioni di tipo alienante, cfr. *ivi*, p. 642. In contrasto con le teorie sulla reificazione, tragicamente mistificanti e anch'esse fortemente influenzate dall'opera giovanile di Lukács, il Lukács maturo individua il nucleo centrale della reificazione in quella concezione, tendente ad interpretare il mondo, che di fatto è in continua ed universale evoluzione, in maniera rigida e cosificata. A questa riduzione degli oggetti al loro puro apparire, come «cosalità fissa», messa in atto (necessariamente) dalla coscienza quotidiana, egli contrappone il concetto ontologico dell'«oggettualità processuale» di tutto l'esistente, cfr. *ivi*, p. 640 sgg. e Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 93 e sgg.

49 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, pp. 652 sgg. e 709 sgg. Lukács sottolinea come l'alienazione sia un fenomeno sociale plurale e poliedrico, le cui manifestazioni coesistono l'una accanto all'altra e in maniera relativamente autonoma nella medesima persona e possono perfino essere in conflitto fra di loro. A titolo d'esempio cita il caso, frequentemente ricorrente nel movimento operaio, in cui lavoratori (maschi) combattono le proprie alienazioni in quanto tali, ma al contempo alienano tirannicamente le loro donne, esponendosi in tal modo anche ad un'ulteriore autoalienazione, cfr. *ivi*, pp. 588-589.

50 Cfr. *ivi*, pp. 562-563.

51 L'attuale critica della modernizzazione, invece, spesso facendo luce in modo pertinente e preciso sui lati oscuri della società moderna, punta soprattutto sull'eterodeterminazione tecnico-pratica e sull'alienazione dell'uomo, intesa come una dicotomia tra sistema e vita, causa del malessere del mondo moderno. Questo modo d'intendere alienazione e reificazione, derivato da *Storia e coscienza di classe* (cfr. R. Dannemann, *Georg Lukács zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1997, p. 108 e sgg.), influenza non solo la tradizione della Scuola di Francoforte (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986) sino ad oggi (cfr. A. Honneth, *Reificazione: uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, tr. it. di C. Sandrelli, Roma, Meltemi, 2007 e R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt, Campus, 2005), ma s'incontra, inoltre, da un lato nella scienza (cfr. per esempio R. Sennett, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. di M. Tivosanis, Milano, Feltrinelli, 2000⁴), il cui percorso intellettuale è anche segnato dal confronto con Lukács (cfr. R. Sennett, *The frog who dared to croak*. London, Faber, 1982), e dall'altro

si dilatano enormemente, la capacità di conferire un senso etico, legato a prospettive politico-sociali adeguate, nella migliore delle ipotesi ristagna.

È proprio la dimensione rigorosamente storico-dinamica del concetto di alienazione di Lukács a vanificare l'obiezione comune, secondo la quale l'alienazione va intesa come allontanamento da un essere metafisico di sostanza immutabile e sempre presupposto come già noto⁵². Punto di riferimento di tale modo di concepire l'alienazione sarebbe una natura già innata nel (singolo) uomo o un'immagine dell'uomo ben consolidata e definitiva⁵³. Ma quest'immagine fissa e definitiva dell'uomo Lukács l'avrebbe sicuramente respinta come reificazione, come feticismo, tendente a cristallizzare l'evoluzione essenzialmente dinamica dell'uomo come essere sociale e avrebbe anche respinto un'osservazione dell'individuo che tenda ad isolarlo dal contesto sociale. Nella sua dottrina completa delle categorie egli non tratta né di essere e divenire, né di genere ed esemplare come coppie di concetti logicamente opposti, bensì come espressioni concettuali di determinazioni dell'essere universali e realmente coesistenti⁵⁴.

Perciò anche i fenomeni di alienazione, la specificità del genere umano e la personalità sono per Lukács prodotti dell'evoluzione della società umana e continuano costantemente ad evolversi con essa. Da un lato, egli nega dunque un'idea di progresso ingenuamente meccanicistica che idolatra il continuo sviluppo tecnico delle forze di produzione come criterio unico ed esclusivo di progresso, e che, ciò facendo, perde di vista e minaccia di distruggere le basi naturali ed irrinunciabili dell'uomo⁵⁵. Dall'altro lato adduce argomenti anche contro un'idealizzazione romantica di presunte antiche età dell'oro, pur riconoscendo spesso ai sostenitori di tali argomentazioni una critica lucidissima e pungente dei moderni fenomeni di alienazione⁵⁶.

nella letteratura e nella filmografia, per esempio nel romanzo di F. Emmanuel, *Il quarto musicista: romanzo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, dal quale nel 2007 fu tratto da Nicolas Klotz il film, intitolato *La question humaine*. Certamente queste «correnti tradizionali di teoria critica, che descrivono processi di modernizzazione di tipo economico e non-economico come crescita di razionalità e storie di passioni» (R. Dannemann, *Georg Lukács zur Einführung* cit., p. 110), perpetuano anche le debolezze dell'opera giovanile lukacsiana, specialmente la mancata distinzione tra oggettivazione ed alienazione, già emersa nel 1923. Pongo perciò l'accento sull'eterodeterminazione dell'uomo, indotta dalle strutture create «dalla ragione strumentale». Dietro ad una critica della modernità, spesso concentrata sulla tecnica e romanizzante (alla Rousseau), si perde di vista la dimensione decisiva del concetto di alienazione come topos critico del capitalismo e – nel migliore dei casi – lo si mette così in ombra, da diventare irriconoscibile.

52 Cfr. R. Jaeggi, *Unschärf am Rand. Entfremdung*, «Freitag», 20.02.2004.

53 L'idea di una «natura umana» e di «bisogni fondamentali dell'uomo» da essa derivanti come punto di partenza necessario al rinnovamento del concetto marxista di alienazione viene attualmente ed esplicitamente reclamata in Francia da alcuni autori della rivista «Actuel Marx», come Yvon Quiniou e Tony Andréani, cfr. Y. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, «Actuel Marx» 39 (2006), p. 79 sgg. In Quiniou quest'idea di etica «marxista» – intesa come atto di volontà – si accompagna al tentativo di derivare dalla biologia valori umani e morali. Così egli crede, riferendosi a Darwin, di poter dimostrare la compatibilità fra materialismo e morale, cfr. Y. Quiniou, *Études matérialistes sur la morale. Nietzsche, Darwin, Marx, Habermas*, Paris, Kimé, 2002. Secondo Lukács, invece, egli, così facendo, non riesce a vedere una caratteristica essenziale e del tutto nuova dell'essere sociale. Lukács, infatti, nella sua *Ontologia*, prendendo le distanze sia dalle idee materialistico-meccanicistiche, sia da quelle idealistiche, dimostra come la nascita dei valori (che si estendono sino a riguardare la morale e l'etica) sia un processo sociale di auto-creazione dell'uomo basato sul lavoro (cfr. tra gli altri I. Eörsi, *Gelebtes Denken. G. Lukács im Gespräch über sein Leben, 1969-71* cit., p. 196).

54 Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 40-41.

55 Così si può certamente anche spiegare lo sfruttamento selvaggio e senza alcun riguardo della natura, che sembra ispirarsi alla massima «chiudiamo gli occhi e avanti verso ... il global warming», come topos della teoria dell'alienazione di Lukács. Comunque, Lukács avrebbe probabilmente spiegato il carattere particolare della questione ecologica, addebitandola alla massimizzazione capitalistica dei profitti.

56 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 650.

Così alla progressiva evoluzione della società si accompagna di pari passo un crescente grado di alienazione, per lo più sotto la forma, relativamente moderna, dell'auto-alienazione⁵⁷: pensiamo solo al fenomeno della motivazione, in ampia misura interiore, e dell'autonomia di governo del processo lavorativo, per esempio di ingegneri, che proprio per questo sono portati ad esigere un maggior grado di sfruttamento. Il maggior grado di sfruttamento è di fatto l'espressione economica di una maggiore auto-alienazione. E questa è tanto più grave, quanto più l'ingegnere in questione è convinto del fatto che l'incremento di produttività, da lui stesso indotto, serva veramente alla propria auto-realizzazione individuale⁵⁸. Ideologi neo-liberali del potere, come Richard Florida, millantano il fatto che classi sociali, come quella a cui si è fatto cenno, siano «classi creative» egemoniche⁵⁹. All'aumento del livello di auto-alienazione nel segmento più alto dei dipendenti salariati si accompagna la diffusione di forme di alienazione primitive, che si ritenevano in parte ormai superate, nel segmento più basso del lavoro salariato precario⁶⁰. Entrambe le suddette evoluzioni in controtendenza, che del resto costituiscono un esempio attuale della tesi dell'ineguaglianza tipica dei processi storico-sociali⁶¹, servono alla fin fine entrambe ad incrementare il grado di sfruttamento.

Non esiste necessità assoluta, ma solo condizionata

L'idea di progresso di Lukács è orientata a vedere nel massimo dispiegamento della personalità *individuale* l'orizzonte dello sviluppo *sociale*. Però non è lecito supporre che la tendenza storica ad una sempre maggiore evoluzione dell'essere umano risponda ad una qualche garanzia, di qualunque tipo essa possa essere o addirittura ad una necessità intrinseca. Per Lukács il materialismo meccanicistico della necessità assoluta dell'epoca staliniana, così come anche quello della Seconda Internazionale, costituiscono una forma di reificazione irrigidita del marxismo, che di fatto diventa causa essenziale del suo (momentaneo) declino⁶². Per Marx non esisteva una necessità assoluta, bensì solo una necessità condizionata: «se... allora»⁶³, e ad esistere era sempre e solo il pensiero in posto all'interno di alternative possibili. A questo proposito Lukács ricorda⁶⁴ il passo del *Manifesto del Partito Comunista*, in cui si dice che la lotta di classe finisce sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta⁶⁵. Così, è pur vero che per Lukács un vero futuro per l'umanità esiste

57 Cfr. Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 207.

58 Anche se i processi soggettivi di acquisizione di coscienza esercitano un ruolo importante nelle manifestazioni di alienazione, specie nei tentativi di superarla, i fenomeni di alienazione, invece, non possono mai essere ridotti al sentire soggettivo, anzi fenomeno e sensazione stanno molto spesso in contrasto fra loro: le situazioni oggettive della vita di uno schiavo, di una prostituta, di un proletario, di un ingegnere o anche di un capitalista, per esempio, non bastano a dare informazioni dirette sul vissuto soggettivo della posizione sociale di ciascuno di loro, ma certamente ad esse corrispondono specifiche condizioni alienanti, modellate storicamente.

59 Cfr. R. Florida, *The rise of the creative class. And how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, New York, Basic Books, 2006.

60 Cfr. E. Altvater u. B. Mahnkopf, *Globalisierung der Unsicherheit. Arbeit im Schatten, schmutziges Geld und informelle Politik*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2002, p. 81 e sgg.

61 Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 189.

62 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 609.

63 Per lo sviluppo ontologico di questa categoria, cfr. Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 106-107 e 160 e sgg.

64 Cfr. *ivi*, p. 190.

65 Cfr. K. Marx - F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* cit., p. 463.

solo in una società comunista, ma questa possibile prospettiva di sviluppo non contiene alcun automatismo, alcuna forza, capace di garantirne in maniera certa il successo⁶⁶. In questo senso Lukács rifiutò già molto prima del 1989 la formula, recitata a mo' di litania, di un «impossibile ritorno alla vittoria del socialismo». Un'analisi ontologica illuminata della realtà può, secondo Lukács, osservare di fatto solo fenomeni di legalità condizionata, dal momento che per lui le necessità assolute appartengono ad un modo di vedere del tutto reificante⁶⁷.

Religioni della necessità trascendente e immanente

Mentre l'ontologia filosofico-scientifica analizza la realtà oggettiva, per scoprire quale sia il reale margine d'azione della prassi (a partire dal lavoro sino all'etica), l'ontologia religiosa tradizionale parte da tentativi volti a conferire un senso alla vita (quotidiana) del singolo e costruisce un'immagine del mondo che promette la soddisfazione del bisogno religioso⁶⁸. Nelle religioni il destino dell'anima e, dunque, di ciò che è più essenziale alla personalità particolare ed individuale, viene ineluttabilmente determinato da poteri trascendenti e viene garantita per l'eternità la realizzazione dell'uomo nell'aldilà. Il panteismo rinascimentale, definito da Lukács filosofia di transizione, certo fece sparire il dio trascendente dall'ontologia, o per lo meno lo fece sbiadire al punto di trasformarsi in qualcosa di totalmente inconsistente⁶⁹, tuttavia sostituì ad esso un'immagine del mondo del *Deus sive natura* (Spinoza), che sostituisce la destinazione divina del mondo con un'analogia autodeterminazione, che si realizza per necessità (assoluta)⁷⁰.

66 Questo rifiuto delle concezioni ispirate alla necessità assoluta ed al progresso uniforme e rettilineo sta in stretta correlazione col rifiuto di qualsiasi teleologia storica e di poteri trascendenti che ne garantiscano il decorso. Sebbene lo sviluppo sociale si fondi su un gran numero di singoli atti teleologici, compiuti dagli individui, esiste un unico «decorso esclusivamente causale di ogni accadere storico, il quale non conosce teleologia» (G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 201).

67 Uno dei motivi fondamentali dell'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács è il rifiuto dell'antinomia metafisica tra libertà e necessità nell'agire umano (cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 6), così come si trovano tanto nell'idealismo quanto nel materialismo meccanicistico. Sviluppando la sua dottrina universale delle categorie, tra le quali le categorie modali, egli si dedica ripetutamente e in modo ampio e dettagliato alla necessità (specialmente perché essa è la categoria centrale – posta in termini assoluti – sia delle ontologie religiose, sia della filosofia idealistica gnoseologica, sia anche del materialismo meccanicistico tipico del marxismo volgare) e motiva tanto per la natura, quanto, a maggior ragione, per la società la concezione di una necessità «se... allora», cfr. specialmente Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 76-77, 108-109, e 160 e sgg., e anche sul ruolo del caso, ivi, p. 154 sgg., e anche Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 109 sgg. Così per esempio il processo di civilizzazione umana (l'arretramento delle barriere naturali di fronte all'evolversi della specificità del genere umano) è caratterizzato dal dispiegarsi universale del momento della casualità nell'essere sociale, cfr. Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 166. L'aver messo in evidenza l'alternarsi pieno di contraddizioni tra la necessità economica «sotto pena della rovina», che non è mai del tutto inequivocabile e assolutamente «necessaria», bensì sempre e solo condizionata, e le continue, ineludibili decisioni fra due o più alternative degli individui nella prassi del vivere umano costituisce uno dei capisaldi più importanti dell'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács.

68 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, pp. 9-10.

69 Ivi, pp. 192-193.

70 Sembra legittimo parlare di tratti religiosi, sebbene al destino terreno dell'uomo venga attribuita un'assoluta necessità – come si rinviene ad esempio nelle concezioni social-darwiniste dei socio-biologi, ma sarebbe del tutto pertinente pensare anche alle analisi sociali assolutamente deterministiche, come quelle strutturaliste. Un esempio attuale di concezione del mondo basata sulla necessità e tendente a reificare tutto lo ha fornito il presidente francese Sarkozy, conservatore di destra, allorché, durante la campagna elettorale, andando a caccia di voti, ha pescato nel torbido con la tesi dell'innata pedofilia o anche quando

La nuova filosofia offriva in questo modo copertura ed appoggio alla borghesia in piena ascesa che dichiarava di volersi impadronire del potere, conferendo una consacrazione ideologica al concetto di (ineludibile) progresso⁷¹.

Il concetto della specificità del genere umano in Lukács

Il concetto di alienazione in Lukács si può anche descrivere come contraddizione tra il livello di sviluppo della «specificità del genere umano in sé» e la restante realizzazione della «specificità del genere umano per sé»⁷². Egli distingue nell'ente generico tra il livello dell'insieme dei rapporti sociali di volta in volta raggiunto – il quale corrisponde al livello raggiunto in quel momento dalla produttività, alle assegnazioni di funzione ad esso correlate, oltre che al livello di prestazioni richieste agli individui – ed una prospettiva di maggiore evoluzione della personalità umana, insita nella dinamica dello sviluppo, anche se per niente automatica, all'interno di una società essa stessa in evoluzione. Lukács chiama il livello raggiunto in un determinato momento «specificità del genere umano in sé», mentre nella «specificità del genere umano per sé» compare la prospettiva di emancipazione dell'individuo, la quale in ultima analisi si può realizzare pienamente solo nel comunismo⁷³.

Ad ogni livello evolutivo della società gli uomini in un primo momento sono vincolati al loro ruolo particolare, alla loro funzione nell'ambito della «specificità del genere umano in sé». Al tempo stesso la «specificità del genere umano in sé» di volta in volta raggiunta apre un orizzonte di possibilità di iniziative concrete, volte a realizzare la «specificità del genere umano per sé»⁷⁴. Così, ad esempio, l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione è solo la prima e generica base del comunismo, cioè essa si muove ancora nell'ambito della «specificità del genere umano in sé». Ma, al di là di questa, esistono forme di chiara espressione della personalità, che mirano alla «specificità del genere umano per sé» e al superamento dell'alienazione, capaci di stabilire una relazione concreta e consapevole con il genere umano nel suo complesso⁷⁵.

L'orientamento ideologico ad un perfezionamento il più possibile completo della personalità, che lega consapevolmente il destino personale a quello dell'intero genere umano, cioè l'orientamento alla «specificità del genere umano per sé», secondo Lukács, è testimoniato anche dall'efficacia e dal fascino, capaci in alcuni casi di durare per interi millenni, che eminenti personaggi storici esercitano sulle generazioni successive⁷⁶. Come esempi di tali personalità egli

ha sostenuto che si dovrebbero sottoporre i bambini ad un test, per accertare la loro eventuale predisposizione al crimine, cfr. E. Fassin, *Sarkozy, ou l'art de la confusion*, «Le Monde», 13.04.2007.

71 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 155.

72 Cfr. per esempio *ivi*, p. 205 sgg. e *Id.*, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 579 sgg. Questi concetti, usati da Lukács, sono da intendersi in base alla sesta tesi di Marx su Feuerbach, secondo la quale l'essenza dell'uomo non è un qualcosa di astratto, immanente all'individuo, bensì l'insieme dei rapporti sociali (cfr. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 3 cit., p. 6); essi sono da intendersi anche in base alla distinzione fra la *classe in sé*, cioè la formazione socio-economica della classe stessa, grazie allo sviluppo sociale e allo sviluppo della produttività e la *classe per sé* (cfr. K. Marx, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends»*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 4 cit., p. 180), intesa come formazione politica consapevole, che si pone come obiettivo la trasformazione della società.

73 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 578.

74 Cfr. *ivi*, pp. 589 sgg. e 656-657.

75 Cfr. *ivi*, p. 716.

76 Cfr. *ivi*, p. 681 sgg. e *Id.*, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 75-56, 200-201 e 219. La durevole influenza d'importanti personalità dell'arte e della filosofia si spiega per Lukács grazie al loro

nomina tra gli altri Socrate, la leggendaria figura di Antigone oppure anche Gesù. A proposito di quest'ultimo, la tradizionale critica marxista alla religione presenterebbe una lacuna, perché si limiterebbe ad analizzare il messaggio cristiano solo sotto l'aspetto della famosa critica della religione come oppio dei popoli⁷⁷. Tale tolleranza e disponibilità al compromesso sbaglia per difetto e misconosce il messaggio profondamente umano ed umanistico che il cristianesimo offrirebbe, orientando la profonda aspirazione alla perfezione degli individui verso l'intera umanità e indirizzandola così alla vera «specificità del genere umano per sé». Il marxista francese Lucien Sève sottolinea il fatto che già per l'ateismo premarxista il grande enigma consisteva proprio nella vitalità della religione: come è possibile, egli si domandava, che un fenomeno solo negativo, una semplice illusione della coscienza, possa dispiegare un effetto così enorme sulla storia?⁷⁸ Marx spiegò con la sua teoria dell'alienazione economica, intesa come matrice storica dell'alienazione in generale, compresa quella religiosa, non solo la sua nascita, ma soprattutto il suo vero contenuto, che consisterebbe nella protesta (alienata) contro la vera alienazione⁷⁹.

La religione tiene gli uomini prigionieri del loro particolare

Purtroppo, secondo Lukács, il contenuto sociale del messaggio cristiano, come per esempio le speranze sociali delle classi più deboli dei primordi del cristianesimo in una redistribuzione delle ricchezze della terra che avvenisse nell'al di qua – collegato all'idea della parusia – verrebbe del tutto vanificato dalla promessa della redenzione nell'aldilà. Tali speranze fiorirono per esempio in seguito all'esortazione a cacciare i mercanti dal tempio e giustificarono l'estendersi dell'adesione al cristianesimo delle prime sette cristiane, formate da plebei. Invece, il rinvio della parusia ad un tempo lontano e non determinabile costituisce la base per la trasformazione della setta di Gesù in Israele in chiesa universale del cristianesimo⁸⁰. L'idea reificante dell'eterna redenzione dell'anima individuale, che è l'essenza propria e più autentica dell'uomo, in un sicuro aldilà trascendente significa cristallizzare gli individui nella loro particolare personalità, rendendoli prigionieri della «specificità del genere umano in sé». Perciò l'obiettivo principale della religione consisterebbe proprio nel recingere gli uomini dentro la loro peculiarità⁸¹.

contributo all'avanzamento della specificità del genere umano, che si è impresso nella memoria del genere umano, cfr. *ivi*, p. 75-76.

77 Cfr. *Id.*, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 683. Così per esempio il dizionario filosofico della DDR considerava l'invito cristiano «ama il prossimo tuo come te stesso» esclusivamente come il tentativo di soffocare la resistenza degli sfruttati all'inganno, alla violenza e all'ingiustizia, conducendoli ad una generica condizione di sonnambulismo umanitario, cfr. M. Buhr u. G. Klaus (hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch* cit., p. 1052.

78 Lukács critica per esempio anche l'osservazione di Kierkegaard, tendente a banalizzare l'argomento e secondo il quale lo Stato potrebbe introdurre con successo qualsiasi tipo di religione: basterebbero un po' di denaro e di propaganda affinché, dopo qualche generazione, al posto del cristianesimo ufficiale (menzognero) si affermi una qualche fede nella «luna di formaggio verde». A ciò Lukács obietta che nessun comportamento generalizzato – laico o religioso – può durare nel tempo se non soddisfa una profonda esigenza sociale (per quanto confuse ne siano le motivazioni di fondo), cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, pp. 630-631.

79 L. Sève, *Analyses marxistes de l'aliénation: religion et économie politique* cit., pp. 216-217.

80 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 674 sgg.

81 Cfr. *ivi*, p. 656 sgg.

Secondo la storia dell'evoluzione⁸², la religione nascerebbe dall'idea, basata su un'interpretazione analogica del lavoro, dell'influsso diretto delle forze ancora ignote della natura nella magia: dall'esperienza della struttura teleologica del lavoro nascerebbe la credenza secondo cui sarebbe possibile per esempio far piovere grazie all'intervento di forze magiche. Però la magia, secondo Lukács, è una forma di reificazione, ma non ancora una forma di alienazione, dal momento che in quegli stadi così iniziali dell'evoluzione umana non si sarebbe ancora giunti alla formazione di una vera e propria personalità individuale⁸³. Nel quadro di un sempre maggior grado di complessità sociale, il passaggio dalla magia alla religione consiste nel fatto che l'uomo si vede costretto a rinunciare al proposito di dominare con mezzi magici, e cioè – in analogia con il lavoro – direttamente, gli eventi naturali (e in maniera crescente anche l'ambiente sociale). Al posto di un influsso diretto dei mezzi magici s'insinuano, per così dire, gli dèi, il cui favore bisogna guadagnarsi con preghiere, sacrifici ecc.⁸⁴.

Sull'origine di personalità ed alienazione

Questo processo avanza tanto più quanto più l'uomo, evolvendo, esce dall'originaria e protettiva comunità primordiale, capace di dare un senso alla vita. Solo dopo il dissolvimento della cultura della polis – nell'etica della polis il «bene comune» era in primo piano e la vita privata assurge ad unico modo di essere del singolo uomo. Da questo momento diventa ormai ineludibile la questione del senso da dare alla vita individuale⁸⁵. La religione, intesa come forma primordiale dei fenomeni di alienazione ideologica, poggia sull'idea di un mondo teleologicamente posto, a cui il destino particolare del singolo è inesorabilmente soggetto. In questa concezione del mondo il destino personale di ciascun credente costituisce un punto nodale nell'essere, determinato come trascendente. La realtà è percepita come espressione di una provvidenza che viene dall'alto, specialmente in occasione di eventi dolorosi, come per esempio la morte di congiunti. Filosoficamente parlando, ciò significa, secondo Lukács, escludere il caso dalla realtà oggettiva, e, oltre a ciò, interpretare quest'ultima in modo egocentrico. La religione perpetua in tal modo la struttura di una vita quotidiana che ruota intorno all'Io – ciò diventa particolarmente evidente nell'astrologia –, perché la propria persona viene considerata come centro di avvenimenti teleologicamente destinati⁸⁶.

Funzione d'ordine ed oppio dei popoli

Alla chiesa – a differenza della setta e del movimento eretico – compete innanzitutto una funzione d'ordine nel regolare la vita quotidiana, funzione che tuttavia gradatamente viene assunta da istituzioni statali o laiche. A ciò si aggiunge una funzione conservatrice della religione, come

82 Le argomentazioni ampie e dettagliate di Lukács, relative alla storia dello sviluppo della religione, al cambiamento di ruolo della religione, conseguente all'evolversi della specificità del genere umano, come anche alla distinzione concettuale tra chiesa, setta e movimento eretico ecc. possono essere qui solo accennate, cfr. *ivi*, p. 617 sgg. e *Id.*, *Estetica cit.*, vol. II, p. 1516 sgg.; riguardo alla distinzione della fede nel quotidiano, nella magia e nella religione cfr. *Id.*, *Estetica cit.*, vol. I, p. 85 sgg.

83 Cfr. *Id.*, *Per l'ontologia dell'essere sociale cit.*, II, p. 707.

84 Cfr. *ivi*, p. 640 sgg.

85 Cfr. *ivi*, pp. 653-654; per il concetto di sviluppo storico della personalità umana cfr. anche *Id.*, *Prolegomeni all'essere sociale cit.*, p. 201 sgg.

86 Cfr. *Id.*, *Estetica cit.*, vol. II, p. 1521 e sgg.

si evince anche dalla definizione di religione come «oppio del popolo»⁸⁷: l'orientamento verso l'aldilà ultraterreno, considerato come realtà più vera ed autentica – capace di garantire eterna e totale realizzazione – sminuisce necessariamente i tentativi laici di evasione dalla terrena appartenenza alla «specificità del genere umano in sé», e anche la battaglia ideologica contro l'alienazione e l'auto-alienazione viene in tal modo indebolita⁸⁸.

Tre modi per uscire dall'alienazione: scienza, arte, etica

Lukács vede invece nella scienza, nel comportamento eticamente motivato e nell'arte tre condotte che rendono possibile all'uomo superare la sua individualità immediata⁸⁹: in primo luogo, lo stesso svolgersi della quotidianità porta già con sé necessariamente un superamento almeno parziale del particolare, in quanto esso tendenzialmente costringe a prendere conoscenza del mondo con obiettività. Questa tendenza acquisisce nella scienza un fondamento sistematico. La scienza si caratterizza pertanto per Lukács per il metodo disantropomorfizzante e orientato ad una conoscenza oggettiva del mondo, che tende necessariamente a superare la particolarità degli individui. In secondo luogo, per Lukács anche il comportamento etico – il «sentirsi a proprio agio nella vita stessa, la dedizione incondizionata ad un'idea, destinata a questa vita»⁹⁰ – si distingue per l'attitudine ad avvicinare gli individui ad una posizione, propria dell'umanità, nella quale diventa loro possibile istituire un rapporto concreto e consapevole col genere. In terzo luogo, l'uomo, grazie all'arte (antropomorfizzante), può elevarsi al di sopra della propria particolarità nell'esperienza della catarsi – della «profonda commozione» e «purificazione», sia nel creare, sia nel recepire opere d'arte –, e può stabilire un nesso tra il proprio destino e quello del genere. Proprio in questo consiste per Lukács il tratto centrale distintivo «della grande arte»⁹¹. Queste tre possibilità di appagamento della legittima aspirazione ad una piena realizzazione della personalità umana vengono spesso purtroppo precluse dalla realtà sociale. Allora gli individui s'inaridiscono e si cristallizzano o arroccandosi nella difesa della propria particolarità immediata, con le frustrazioni che ne conseguono, oppure rifugiandosi in una sublimazione religiosa con la sua promessa di salvezza dell'anima individuale nell'aldilà. E così le difficoltà che la vita quotidiana frappone alla realizzazione del desiderio di una vita piena formano una base permanente che rende possibile l'insorgere spontaneo del bisogno religioso⁹².

Base per il rinnovamento del bisogno religioso

Per Lukács il bisogno religioso è radicato intimamente, profondamente ed inscindibilmente in ogni personalità umana individuale e privata. Esso è volto a dare un significato ed un carattere di essenzialità agli eventi che accompagnano il singolo uomo, alla salvezza dell'anima personale ad opera di una forza trascendente, ove l'essere trasfigurato ultraterreno appare come l'essere autentico, superiore e più degno. Perciò il bisogno religioso nella sua forma originaria

87 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* cit. p. 379.

88 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, pp. 684-685.

89 Cfr. Id., *Estetica* cit., vol. II, pp. 1472-1473 e 1517 sgg.

90 Ivi, p. 1472.

91 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 687 e sgg.

92 Cfr. Id., *Estetica* cit., vol. II, p. 1472.

è innanzitutto qualcosa d'individuale: la ricerca da parte dell'individualità della salvezza e felicità dell'anima che le circostanze soggettive ed oggettive della vita reale non le consentono. E tuttavia il modo in cui si esprime il bisogno religioso è sociale, anche se certamente molto vario e diversificato⁹³.

Già nel processo storico della nascita della religione il bisogno religioso si nutre di affetti incontrollati, che nascono dall'incertezza di fronte ad un ambiente incompreso. Il (maggiore o minore) «cerchio del non conoscibile», che sin dall'inizio accompagna gli orientamenti teleologici nel lavoro, si manifesta nella speranza di riuscita o nella paura delle conseguenze dell'insuccesso. Ma questa non è assolutamente una condizione solo transitoria nell'evoluzione dell'esistenza umana. Nel lavoro, come condizione esistenziale antropologica generale dell'uomo, gli orientamenti teleologici ed i processi esecutivi causali si scontrano come processi reali eterogenei. Siccome è in linea di principio escluso che si possa comprendere completamente la complessità dell'insieme causale, si giunge per forza ad una discrepanza (più o meno grande)⁹⁴ tra gli obiettivi perseguiti, che stanno alla base delle decisioni specifiche degli individui, e i risultati concreti del loro agire⁹⁵. La sostanziale impossibilità di prevedere tutte le conseguenze delle nostre azioni costituisce così, mediante il disorientamento emotivo, una possibile e persistente base di rinnovamento del bisogno religioso⁹⁶.

93 Cfr. *ivi*, p. 1520 sgg.

94 I possibili effetti negativi derivanti dalla sostanziale impossibilità di prevedere tutte le conseguenze dell'agire umano costituiscono un motivo molto ricorrente nel pensiero filosofico. Per esempio Sartre ne parla in termini di «contrefinalités», cfr. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, a cura di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963, I p. 205, citato da N. Tertulian, *La ragione dialettica secondo Sartre* cit., p. 240; e nell'etica di Edgar Morin essi assumono un ruolo centrale come «*principe d'incertitude*» nella sua «*écologie de l'action*», cfr. E. Morin, *Éthique. La Méthode*, Tome 6. Paris, Seuil, 2006, p. 40 sgg. Anche nelle scienze cognitive il concetto occupa una posizione centrale, cfr. per es. D. Dörner, *Die Logik des Mißlingens. Strategisches Denken in komplexen Situationen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2002¹⁵.

95 Cfr. per es. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 5 e 9. La ricezione di Lukács riconosce in genere nella fondamentale incongruenza tra decisioni individuali finalizzate ad un obiettivo e risultato finale sociale e conclusivo un motivo di base dell'alienazione. Qui tuttavia il diavolo si nasconde nei dettagli: mentre Tertulian prudentemente afferma che proprio per questo motivo «la totalizzazione» potrebbe «rivolgersi contro i progetti iniziali» (cfr. N. Tertulian, *Alienazione e disalienazione: un confronto Lukács-Heidegger* cit., p. 32), Dannemann inasprisce questo pensiero (forse eccessivamente), affermando che l'«impossibilità di abolire la dialettica fra teleologia e causalità» è una «fonte in certo qual modo inesauribile di alienazione». E aggiunge che le «regolarità e causalità che ne risultano [...] contengono] sempre un effetto incidentale di acquisizione di autonomia» (cfr. R. Dannemann, *Georg Lukács zur Einführung* cit., p. 92). Dannemann, leggendo il Lukács critico della modernità ed essendo fortemente influenzato dal discorso sulla reificazione di *Storia e coscienza di classe*, vede confermata nella sua *Ontologia* l'«onnipresenza di alienazione e reificazione» (cfr. *ivi*, p. 91). Non incombe qui forse – vien da chiedersi – un pericoloso scivolare nella creazione di miti, in cui, per usare le parole stesse di Lukács, si rappresenta l'alienazione «come insormontabile assetto naturale dell'uomo [...] vedendovi [...] una cupa e pessimistica *condition humaine*»? (G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 704). Laddove come segni distintivi della società moderna le reificazioni (alienanti) vengono inserite all'interno di una logica sistematica ubiqua, alla quale l'individuo moderno è inesorabilmente soggetto, là si è più vicini all'alienazione consustanziale all'essere umano dell'esistenzialismo di Heidegger che non alla denuncia di Lukács della causa generale di sempre nuove possibili alienazioni (anche oltre la loro manifestazione più caratteristica, conseguente a contraddizioni tra classi antagoniste), che è condizione importante per il loro possibile ed effettivo superamento.

96 Cfr. *ivi*, p. 707.

Con Epicuro contro paura e speranza

Mediante il controllo razionale e pratico della vita quotidiana, Lukács ritiene comunque possibile reprimere l'influenza dominante degli affetti sul modo che l'uomo ha di vedere il mondo. In una lettera del 23 gennaio 1961 al suo editore della Germania occidentale, egli dice di condividere l'idea epicurea di Spinoza e di Goethe, che rifiutavano paura e speranza in quanto affetti, capaci di mettere a repentaglio la libertà di un'umanità autentica⁹⁷. A questo riguardo Lukács mostra un atteggiamento piuttosto riservato anche nei confronti del «principio della speranza» di Bloch⁹⁸. Preferiva, invece, parlare di fiducia riguardo alla prospettiva⁹⁹. E qui non si tratta solo di una sottigliezza semantica. Piuttosto della convinzione che sia possibile sperare in un miglioramento sociale, non solo in modo emotivo e pertanto irrazionale, ma che sia anche possibile capire in modo razionale e migliorare le condizioni sociali, intervenendo attivamente, cosa che, a sua volta, potenzia il senso di fiducia. Perciò non si troverà mai nel Lukács maturo uno dei motti spesso forzati di Gramsci, come «pessimismo della ragione, ottimismo della volontà», preso peraltro in prestito dallo scrittore francese Romain Rolland¹⁰⁰.

Fede marxista?

D'altra parte è logico che Uwe-Jens Heuer, portavoce del Foro marxista del partito «Die Linke», nel suo ultimo libro su *Marxismo e fede*, faccia riferimento al passo citato da Gramsci¹⁰¹. Dal punto di vista del Lukács maturo però, egli rende un pessimo servizio al marxismo, pretendendo di affermare che una fede aldilà – pardon: al di qua, naturalmente¹⁰² – della fede

97 Cfr. F. Bensele, *Nachwort des Herausgebers* cit., p. 731.

98 Così Lukács commenta il testo *Per l'ontologia del non-essere ancora* di Bloch: «È un'insalata all'italiana, affascinante e decorativa, di soggettivismo, che si spaccia per oggettivo e di una molto esigua ed astratta oggettività. Per me è stato tuttavia consolante vedere come Bloch non abbia comunque rinunciato alla sua etica di sinistra» (citato in ivi, p. 733). Qui è possibile riconoscere tanto la vicinanza politica, quanto anche la distanza filosofica degli ex amici di gioventù: mentre Bloch deriva la sua filosofia escatologica dalla possibilità come categoria ontologica centrale, nell'*Ontologia* di Lukács la possibilità costituisce solo una categoria modale, subordinata alla categoria centrale della realtà, cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 170 sgg. e Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 150 e sgg.

99 Cfr. F. Bensele, *Nachwort des Herausgebers* cit., pp. 731-732.

100 Già prima e di frequente si riscontrano in Lukács parallelismi con l'orientamento di fondo della filosofia di Edgar Morin. Questi sottolinea da un lato il crescente pericolo di autodistruzione dell'umanità, provocata da problemi di dimensione globale, che per la prima volta diventa realmente possibile – ed è evitabile solo remando contro con piena consapevolezza: in particolare egli cita la crisi ecologica, la diffusione di armi di distruzione di massa e la moltiplicazione dei conflitti militari, ma anche la mancanza di un'economia regolamentata. D'altro lato, tuttavia, contrappone a questo pericolo la possibilità, anch'essa crescente, di una consapevole e necessaria «metamorfosi» umana, risultante da un autentico e crescente affiatamento tra tutte le persone, accomunate da un medesimo destino, cfr. E. Morin, *Vers l'abîme*, Paris, Ed. de l'Herne, 2007. A prescindere da questo, sussistono notevoli differenze tra i due filosofi nell'analisi sociale e nelle conclusioni da trarne.

101 Cfr. U.-J. Heuer, *Marxismus und Glauben*, Hamburg, VSA, 2006, p. 295.

102 Una significativa carenza della dissertazione di Heuer deriva dal fatto che egli non distingue tra fede (religiosa), orientata nell'aldilà, e fede orientata ai fatti dell'al di qua (della vita quotidiana), distinzione che, invece, rifacendosi a Kant, Lukács compie, cfr. G. Lukács, *Estetica* cit., vol. I, p. 82 sgg. La fede nel quotidiano verrebbe chiamata da Kant «opinare». Sarebbe caratterizzata da una sostanziale apertura al conoscere e potrebbe perciò essere descritta come un primo passo verso il sapere (distorta ed ancora incompleta), cfr. ivi, p. 93. Invece, la fede religiosa in una trascendenza, il cui carattere saliente sarebbe proprio l'inconoscibilità di principio (cfr. ivi, p. 85), sarebbe in totale contrasto col sapere, o perché da essa non sarebbe

in Dio sia un sostegno irrinunciabile dell'azione marxista¹⁰³. Ci sarebbe bisogno di una fede nel marxismo, in quanto «lottare, agire e perfino mettere in gioco la propria vita» avrebbero luogo certamente «non in base a conoscenza scientifica, bensì ad un'intima convinzione»¹⁰⁴. Contro le «valutazioni unilaterali di Lenin», egli si sforza perciò di «salvare in certo qual modo l'onore» di Kant e Fichte¹⁰⁵. Soprattutto il risalto che essi danno alla coscienza morale¹⁰⁶, secondo Heuer,

possibile per motivi oggettivi (Kant) passare al sapere, oppure – e qui Lukács va aldilà di Kant – perché tale passaggio sarebbe indesiderato dal soggetto. La fede religiosa esigerebbe il dominio sul sapere e sul conoscere – e perciò in ultima analisi anche sulla ragione –, perché si presenterebbe come forma superiore di accesso alla realtà (essenziale). A questo riguardo il dogma nella religione sarebbe anche segno della sua vitalità, mentre per la filosofia e la scienza sarebbe una degenerazione (cfr. *ivi*, p. 89 e sgg.).

- 103 Del pari interessato alla fede che, estrapolata dalla sua configurazione religiosa, potrebbe diventare risorsa necessaria alla sopravvivenza, si mostra Jan Rehmann (cfr. J. Rehmann, *Glauben*, in W.F. Haug (hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat*, Bd. 5, Hamburg, Argument, 2001, pp. 787-792). L'ambizione atea di sostituire la religione con una concezione scientifica del mondo si sarebbe dimostrata un'illusione razionalistica. Influenzato da un'analisi ideologica in linea con Gramsci, Althusser, Mariátegui, egli analizza la religione come campo di battaglia di aspirazioni contrastanti. Si tratterebbe di fare propri gli elementi critico-soversivi delle religioni a favore di un contro-soggetto plurale, cfr. anche Id., *Besser brüllen, Löwe! Klaus Theweleits Schelte der Religion fällt hinter Feuerbach und Marx zurück*, in «Freitag» 45, 01.02.2002. Anche il sociologo marxista delle religioni di origini franco-brasiliane Micheal Löwy insiste sugli elementi di convergenza in merito al potenziale di ribellione delle correnti religiose, come attualmente si manifesta nella teologia della liberazione in America Latina, cfr. M. Löwy, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique Latine*, Paris, Félin, 1998, cfr. anche Id., *Leonardo Boff et Frei Betto, la théologie de la libération*, in C. Bonfiglioli u. S. Budgen (hrsg.), *La planète altermondialiste. Guide critique de la pensée de Samir Amin, Pierre Bourdieu, Bernard Cassen, Noam Chomsky, Susan George, Naomi Klein, Sous-Cdt Marcos, Toni Negri, Arundhati Roy, etc.*, Paris, Textuel, 2006. La critica marxista al feticcio delle merci troverebbe il suo equivalente nella battaglia della teologia della liberazione alla mortale idolatria del mercato; entrambe avrebbero in comune l'ethos morale avverso alla reificazione, la rivolta profetica e soprattutto la solidarietà dei poveri e degli oppressi contro l'alienazione. Siccome Löwy si pone nella tradizione di un romanticismo rivoluzionario caro al giovane Lukács o della trasformazione dei tesori utopistici di speranza, propri delle religioni, in un messianesimo ateo, non c'è da stupirsi che egli cerchi ispirazione per l'attuale «prassi rivoluzionaria», insieme al giovane e dinamico candidato alla presidenza dei trotzkisti francesi (LCR) Olivier Besancenot, nel guevarismo latino-americano, cfr. O. Besancenot et M. Löwy, *Che Guevara, une braise qui brûle encore*. Paris, Mille et Une Nuits, 2007. Nell'*Ontologia* Lukács analizza da più punti di vista il potenziale di ribellione delle religioni, orientato ad un'autentica «specificità del genere umano per sé», soprattutto in sette e movimenti eretici, anche se poi giudica con scetticismo il loro potenziale innovativo in ambito religioso, cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 724, specialmente perché le chiese hanno ripetutamente dimostrato nei confronti di questi movimenti innovativi una grande abilità nell'integrarli, mantenendo lo statu quo, cfr. *ivi*, pp. 689-700. Ciononostante, egli dimostrò grandissimo rispetto nei confronti di personalità religiose meritevoli di riconoscimento (da Meister Eckard sino a Dietrich Bonhoeffer e Simone Weil), e non esitò – andando contro le resistenze dello schieramento comunista – ad esprimersi in favore di una collaborazione con teologi progressisti (Barth, Niemöller, preti operai francesi e molti altri ancora), specialmente nella lotta per la pace, cfr. Id., *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur*, «Aufbau» 9 (1956), p. 762 sgg. Se poi Lukács, oltre a ciò, avesse anche aderito ad alleanze politiche con movimenti religiosi progressisti come la teologia della liberazione, non può esservi alcun dubbio che già il suo interesse per l'ontologia lo avrebbe indotto a distinguere nettamente tra le rispettive posizioni ideologiche, cfr. anche J. Lukács, *Die Probleme von Religion und Irrationalität im Schaffen von Georg Lukács* cit., pp. 26 e 41. La fede religiosa è quindi da considerare come una forma di alienazione, cioè, in linea di principio, come un ostacolo – pratico ed ideologico – sulla via dell'emancipazione dell'umanità costruita sulla conoscenza della realtà.

104 Cfr. U.-J. Heuer, *Marxismus und Glauben* cit., p. 289.

105 Cfr. *ivi*, p. 117.

106 Cfr. *ivi*, p. 306.

fa dei due filosofi classici dell'idealismo tedesco importanti punti di riferimento per il rinnovamento di un'etica marxista.

È tuttavia davvero stupefacente che Heuer si riferisca, oltre che a Gramsci e a Bloch, anche a Lukács come referente di un rinnovato modo di pensare il rapporto fra marxismo e religione¹⁰⁷. Per esempio quando dà ad intendere che ci sarebbe una linea di continuità dalla ricerca neo-kantiana dei «socialisti etici» Max Adler e Otto Bauer di un «assenso morale», che – aldilà della necessità economica – possa motivare la lotta per il socialismo sino all'etica di Lukács, che si rivolgerebbe al senso di responsabilità e alla coscienza del singolo, da cui la filosofia sociale (marxista) non potrebbe in alcun modo esimerlo¹⁰⁸.

È senz'altro vero che nel giovane Lukács si possono trovare appigli che giustificerebbero questa convergenza di posizioni, ma fare di lui in toto un testimone chiave, atto a fondare alla maniera neo-kantiana una fede ed un'etica che motivino alla lotta per il socialismo, non solo passa sotto silenzio il fatto che il Lukács maturo criticò i suoi scritti giovanili, specialmente quelli dedicati all'etica, come prigionieri di un «messianesimo rivoluzionario, idealistico e utopistico»¹⁰⁹, ma ignora anche la maggior parte dell'eredità filosofica, che Lukács ci ha lasciato.

Intanto Lukács respinge più volte esplicitamente il neo-kantismo, per esempio criticando le posizioni di alcuni rappresentanti della Scuola di Marburgo (quali Hermann Cohen e Paul Natorp)¹¹⁰, e anche in occasione del confronto con Nicolai Hartmann, che rompe con la Scuola di Marburgo, rinunciando con ciò alla sua posizione di «principe ereditario» e votandosi all'ontologia¹¹¹. Altrettanto esplicitamente Lukács criticò le correnti legate a Bernstein e ai marxisti austriaci Otto Bauer e Max Adler¹¹², i quali – il più delle volte prendendo le distanze dalla dominante e meccanicistica assolutizzazione della necessità dei vincoli economici, che si trova ad esempio in Kautsky o Plechanov – aspiravano ad «integrare» il marxismo con la filosofia di Kant, e così facendo, a giudizio di Lukács, si affermavano autonomamente in senso gnose-

107 Cfr. in particolare vi, pp. 188, 199, e 204 e sgg.

108 Cfr. ivi, pp. 289-300.

109 Cfr. G. Lukács, *Vorwort* (1967) cit., p. 17. Dopo l'*Estetica di Heidelberg*, scritta nel 1916-1918 ancora sotto l'influsso neo-kantiano (cfr. R. Dannemann, *Georg Lukács zur Einführung* cit., p. 14) e la *Teoria del romanzo*, nata nel 1916 «ancora nello stato d'animo di diffusa disperazione» dovuto alla prima guerra mondiale, tanto che «il presente vi appariva fichtianamente come uno stato di assoluta peccaminosità» (cfr. Id., *Vorwort* (1967) cit., p. 17), il saggio *Tattica e etica*, pubblicato nel 1919, segnò il passaggio di Lukács dalla disperazione, indotta dalla guerra, all'entusiasmo messianico-idealistico, suscitato dalla rivoluzione russa. Anche questa fase di passaggio nei suoi «anni di apprendistato del marxismo» sarà comunque solo di breve durata, visto che, fra l'altro, nella recensione *La nuova edizione della corrispondenza di Lassalle* del 1925 (cfr. Id., *Scritti politici giovanili 1919-28*, tr. it. di P. Manganaro e N. Merker, Bari, Laterza, 1972, p. 206 sgg.), Lukács riconduce la propria critica sociale ad una «più concreta base economica» e, di conseguenza, disapprova in Lassalle proprio l'idealismo soggettivistico fichtiano (cfr. Id., *Vorwort* (1967) cit., pp. 36-37). Lukács sottolinea qui come, a parer suo, in Lassalle il riferimento filosofico a Fichte sia «ancorato ad una visione puramente idealistica del mondo», che di fronte all'al di qua recalcitrerebbe con presuntuoso radicalismo. Questa recensione sarebbe al tempo stesso una polemica teorica contro le correnti della socialdemocrazia di allora, che correvano il rischio di imborghesirsi, e quindi di allontanarsi da Marx. Già nel 1925 Lukács criticava dunque un volontarismo idealistico e soggettivistico, che nell'*Ontologia* analizzerà chiaramente come pendant, orientato all'etica neo-kantiana (come nella Scuola di Marburgo), di una realtà esteriore dominata dalla (assoluta) necessità, quale si riscontra per es. nel feticcio della necessità, rappresentato dalla «legge bronzea dei salari», cfr. Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 157.

110 Cfr. ivi, p. 156.

111 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 112.

112 Cfr. ivi, p. 278.

ologico-borghese¹¹³. Mentre il materialismo meccanicistico (ma anche ad esempio la dottrina della predestinazione) assoggetta tutto l'essere ad una necessità omogenea ed assoluta, la netta bipartizione di Kant in pura conoscenza naturale e morale pura contiene un insormontabile dualismo del mondo¹¹⁴. Ma questa completa separazione dei regni della ragion pratica e teorica implica anche necessariamente un fondamento idealistico, che apre un campo molto vasto alla fede (religiosa), e sul quale possono germogliare svariate forme di volontarismo soggettivo.

Difesa gnoseologica per la religione

La filosofia kantiana si distingue inoltre per l'affermazione dell'autonomia della teoria, della metodologia e della logica della conoscenza, che trova nel neopositivismo e nella filosofia analitica la sua espressione più pura e costituisce il nocciolo del confronto ideologico nella filosofia della nostra epoca¹¹⁵. Per Lukács la missione sociale della teoria della conoscenza, giunta con Kant a dominare la filosofia, consiste nel garantire ideologicamente l'egemonia delle scienze naturali – nel senso di uno sviluppo scientifico libero da qualsiasi ostacolo come condizione essenziale all'espansione capitalistica – conservando però al tempo stesso un margine ideologico di azione per un'ontologia religiosa, di cui socialmente si avverte il bisogno per assicurarsi il dominio¹¹⁶. La sua più pura espressione nel neopositivismo – e qui esso si incontra con l'esistenzialismo – culmina nel rifiuto della questione «metafisica» della realtà. Nonostante il rapido ed impressionante progresso nel dominio tecnico-scientifico della natura, il neopositivismo assicura così alla religione, mediante l'astinenza ontologica, un posto d'onore nel regolare i rapporti sociali fra gli uomini.

Eludendo la questione ontologica, la filosofia offre sostegno ideologico alla pretesa, continuamente avanzata dalla chiesa cattolica sin dai tempi di Bellarmino (allora soprattutto nei confronti di Galileo e di Giordano Bruno), che si riconosca una doppia verità, la quale circoscrive la scienza all'esplorazione pratica del mondo dei fenomeni e lascia alla religione l'indagine sull'essenza del mondo e dell'uomo¹¹⁷. La concezione del mondo marxista, orientata all'emancipazione sociale e perciò a superare lo sfruttamento e l'alienazione, dovrebbe dunque ingaggiare sul terreno filosofico la lotta contro l'egemonia della teoria della conoscenza, finalizzata in ultima analisi a sostenere il potere.

113 Cfr. Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 76.

114 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 6.

115 Alla presentazione e derivazione storico-filosofica di questo conflitto nella filosofia contemporanea è dedicato gran parte del primo volume dell'*Ontologia*. Qui se ne possono naturalmente indicare solo i tratti fondamentali, con particolare riguardo a quelli connessi al bisogno religioso, cfr. *ivi*, p. 85 sgg. Tradizionalmente la teoria della conoscenza ebbe un ruolo solo subordinato e complementare all'ontologia, la quale aveva come obiettivo la conoscenza della realtà in se stessa, e perciò adottava come criterio di verità la corrispondenza fra la conoscenza ed il suo oggetto, cfr. *ivi*, p. 38. All'indipendenza della gnoseologia, portata a compimento da Kant, anche l'attuale filosofia della scienza attribuisce un'importanza paradigmatica al realismo scientifico, che ricorre al concetto di «epistemic bias» oppure di «epistemic fallacy»; Bhaskar riconduce lo stravolgimento gnoseologico addirittura al presocratico Parmenide, cfr. R. Bhaskar, *A realist theory of science*, London, Verso, 1997, pp. 36 e 44-45.

116 Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 3-4.

117 Cfr. Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 231.

Rinnovamento etico del marxismo

Certamente Heuer con la sua esigenza di porre un fondamento etico, specie di fronte all'esperienza del socialismo reale, accenna ad una dimensione decisiva del rinnovamento del marxismo. Ed ha ragione quando vuole riservare al singolo uno spazio centrale, legato a concetti come «coscienza», «fermezza di carattere» e «coraggio di opporsi»¹¹⁸. Tuttavia sbaglia nettamente quando propone come soluzione la riabilitazione di una fede marxista con riferimento a Kant e a Fichte. A tale posizione si può contrapporre con Lukács e rifacendosi a Marx un'ontologia del superamento dell'«antinomia metafisica nell'agire umano fra libertà e necessità»¹¹⁹, la quale, traendo la specificità dell'essere sociale dall'analisi dell'incontro fra teleologia e causalità nel lavoro, può fondare una teoria marxista del soggetto. *L'Ontologia dell'essere sociale* pone la base materialistica per una concezione del mondo rinnovata ed

118 Cfr. U.-J. Heuer, *Marxismus und Glauben* cit., p. 306. Perciò si può essere senz'altro d'accordo quando afferma: «Essere marxista non è solo la scelta di una teoria, bensì anche la scelta di un comportamento. In questo il marxismo si rivolge al singolo» (*ibidem*). Dare un significato etico diventa ora perfino più urgente rispetto all'epoca in cui Lukács vedeva ancora la religione e soprattutto la chiesa cattolica costrette alla difensiva durante il Concilio Vaticano Secondo, e in cui le battaglie ideologiche del XVII e XVIII secolo sulla possibilità di un comportamento etico in assenza di religione o addirittura nell'ateismo sembravano appartenere al passato, cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 680. Nello scenario del (provvisorio) trionfo sul materialismo (marxista) si deve constatare un tipico incremento di significato della religiosità, come direbbe Lukács (cfr. Id., *Estetica* cit., vol. II, p. 1458), come reazione all'aggravarsi della crisi mondiale. Papa Benedetto XVI vede la propria missione nel compensare la perdita ideologica di terreno con un'offensiva conservatrice, che, con la pretesa di verità universale della fede, in ultima analisi esige la sottomissione della ragione alla fede stessa, cfr. H.H. Holz, *Joseph Ratzinger, der Papst aus Karthago*, «Junge Welt», 20.10.2007, cfr. anche H. Hoping u. J.-H. Tück, *Der Wahrheitsanspruch des Glaubens. Joseph Ratzingers theologisches Profil*, «Neue Zürcher Zeitung», 22.04.2005. Il papa sostiene che senza fondamento religioso non sia possibile ritenere valido alcun comportamento morale (cfr. Benedetto XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006 e *Lettera Enciclica, Spe Salvi*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2007), poiché una ragione orfana di trascendenza diventerebbe «insensata» e condurrebbe ad Auschwitz e nel gulag, cfr. H. Tincq, *Frédéric Lenoir: qui a sauvé le Christ? Critique*, «Le monde des livres», 21.12.2007, cfr. anche K. Wenzel u. K. Flasch, *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007. La battaglia per la supremazia ideologica si esprime attualmente soprattutto nell'allarmante diffusione planetaria del neo-creazionismo, specialmente sotto forma del concetto di «intelligent design», tanto che anche il Consiglio d'Europa mette in guardia dal suo infiltrarsi nella scienza e nel sistema educativo, cfr. S. Le Bars, *Le Conseil de l'Europe souligne les dangers du créationnisme dans l'éducation*, «Le Monde», 26.06.2007. Perfino in Francia, dove la tradizionale separazione fra Stato e chiesa è molto marcata, il Presidente Sarkozy recentemente ha inteso americanizzare il concetto di laicismo, sostituendo alla tradizione, che vuole l'ambito pubblico libero da qualsivoglia tutela religiosa, una pubblica esortazione alla pratica religiosa, cfr. D. Vernet, *Dieu bénisse l'Amérique. Chronique*, «Le Monde», 26.12.2007, – e giustificando tale atteggiamento, del tutto rispondente alle intenzioni del papa, con l'affermazione che non ci sarebbe vera morale senza fondamento religioso, cfr. Y. Quiniou, *Laïcité: l'approche sarkozienne*, «Le Monde», 28.12.2007. Di fronte ad un simile avanzare dell'irrazionalismo, favorito dallo Stato stesso, il riferimento ad una filosofia e ad un'etica marxista rinnovate diventa un'urgente necessità.

119 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 6. Tuttavia Lukács richiama l'attenzione sul fatto che sotto Stalin anche il marxismo – così come il neopositivismo borghese, che giustificava filosoficamente qualsiasi manipolazione, da qualunque parte venisse, «tornò a deformarsi in un misto disorganico di necessità meccanica e volontarismo (manipolazione rozza)» (ivi, II, p. 609). Perciò il rinnovamento ontologico del marxismo dovrebbe affermarsi contrapponendosi sia agli influssi occidentali neopositivistici – neo-kantiani, che vogliono mortificare la dialettica, sia alla canonizzazione tattica orientale, che vuole giustificare manipolazioni su basi volontaristiche, cfr. Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 117-118.

unitaria, sulla quale si può sviluppare un'etica orientata al superamento dell'alienazione per mezzo dell'emancipazione umana e mirante ad una conoscenza razionale della realtà, al di qua di fede e religione.

[Traduzione dal tedesco di Gigliola Montiglio rivista da Marco Vanzulli]

ERICH HAHN

IL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA NELL'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE

Il presente contributo si concentra sul significato dell'opera tarda di György Lukács *L'Ontologia dell'essere sociale*. Tale intento richiede tuttavia una precisazione. Il concetto di «ideologia» assume un'importanza rilevante nell'insieme delle opere di Lukács almeno a partire dagli anni '20 del secolo scorso. Per incominciare sarebbe opportuno riconoscere l'importanza delle analisi critiche della genesi e della struttura storica dell'ideologia borghese a partire dal periodo classico tedesco e del suo passaggio all'ideologia imperialistica e fascista. Mentre là stavano in primo piano le espressioni filosofiche e politiche dell'ideologia, negli anni '30 e '40 l'attenzione si sposta sul ruolo e sulla funzione dell'arte e della letteratura nella vita ideologica della società. Sempre e senza interruzione l'interesse di Lukács era naturalmente rivolto all'ideologia del movimento operaio e allo sviluppo ideologico del socialismo nella rivoluzione d'Ottobre e nelle diverse fasi del suo evolversi. Grande importanza va attribuita alle sue indagini sui processi ideologici delle azioni che coinvolgono classi intere e sulle coalizioni contro il fascismo tedesco. Dobbiamo a tutti questi lavori innumerevoli esempi di acuta analisi critica e di brillante polemica, oltre alle illuminanti considerazioni su singoli aspetti sistematici di questa pagina contraddittoria della vita pratica e spirituale dell'umanità, sul rapporto fra ideologia e lotta di classe, ideologia e religione, ideologia e progresso oppure reazione.

Questo ampio ed esteso impegno di Lukács dev'essere considerato come premessa alle problematiche dell'*Ontologia*. Tanto più che in quest'opera l'accento principale delle sue riflessioni cade in senso stretto sull'aspetto teorico e concettuale dell'ideologia. Vi si discute l'essenza generale del riflesso ideologico o d'assimilazione della realtà, il suo posto e la sua funzione nello sviluppo dell'essere sociale. Lukács riesce a far derivare, ponendolo su solide basi, il problema dell'ideologia e il suo concetto di ideologia dal suo progetto filosofico complessivo, dal suo approccio ontologico di base.

Esaminando la letteratura principale sull'argomento, incontriamo un fenomeno curioso e singolare. A partire dagli anni '50 del XX secolo quasi non esiste pubblicazione prettamente teorica sull'ideologia, nel cui indice manchi il nome di Lukács. E sempre e senza eccezioni *Storia e coscienza di classe* è considerato il suo capolavoro, il suo Credo riguardo al problema dell'ideologia. Ciò è comprensibile nel periodo che giunge sino alla seconda metà degli anni '80 – in lingua tedesca i capitoli importanti del secondo volume dell'*Ontologia* esistono solo dal 1986. Tuttavia ciò sorprende in lavori più recenti, come ad esempio nelle due *Einführungen* di grande spessore di Terry Eagleton¹ e Jan Rehmann². *L'Ontologia* non vi compare neppure negli indici della letteratura sull'argomento. L'analisi si limita esclusivamente alla citata opera giovanile del 1923! Sono ben lungi dal volere sminuire l'importanza del tutto straordinaria e duratura di *Storia e coscienza di classe* anche per quanto concerne la teoria sull'ideologia. Il fatto è che, se si tralascia l'*Ontologia*, la posizione ed il contributo teorico-ideologico di Lukács

1 T. Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1993.

2 J. Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg, Argument, 2008.

non possono essere convenientemente giudicati. Perciò faremo dapprima qualche osservazione sui *punti di contatto* e sulle *divergenze* fra queste due opere in relazione al problema dell'ideologia.

1. 1923 e 1971

Differenze considerevoli risultano già solo a causa della distanza temporale di più di quattro decenni. I sette saggi di *Storia e coscienza di classe* – concepiti tra il marzo 1919 e il dicembre 1923 – erano stati composti con un obiettivo concreto: trarre conclusioni dalla sconfitta della rivoluzione nell'Europa occidentale e specialmente in Ungheria e in Germania. Lukács vedeva che le forze rivoluzionarie del movimento operaio europeo non erano ancora esaurite, e riteneva che la chiave per un loro rilancio andasse cercata nell'ambito dell'aspetto soggettivo, in problemi di guida, di organizzazione e di maturazione della coscienza di classe. Perciò egli si concentra soprattutto su questi aspetti del marxismo che sembravano essere di particolare importanza per incrementare l'attività delle masse in quella situazione storica: l'applicazione consapevole, autonoma e creativa del metodo dialettico di Marx; la comprensione della formazione storica e della continua riproduzione dell'ideologia borghese dominante come riflesso del sistema produttivo capitalistico; la spiegazione del carattere dell'«ideologia del movimento operaio radicale»³ come autocoscienza del proletariato e conoscenza del marxismo come espressione ideologica della classe proletaria che tende a liberarsi⁴; le condizioni ed i meccanismi, grazie ai quali la classe può fare propria questa consapevolezza e diventare soggetto storico del superamento dello schieramento borghese. Le riflessioni di Lukács riguardo all'ultimo aspetto menzionato culminano nella descrizione della funzione di un partito marxista.

Diverso è stato il punto di partenza dell'*Ontologia*. Quest'opera era il risultato della comprensione lukacsiana delle basi teoriche di un'etica marxista – anche grazie alle molte esperienze di una vita politica varia e movimentata in un secolo tempestoso. Come già all'inizio degli anni '20, l'attenzione di Lukács era rivolta alla questione delle condizioni e delle possibilità dell'agire umano nel processo storico. Il «posto dell'etica nel sistema delle attività umane»⁵ doveva essere centrale. Per questo era necessario creare una base materialistica. Ed egli la vedeva in una ontologia «storico-materialistica»⁶. Per «ontologia» intendeva la concezione dell'essere come processo irreversibile e permanente⁷, come analisi della «realtà» oggettiva «per scoprire l'effettivo margine di manovra per la prassi concreta (a partire dal lavoro sino all'etica)». Lukács riteneva che l'apporto principale della teoria di Marx consistesse proprio nell'aver fondato le basi della concezione secondo cui ogni essere, quindi anche quello sociale, è storico⁸.

Nel 1923 l'accento cadeva sull'analisi di manifestazioni storiche concrete di ideologia. Ora al centro stava la spiegazione di «ideologia» come «forma» generale «riflessa dell'essere»⁹,

3 Prefazione, in G. Lukács, *Werke*, Neuwied e Berlin, Luchterhand, Band 2, 1968, p. 23.

4 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik, 1923, p. 264.

5 Postfazione in G. Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband, *Werke*, Band 14, hrsg. F. Benseler, Darmstadt e Neuwied, Luchterhand, 1986, p. 731 (d'ora in avanti *Ont. II*).

6 G. Lukács, *Revolutionäres Denken. Eine Einführung im Leben und Werk*, Darmstadt e Neuwied, Luchterhand, hrsg. von Frank Benseler, 1984, p. 267 (d'ora in avanti *RD*).

7 G. Lukács, *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt e Neuwied, Luchterhand, hrsg. von F. Benseler, 1. Halbband, 1984, p. 311 (d'ora in avanti *Ont. I*).

8 *Ont. I*, p. 331; cfr. *Gelebtes Denken* in *György Lukács Werke*, Bielefeld, hrsg. von F. Benseler e W. Jung con la collaborazione di D. Redlich, Band 18, 2005, p. 196.

9 *Ont. II*, p. 197.

come momento necessario della storia umana nel suo complesso – e dunque non solo nell'ambito di un dato schieramento sociale.

È importante correlare il problema dell'ontologia alla più ampia questione dell'ontologia marxista. Tutte le questioni relative al problema dell'ontologia nascono come conseguenza dell'interpretazione dell'essere sociale sulla base dell'approccio ontologico. Ma ciò significava non solo estendere l'ambito di applicazione del concetto di ideologia, ma anche arricchirne il contenuto. Per questo le riflessioni del periodo di stesura dell'*Ontologia* costituiscono un'integrazione organica ed un ampliamento delle problematiche di *Storia e coscienza di classe*. Entrambe le opere sono necessarie ed irrinunciabili per una visione completa di Lukács. Qui di seguito verranno ricostruiti in due passaggi successivi i ragionamenti essenziali alla comprensione del concetto di ideologia di Lukács nell'*Ontologia*.

2. La «base struttivo-spirituale di ciò che il marxismo chiama ideologia»

Lukács rifiuta di cercare un *punto di partenza* teorico che fondi e costruisca l'intero sistema secondo la vecchia ontologia. Ciò andrebbe contro l'idea di fondo della storicità di tutto l'esistente. Si tratterebbe piuttosto di riconoscere l'oggettività di tutto ciò che esiste e di analizzare concretamente la qualità e le peculiarità del suo evolvere. Al centro egli pone il nesso e la diversità dei tre grandi modi dell'essere – inorganico, organico e dell'essere sociale. Alla giustificazione filosofica di questa posizione è dedicato soprattutto il primo semi-volume dell'*Ontologia*.

Nel secondo semi-volume Lukács cerca di rispondere alla domanda relativa al modo in cui l'essere sociale può nascere e svilupparsi sulla base degli altri due modi dell'essere. Lavoro, riproduzione, valori ideali e ideologia, ma anche alienazione, sono l'insieme di problemi – e al tempo stesso i capitoli – attraverso la cui esposizione si dà risposta a quella domanda. Si deve iniziare dall'analisi del lavoro, se si vogliono rappresentare ontologicamente «le specifiche categorie dell'essere sociale, il loro scaturire dalle forme precedenti dell'essere, il loro legame con esse, il loro essere fondate su di esse, la loro differenza da esse»¹⁰. Il lavoro è il fatto ontologico fondamentale dell'essere sociale e della prassi umana.

Nel nostro contesto è decisivo il fatto che per Lukács *il lavoro rappresenti una posizione [Setzung] teleologica consapevolmente messa in atto*. Con il lavoro compare per la prima volta nell'evoluzione dell'essere la stretta correlazione fra causalità e teleologia. Lukács naturalmente prende in prestito questa caratteristica del lavoro umano dalla presentazione che Marx ne fa nel quinto capitolo del primo volume del *Capitale*: «Alla fine del processo lavorativo esce fuori un risultato, di cui già all'inizio il lavoratore possedeva un'immagine chiara e che dunque idealmente esisteva già»; il lavoratore «realizza in natura il proprio scopo, che egli ben conosce, che determina come per legge il modo e la maniera del suo operare e al quale egli deve sottomettere la propria volontà»¹¹. Lukács sottolinea con forza come in tal modo si attribuisca alla coscienza umana un «ruolo decisivo»¹². Dal punto di vista ontologico, il lavoro significa la genesi della coscienza pensante. Nella società le cose non si modificano da sé, non mediante processi spontanei. Il lavoro umano, inteso come posizione teleologica consapevolmente messa in atto, è in grado – se parte da dati di fatto pratici correttamente riconosciuti e correttamente impiegati – «di dare vita a processi causali, di modificare processi, oggetti ecc. dell'essere, che

10 Ivi, p. 7.

11 K. Marx, *Das Kapital*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 23, 1962, p. 193.

12 *RD*, p. 269.

altrimenti funzionerebbero solo spontaneamente, di creare oggettualità percepibili dai sensi e che non esistevano prima del lavoro»¹³. Prima dell'origine del lavoro in natura esistevano solo processi causali: «La posizione consapevole significa che lo scopo precede il risultato. Questo è il fondamento dell'intera società umana»¹⁴. E quegli insiemi di problemi che insorgono con lo sviluppo di una società umana – si pensi solo alla dialettica fra libertà e necessità – acquistano un significato pieno, solo se si attribuisce alla coscienza un ruolo attivo.

È certo di enorme importanza venire correttamente a capo della dialettica fra causalità e teleologia. Il modello di lavoro, inteso come attività volta ad uno scopo, è un'astrazione, un elemento di insuperabile complessità. Da un lato, il processo lavorativo inteso come reciproca interazione, come gioco e alternanza di forze materiali non ha luogo se non se ne è previsto idealmente lo scopo. E quest'ultima operazione, da parte sua, senza la realizzazione materiale, resta pura immaginazione. Essa arriva a compimento in modo non indipendente da fattori determinanti materiali, che decidono dell'adeguatezza e del successo dell'idea di finalità da raggiungere. D'altro lato, il processo lavorativo nel suo insieme è soggetto a nessi causali di tipo sociale che esso stesso favorisce o provoca. Lukács continua a sottolineare come sia senz'altro vero che ogni avvenimento sociale poggia su singole posizioni teleologiche, pur mantenendo sempre un carattere puramente causale. La società è formata da nessi causali che «mai, in nessun luogo e in nessun contesto possono essere di carattere teleologico»¹⁵.

Ora per Lukács il lavoro è certamente modello di ogni prassi sociale e di qualsivoglia comportamento sociale attivo¹⁶, tuttavia il modello è soggetto a molteplici modificazioni, nella misura in cui la prassi acquista un carattere sempre più complesso. L'agire umano si esplica nell'ambito di relazioni sociali, la cui molteplicità è in continua crescita e sotto l'influsso di un numero crescente di svariate determinanti, che hanno un carattere più o meno specifico, e anche generalizzato per effetto delle strutture sociali.

Merita qui trattare per sommi capi alcune delle *modalità alquanto diversificate, con cui l'uomo prende consapevolmente possesso del mondo* che Lukács scopre nel tentativo di venire a capo dell'esatta collocazione delle posizioni teleologiche nella molteplicità di relazioni della società umana. Questa non è solo la premessa per illustrare l'accesso di Lukács alla decifrazione del fenomeno «ideologia», ma in tal modo Lukács fornisce anche, a mio parere, un contributo importante alla rielaborazione di un deficit spesso lamentato nella teoria sociale marxista. Evidenziando il tema delle «posizioni teleologiche», a ciò che sta a cuore a Lukács – così scrive egli stesso – è il problema delle strutture comportamentali umane¹⁷. Innanzitutto si deve partire dalla constatazione che nel corso dell'evoluzione storica compaiono forme nuove di posizioni teleologiche. Le posizioni si differenziano a seconda dell'oggetto al quale si riferiscono. Nell'evoluzione della società emergono in misura crescente posizioni teleologiche che non servono solo alla rielaborazione della natura per scopi umani – come nel processo lavorativo, ma che agiscono direttamente o indirettamente su rapporti ed istituzioni sociali o perfino sul comportamento umano, quando non puntino addirittura ad influenzare direttamente gli uomini. Tali posizioni diventano sempre più importanti nel rapido avanzare della società. «Basti notare, come il campo di applicazione e l'importanza di costume, abitudine, tradizione, educazione ecc., che poggiano senza alcuna eccezione su tali posizioni teleologiche, aumentino continuamente con lo sviluppo delle forze di

13 *Ont. I*, p. 14.

14 *Ont. II*, p. 739.

15 *RD*, p. 271 sgg. Cfr. E. Hahn, György Lukács. *Eine marxistische Ontologie*, «Zeitschrift Marxistische Erneuerung» 48 (2001), p. 120 e sgg.

16 *Ont. II*, p. 46.

17 *Ivi*, p. 114.

produzione»¹⁸. Le prestazioni lavorative che diventano sempre più complicate e le conseguenze della divisione sociale del lavoro, la complessità di relazioni e processi sociali pongono l'uomo davanti a compiti la cui esecuzione esige forze psichiche di tipo nuovo ed inedito e diverse rispetto a quelle richieste dal semplice processo lavorativo. Tali posizioni sono perciò non di rado finalizzate a suscitare e consolidare affetti (coraggio, astuzia, collettività, generosità). Appare evidente che il controllo e la correzione di simili posizioni nel percorso evolutivo dell'essere sociale non possono assolutamente avvenire in modo così diretto come nel caso del singolo processo lavorativo. Si accentua il ruolo del caso, della discontinuità. A ciò si aggiunge il fatto che le posizioni teleologiche hanno un carattere alternativo in un duplice senso. Da un lato, esse sono connesse a valutazioni, scelte e decisioni, si basano su spazi di manovra e opzioni d'intervento. D'altro lato, i loro effetti possono a loro volta aprire alternative, che si ripercuotono sul soggetto e provocano in lui trasformazioni interiori¹⁹. In questo tipo di posizioni teleologiche Lukács vede la «base struttivo-spirituale di ciò che il marxismo chiama ideologia»²⁰. Per comprendere questo nesso è necessario tenere conto di alcuni ulteriori passaggi.

Già nella vita quotidiana si verificano posizioni teleologiche influenzate da un gran numero di determinanti contraddittorie, che Lukács prende continuamente in considerazione:

La coscienza che guida l'agire riflette bisogni e necessità elementari, ma anche differenti possibilità di soddisfarli oppure di reprimerli.

L'incontro dell'uomo con il suo ambiente non può essere immaginato come un susseguirsi lineare di effetto e reazione. L'uomo trasforma piuttosto i problemi che emergono dalla sua realtà in quesiti, ai quali dà una risposta. Ma proprio nel quesito entrano catene di associazioni socialmente molto ramificate e filtrate soggettivamente.

Decisioni alternative non vengono mai prese dall'uomo nella piena consapevolezza di tutte le loro circostanze e conseguenze.

L'immediatezza della vita quotidiana è il punto di partenza non modificabile della conoscenza. Per comprendere l'essere sociale, essa deve tuttavia essere superata. La realtà in qualche modo si oppone ad essere conosciuta, le contraddizioni tra l'apparire e l'essere sono di natura oggettiva. L'appropriazione pratico-spirituale e quella cognitiva della realtà producono non solo conoscenze adeguate, ma anche travisamenti, sbagli e gravi errori. L'immagine prodotta dal soggetto acquista nel corso della vita una relativa autonomia, si stabilizza come oggetto (secondario) per la coscienza e può essere considerata separatamente dall'occasione primaria del suo insorgere.

L'essere sociale, nel suo «essere proprio così» del momento è in larga misura determinato dalle alienazioni degli uomini che agiscono. Per deduzione analogica l'uomo proietta nell'essere sociale norme, disposizioni, che producono su di esso un effetto straniante. Per recepire il mondo così come esso è, l'uomo deve astrarre dalla propria immediatezza – è assolutamente necessaria una disantropomorfizzazione.

3. Ideologia come «funzione sociale»

Per Lukács da questa molteplicità di fattori condizionanti risulta la *necessità oggettiva di regolatori sociali*, capaci di attuare una certa corrispondenza tra i contenuti delle posizioni

18 Ivi, p. 415.

19 Ivi, p. 616.

20 RD, p. 274.

teleologiche e le «esigenze sociali, che di volta in volta assumono carattere di primaria importanza». Ciò non può avvenire tramite norme o ingiunzioni dirette, bensì tramite la mediazione pratico-spirituale tra interessi dei singoli e della collettività. «Per questo esiste [...] l'ideologia, così come la intende Marx». In questo senso l'ideologia è d'importanza vitale «per il funzionamento di qualsivoglia società». È essenziale tenere conto sia del nesso sia della differenza tra due aspetti della genesi del fenomeno «ideologia». Da un lato, il campo astratto del quotidiano o dell'appropriazione della realtà da parte dell'individuo e la loro realtà come momento di rapporti sociali contraddittori. Lukács sottolinea la «possibilità universale del divenire ideologia»: ogni reazione degli uomini alla propria condizione socio-economica è passibile di trasformazione in ideologia²¹. D'altro lato, un pensiero, per quanto pregevole o ripugnante esso sia, finché rimane prodotto del pensiero o espressione del pensiero di un singolo, non può essere considerato un'ideologia. La trasformazione di un complesso di pensieri in ideologia presuppone la realizzazione di una ben determinata funzione sociale: ideologia è quella forma di assimilazione della realtà dal punto di vista concettuale che serve a rendere consapevoli la prassi sociale, i conflitti sociali, affinché essi possano essere efficacemente risolti. La nascita di ideologie presuppone innanzitutto strutture sociali in cui agiscono gruppi diversi con interessi opposti e che aspirino ad imporli alla società come interessi di tutti. Le ideologie sono segno distintivo di società con un più alto grado di divisione sociale del lavoro e di classi sociali che si distinguono per interessi antagonisti. A queste condizioni le ideologie agiscono come forme nel cui ambito gli uomini divengono consapevoli dei conflitti radicati in ultima analisi in contraddizioni della produzione sociale, e li affrontano²². Qui Lukács adotta esplicitamente gli stessi termini di Marx nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*. Egli distingue tuttavia fra un senso ampio e un senso ristretto di ideologia. Ideologia in senso ampio significa che la vita e le azioni di un uomo sono determinate, in ultima analisi, dall'essere sociale, che nell'essere sociale «non può accadere nulla, il cui insorgere non sia co-determinato in maniera decisiva da questo fatto». Ideologie in senso stretto sono quelle delle società classiste.

Tale distinzione implica componenti sistematiche e storiche. Elementi di ideologia compaiono già a livelli primitivi dello sviluppo sociale, in società non ancora dominate da divisioni sociali – impegnate per esempio a risolvere collettivamente conflitti con la natura o tra la collettività e singoli individui. Anche in queste società la comunicazione e l'attività assumono forme reificate ed alienate. Lukács definisce l'esistenza di norme, di modi d'agire riconosciuti, al fine di regolare cooperazioni oppure conflitti – sia pure sotto forma di espressioni artistiche – come dei germi di una futura ideologia. E vede in essi un patrimonio, un retaggio di strumenti e mezzi, su cui poté basarsi la gestione ideologica dei problemi delle società articolate in classi, cioè dei «veri e propri problemi dell'ideologia»²³. Sulla base delle considerazioni sin qui esposte è possibile dire che, in generale, Lukács continua, in ultima analisi, a considerare le ideologie come funzioni di processi sociali. Le ideologie danno la possibilità di regolare le questioni sociali. Sotto questo aspetto possiamo anche osservare una continuità concettuale, un anello di congiunzione tra *Storia e coscienza di classe* e l'*Ontologia*. Nel 1923 Lukács affermava che le forme ideologiche erano «funzioni delle condizioni economiche». Per il proletariato la «sua» ideologia sarebbe «obiettivo ed arma». E il materialismo storico, lo «strumento di battaglia» più importante del proletariato nella lotta per la coscienza e la leadership sociale, egli lo chiama «funzione dello sviluppo e disgregazione della società capitalistica»²⁴.

21 *Ont. II*, p. 398.

22 Cfr. *ivi*, p. 404 sgg., *RD*, p. 274.

23 Cfr. a questo proposito *Ont. II*, pp. 401- 411, 427.

24 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* cit., pp. 83, 234.

Comunque bisogna mettere in guardia da un modo di vedere semplicistico. La generalizzazione concettuale e la sintesi a tutti i costi non possono avere la meglio sul fondamento e sulla derivazione ontologica. L'idea che Lukács ha dell'ideologia come funzione differisce sostanzialmente dal metodo funzional-strutturale. Per il funzionalismo, le funzioni rappresentano momenti astratti di qualsiasi sistema sociale. Per Lukács, invece, la funzionalità dell'ideologia è il risultato della concezione ontologica dell'essere sociale, a cui si è accennato sopra. Bisogna rifarsi concretamente al lavoro umano come forma fondamentale di posizione teleologica. Lukács sottolinea tale contesto, scrivendo che «essere ideologia [...]» *in base alla sua essenza ontologica* è «una funzione sociale, non un modo di essere»²⁵. Da questa definizione emergono conseguenze decisive per la sua posizione in merito al rapporto fra ideologia e verità.

4. Ideologia – efficacia – verità

La convinzione che l'ideologia sia una «falsa coscienza» è ampiamente diffusa. L'ideologia passa addirittura per la quintessenza di una percezione della realtà condizionata da interessi, legata a localismi e che non è in grado di produrre conoscenze esatte, ma piuttosto necessariamente interpretazioni sbagliate ed immagini distorte. La posizione di Lukács si distacca nettamente da tutto ciò. Il punto di partenza metodologico è la *distinzione tra una formulazione ontologica ed una gnoseologica, relativa alla teoria della conoscenza, della questione*. Come avevamo visto, le ideologie compaiono nel contesto dell'*Ontologia* come forze realmente efficaci: «Ciò che è ideologia veramente si può capire [...] solo dalla sua efficacia sociale, dalle sue funzioni sociali [...]. Questo è il dato di fatto fondamentale dell'ideologia»²⁶. Fa parte delle caratteristiche essenziali, delle componenti e condizioni strutturali fondamentali di questo modo di essere «società», che il suo movimento e il suo sviluppo siano generati da determinate spinte. Le ideologie esistono proprio per orientare l'agire umano, cooperando con altri mezzi (idee, motivi, interessi, norme, valori, convinzioni, finalità ecc.) verso importanti esigenze sociali, che si presentano sotto forma di contraddizioni.

E per questa definizione generale dell'essenza, per questa determinazione di ideologia non importa che le idee in questione o che le altre componenti di simili costruzioni mentali siano vere o false. Nell'analisi ontologica si astrae da tutto ciò. E ciò corrisponde pienamente al reale corso della storia. Colpisce tuttavia il fatto che numerose ideologie, che hanno messo in moto importanti iniziative di uomini, destinate a cambiare la società, abbiano avuto carattere illusorio, abbiano mancato gli obiettivi proclamati, abbiano guidato le azioni di masse intere di uomini su binari che li portavano in direzione opposta ai loro interessi. Pertanto la gnoseologia, che pone la questione se un'ideologia sia vera o falsa, secondo il parere di Lukács, «non è l'organo adatto per distinguere ciò che è ideologia da ciò che non è ideologia [...]. A decidere se qualcosa diventa ideologia è la sua funzione sociale, sulla quale la gnoseologia, per sua stessa natura, non può giudicare»²⁷. Ma c'è di più: la «stragrande maggioranza delle ideologie» sarebbe basata su premesse, che non possono reggere ad una severa critica gnoseologica²⁸.

Dalla «neutralità ontologica delle ideologie di fronte all'oggettività richiesta dalla gnoseologia»²⁹ non consegue assolutamente che *la questione posta dalla gnoseologia* sia del

25 *Ont. II*, p. 490.

26 *Ivi*, p. 413.

27 *Ivi*, p. 494.

28 *Ivi*, p. 412.

29 *Ivi*, p. 490.

tutto superflua. Anzi, *per la concreta valutazione storico-sociale di singole ideologie* essa è «*di vitale importanza*»³⁰. Però in questo caso non si tratta di identificare in generale un prodotto spirituale come ideologico o non ideologico, bensì di domandarsi in qual modo esso acquisti efficacia, quale sia il suo contenuto storico, il suo valore posizionale all'interno della lotta di classe, quale collocazione abbia quella data ideologia tra progresso e reazione, tra ragione e irrazionalismo all'interno dei fronti al momento esistenti. Anche una falsa coscienza può sortire un effetto – tuttavia le contraddizioni, alle quali essa deve la propria origine, continueranno ad agire a lungo, sia pure in forma modificata, non verranno cancellate, bensì riprodotte. E una giusta coscienza non è immune dal fallimento a causa delle condizioni di quel determinato momento. Di regola, però, quando permangono forti contraddizioni, avanzano nuove forze sociali, i cui interessi e le cui aspirazioni portano con sé nuovi modi di vedere e di giudicare, che esse esprimono in modo adeguato alla loro situazione e alla loro prospettiva storica.

Ora simili considerazioni sono naturalmente solo in modo molto grossolano rispondenti al reale processo storico. Quale ruolo abbiano idee vere o false nel sistema di un'ideologia o per la sua concreta efficacia, dipende da molti fattori. Il carattere specifico delle ideologie nell'insieme del processo di appropriazione spirituale della realtà è quello di dare voce ad interessi sociali e di dar vita direttamente o indirettamente ad azioni adeguate – per un'ideologia politica questo nesso si presenta diversamente rispetto alle «ideologie pure», per esempio le concezioni del mondo³¹. Nell'insieme di una molteplicità di fattori sono irrinunciabili cognizioni certe e asserzioni vere in merito a quel contesto. Ma il loro conseguimento non è lo scopo dell'ideologia. E nemmeno verità o non-verità sono criteri decisivi per il giudizio storico di un'ideologia. Fedele all'approccio ontologico, Lukács vede il *criterio per stabilire la «funzione e l'importanza storica dell'ideologia* non nell'esattezza scientifico-oggettiva del suo contenuto, nel riflettere fedelmente la realtà», bensì nel «*tipo della sua influenza su quelle tendenze e nella corrispondenza a quelle tendenze*» che hanno «*all'ordine del giorno lo sviluppo delle forze produttive*»³². Ciò non deve essere inteso in senso pragmatico-economistico. I contenuti delle ideologie sortiscono effetto soprattutto in quanto motivi che determinano decisioni politiche. Secondo Lukács, questi possono essere efficaci in due differenti modi. Da un lato, quando mirano a tendenze influenzando le quali è possibile incidere in modo decisivo sull'insieme degli avvenimenti in una determinata situazione. A questo proposito, Lenin parlava dell'«anello di una catena». D'altro lato, la loro efficacia dipende dalla misura in cui essi, al di là dell'effetto immediato, «colpiscono in pieno» tendenze durevoli ed essenziali per lo sviluppo generale, provocano catene di nessi causali, che a loro volta possono essere d'importanza durevole per smuovere contraddizioni di base della vita materiale. In tutto ciò a Lukács è estraneo qualsiasi meccanicismo. Simili «effetti durevoli» possono provenire dall'«alta qualità» teoretica o artistica delle forme ideologiche. Tuttavia, non è così automatico far derivare da questa la durevolezza degli effetti. Decisivo è lo sviluppo sociale nel suo insieme. L'ideologia «può diventare potere, forza reale nell'ambito dell'essere sociale, solo se il suo essere-proprio-così agisce nella stessa direzione delle necessità essenziali allo sviluppo dell'essere». Tuttavia, anche qui ci sono «gradazioni, il cui criterio di misurazione [...] non è necessariamente ciò che è più giusto da un punto di vista gnoseologico e nemmeno ciò che è più progressista da un punto di vista storico-sociale, bensì l'impulso capace di fornire al momento giusto la risposta a domande che l'essere-proprio-così dello sviluppo sociale del momento e dei suoi conflitti hanno posto»³³.

30 Ivi, p. 405.

31 Ivi, p. 482.

32 Ivi, p. 435.

33 Ivi, p. 413.

L'importante è dunque che Lukács distingua tra il modo gnoseologico e quello ontologico di porre il problema, senza mettere in dubbio il loro nesso. Ciò ha un durevole significato nel fare luce sulla questione continuamente ricorrente del rapporto contraddittorio tra verità ed efficacia delle ideologie, questi singolari prodotti che accompagnano il percorso di assimilazione della realtà da parte dell'uomo.

[Traduzione dal tedesco di Gigliola Montiglio]

RONALDO VIELMI FORTES

LUKÁCS E LA DETERMINAZIONE DELLA SVOLTA METODOLOGICA DI MARX

L'ultima grande opera di György Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, costituisce un caso particolare nella storia del marxismo, e diverge dal modo in cui il pensiero di Marx è stato compreso nel corso del XX secolo: ha il merito di essere la prima a mettere in rilievo il carattere ontologico delle opere marxiane. In questo senso, la ricostruzione del pensiero marxiano proposta da Lukács possiede una peculiarità nei confronti di ogni edificio teorico innalzato sulla base di asserzioni marxiane: per lui «nessuno si è occupato quanto Marx dell'ontologia dell'essere sociale»¹. Questo carattere ontologico è rimasto oscuro per la rigidità dogmatica in cui il marxismo si è ingolfato dopo la morte di Lenin, e ha respinto, sotto il dominio del flutto staliniano, tutta la discussione sull'ontologia, qualificandola come ideologica, idealista, oppure semplicemente metafisica. In realtà, come suggerisce lo stesso Lukács, questa rigidità non è altro che una risultante specifica delle riflessioni logico-gnoseologiche che hanno dominato tutto lo scenario della filosofia fin dal secolo XVII – includendo in ciò tanto la scienza borghese quanto il marxismo in generale – e che hanno combattuto con vigore ogni «tentativo di basare sull'essere il pensiero filosofico intorno al mondo», considerando come «anacronistica assurdità non-scientifica ogni domanda intorno all'essere»². Non importa quanto diverse possano essere le loro pretese politiche, oppure quanto antagonistici possano essere i loro principi filosofici, sono tutte prospettive irrigidite e legate dagli stessi lacci, dal momento che la loro fondazione si pone entro i confini delle discussioni logico-gnoseologiche. Proprio per questo tanto i critici di Marx quanto i suoi seguaci sono stati incapaci di percepire che il centro strutturante del suo pensiero si trova costruito su di un insieme ben fondato di lineamenti ontologici intorno all'essere sociale.

Nonostante le prospettive che ha aperto, l'opera lukacsiana non ha avuto una ricezione all'altezza delle sue aspettative. Il destino funesto alla quale è stata condannata si rivela nella debole ripercussione di questi ultimi scritti nel pensiero del secolo XX. Tale fatalità ha per lo meno due motivazioni: da una parte, sorge controcorrente rispetto alle tendenze filosofiche del secolo XX – ancora predominanti nel nostro secolo – nella misura in cui intende proporre la necessità della riflessione ontologica in un mondo dominato dal dibattito logico-gnoseologico; d'altra parte, la pubblicazione integrale dell'opera lukacsiana avviene in un momento sfavorevole, poiché coincide con la caduta del socialismo reale, e, quindi, con la continua affermazione del fallimento del pensiero marxista. Questa duplice fatalità spiega, in parte, la ragione per la quale l'opera di Lukács resta, a tutt'oggi, insufficientemente letta e analizzata. Sull'ultima fase del pensiero lukacsiano si trovano soltanto pochi sparsi studi. Quasi sempre l'autorità intellettuale dello studioso ungherese è riconosciuta soprattutto per *Storia e coscienza di classe*, opera da lui stesso rinnegata alcuni decenni dopo la pubblicazione giudicandola fortemente dominata da contenuti idealisti hegeliani.

1 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, I, p. 3.

2 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Milano, Guerini e Associati, 1990, p. 3.

Gli scritti ontologici di Lukács hanno due obiettivi fondamentali: si dirigono contro le letture meccaniciste, provenienti principalmente dallo stalinismo, e cercano al tempo stesso di combattere la critica degli avversari di Marx, dimostrando come l'incomprensione – e spesso il rifiuto – dell'ontologia è necessariamente dipendente dalla stessa configurazione della società: «Se analizzassimo bene le teorie dei gruppi dirigenti politici, militari ed economici del nostro tempo, scopriremmo che questi – consapevolmente o no – sono determinati da metodi di pensiero neopositivisti»³.

La lotta suggerita da Lukács al predominio delle riflessioni logico-epistemologiche – in cui può essere incluso il neopositivismo – contempla una prospettiva che concilia posizione teorica e necessità pratica. Contra il predominio manipolatore cui si è ridotta la scienza nel mondo del capitale, l'ontologia ripropone il problema filosofico essenziale dell'essere e del destino dell'uomo. L'incursione lukacsiana nei problemi dell'ontologia non è frutto d'inclinazioni particolari o personali, ma è una congettura che «intende la realtà come qualcosa da trasformare e non semplicemente da manipolare e gestire»⁴. Tutta una serie di questioni sia dell'ambito pratico che di quello teorico devono pertanto essere trattate per mezzo di una corretta comprensione della dinamica dell'essere sociale.

Questa impostazione – teorica e pratica – è la base del richiamo alla necessità di un ritorno a Marx privo delle deviazioni teoriche prodotte dal marxismo. Si tratta di eliminare quelle pagine del marxismo che sviluppano una discussione del tutto estranea alla lettera dell'opera marxiana: l'accusa dell'esistenza in Marx di un determinismo univoco proveniente dalla sfera dell'economia, che assolutizza la potenza del fattore economico ponendo in secondo luogo l'efficacia delle altre sfere della vita sociale. Ben lungi dall'essere deterministico, il pensiero economico di Marx si fonda sulla concezione della determinazione reciproca delle categorie e dei complessi che formano la dinamica dell'essere sociale.

L'attenzione all'ontologia in Marx offre a Lukács gli elementi passibili di stabilire addirittura la rottura con la gnoseologia. Le sue riflessioni cominciano dalla critica fondamentale che postula che in Marx «il tipo e il senso delle astrazioni, degli esperimenti ideali, sono determinati non da punti di vista gnoseologici o metodologici (e tanto meno logici), ma dalla cosa stessa, cioè dall'essenza ontologica della materia trattata»⁵. Si mette così in evidenza la feconda variazione del pensiero di Marx rispetto a tutta la traiettoria della filosofia: «l'oggetto dell'ontologia marxista, diverso dell'ontologia classica e successiva, è quello che c'è in realtà: il compito è indagare l'ente con la preoccupazione d'intendere il suo essere e trovare i diversi gradi e le diverse connessioni al suo interno»⁶.

Tutte queste determinazioni, messe rapidamente in rilievo in questo inizio della nostra esposizione, formano la base sulla quale si elevano le principali tesi dell'ontologia lukacsiana. E una gran parte di queste determinazioni sono frutto di un lavoro di scavo, di delucidazione e di svolgimento diretto di elementi fondamentali del pensiero marxiano. Questi lineamenti ontologici trovati nel testo di Marx costituiscono l'insieme degli argomenti centrali utilizzati dal filosofo ungherese per contestare tutto il monumentale edificio teorico marxista che si è costituito intorno al problema del metodo in Marx. È dunque opportuno, a chiarimento della tesi lukacsiana, seguire tutto l'insieme di argomenti e rilievi analitici che l'autore fa intorno all'opera di Marx.

3 G. Lukács, *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns*, in R. Dannemann e F. Benseler (hrsg.), *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukács «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*, Opladen, Westdt. Verl., 1995, p. 31.

4 A. Scarponi, Prefazione a *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. XII.

5 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 302.

6 W. Abendroth, H.H. Holz e L. Kofler, *Conversando com Lukács*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p. 15.

1. *Ontologia e metodo in Marx*

Lukács comincia le sue riflessioni rilevando l'errore compiuto dal marxismo riguardo al problema del metodo di Marx, la cui espressione più piena essere osservata nella negligenza – e anche nell'abituale incomprendimento – che caratterizza la lettura della cosiddetta *Introduzione del '57*, pubblicata per la prima volta da Kautsky nel 1907. Questo testo costituisce uno dei rari momenti in cui Marx si dedica direttamente al problema del metodo. Per Lukács la quasi completa mancanza di considerazione di questo testo si comprende in base all'egemonia gnoseologica in filosofia, riverberatasi fortemente all'interno dello stesso marxismo, e che, nella maggior parte dei casi, ha portato il marxismo all'«abbandono della critica dell'economia politica per sostituirla con una semplice economia come scienza nel senso borghese»⁷. Si è così trascurata la critica ontologica all'economia, elemento chiave per capire l'essere e il destino dell'uomo. Questa dimensione del pensiero dell'economia è stata sostituita da una concezione dell'economia intesa sul modello della scientificità borghese.

Con questa impostazione, Lukács non soltanto propone il problema del necessario confronto dell'ontologia con la gnoseologia, ma arricchisce la discussione introducendo tutta una serie di elementi del pensiero marxiano che rompono alla radice con la tradizione filosofica predominante. La posizione di Marx davanti al problema della conoscenza separa nettamente due distinti complessi di problemi: «l'essere sociale che esiste indipendentemente dal fatto che venga conosciuto più o meno correttamente, e il metodo per afferrarlo idealmente nella maniera il più possibile adeguata»⁸. Tale proposta filosofica non ha per centro l'esame delle categorie del pensiero come elementi originali nel processo di comprensione ideale della realtà. Diversamente dai postulati della tradizione gnoseologica, le categorie non sono forme *a priori* del pensiero, ma nessi ed interazioni inerenti alle cose stesse. Contro le tendenze predominanti nel XX secolo, l'enfasi ricade sul rilievo dato alla priorità delle determinazioni stesse dell'essere rispetto alla coscienza. È una tesi che pone il problema della conoscenza su altre basi: non si tratta di stabilire le possibilità e i limiti della conoscenza, ma di un procedimento che mette direttamente al centro della riflessione l'oggettività in tutta la gamma delle sue determinazioni e nessi.

La peculiarità di questo procedimento impone all'esposizione lukacsiana di percorrere tutta la costruzione analitica di Marx intorno ai complessi economici, giacché i lineamenti più generali dell'ontologia dell'essere sociale ricevono chiarimento soltanto all'interno dell'analisi di questi complessi effettivi. Tale compito implica anche il lavoro di paragone con alcuni scritti di gioventù, particolarmente con i *Manoscritti economici-filosofici del '44*, in cui si trovano già presenti importanti aspetti di questa linea di pensiero. Nei *Manoscritti* il primato dell'oggettività sulla coscienza è affermato decisamente. E in questo testo troviamo anche per la prima volta esplicitamente la determinazione dei tratti ontologici dell'oggettività:

Un essere [*Wesen*] che non abbia un oggetto fuori di sé non è un essere oggettivo. Un essere che non sia esso stesso oggetto nei confronti di un terzo non ha alcun essere per suo *oggetto*, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è oggettivo. Un essere non oggettivo è un *non-essere* [*ein Unwesen*]⁹.

Così Lukács commenta questo passo:

7 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 283.

8 *Ibidem*.

9 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA I, 2, Berlin, Dietz Verlag, 1982, pp. 408-409, tr. it di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, p. 173.

Già qui Marx respinge tutte quelle concezioni secondo cui determinati elementi «ultimi» dell'essere avrebbero ontologicamente una collocazione privilegiata rispetto a quelli più complessi, più composti, e secondo cui nel caso di questi ultimi le funzioni sintetiche del soggetto conoscente svolgerebbero un certo ruolo nel che cosa e nel come della loro oggettività¹⁰.

Le parole finali di questa citazione sono rivolte contro il pensiero kantiano. Nella gnoseologia formulata da Kant il soggetto occupa un ruolo di rilievo perché compie ad ogni momento la sintesi concreta della conoscenza rispetto ad un'oggettività. Tale impostazione culmina nell'affermazione tassativa dell'inconoscibilità della cosa in sé. L'allusione a Kant non è casuale. Lukács osserva l'influsso della sua filosofia all'interno dello stesso marxismo che, per il fatto di trovarsi distante dalla prospettiva ontologica, è stato costretto talvolta a ricorrere alla filosofia kantiana per colmare supposte lacune presenti nel pensiero di Marx.

Lukács mette in risalto la categoria della relazione come attributo imprescindibile di tutto l'essere oggettivo: essere oggettivo implica essere oggetto per altri. La relazione non appare come un dettaglio fortuito, casuale, come un semplice accidente, e tanto meno è un processo di sintesi promosso dal soggetto della conoscenza, ma costituisce un'effettività ed un attributo ineliminabile della costituzione ontologica dell'essere. Quindi, gli elementi, le categorie e le proprietà dell'essere si presentano sempre in forma embricata: le sue categorie occupano una posizione particolare all'interno di una totalità articolata. L'oggettività è un attributo proprio dell'essere, inteso come un complesso di complessi, e una tale prospettiva promuove una rotura diretta con la nozione che ritiene che l'essere si possa definire sulla base di certi elementi semplici, non complessi, che determinano nella sua perennità, unicità e purezza la sostanzialità di una certa forma dell'essere. L'essere in Marx – chiarito, per mezzo di questo termine, come una totalità strutturata nella forma di complesso di complessi dinamico ed eterogeneo – si distingue radicalmente dalle concezioni tradizionali della filosofia, particolarmente da quelle dell'idealismo tedesco. Non si tratta della cosa in sé postulata da Kant, neanche «dell'essere non determinato» hegeliano, ma di una totalità dinamica costituita da molteplici determinazioni, cioè da complessi i cui elementi si trovano in costante interazione ed interrelazione all'interno della totalità dell'essere sociale.

Lo sviluppo dell'analisi dell'oggettività conduce Lukács al riconoscimento di tre principi centrali dell'ontologia di Marx: la *priorità ontologica* [*ontologische Priorität*], il *mutuo compenetrarsi dell'economico e del non-economico* nell'essere sociale e il *momento sovrachiantante* [*übergreifende Moment*]. Tale discussione apre la strada anche alla dimostrazione della peculiarità del «metodo» marxiano di comprensione della realtà, descritto dalle nozioni di *astrazione isolatrice* [*isolierende Abstraktionen*], di *esperimento ideale* [*Gedankenexperiments*] e di *scioglimento dell'astrazione* [*Abstraktionsauflösungen*]. Il chiarimento di queste nozioni e di questi principi è l'obiettivo principale dell'analisi che faremo a partire da questo punto.

Per chiarire i principi fondamentali dell'ontologia e per determinare la peculiarità innovatrice del metodo marxiano, Lukács si rifà all'*Introduzione del '57* in cui la posizione marxiana di fronte a questo complesso di problemi appare solida. L'analisi di questo testo rafforza l'enfasi sull'oggettività, già presente nel testo dei *Manoscritti*, oltre a mettere in rilievo la peculiarità della nozione di totalità all'interno della riflessione di Marx.

10 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 284.

Quando si dice che l'oggettività è una primaria proprietà ontologica di ogni essente, si afferma per conseguenza che l'essente originario è sempre una totalità dinamica, un'unità di complessità e processualità¹¹.

Il rilievo dato alla totalità – qui definita come un'unità di elementi all'interno di una processualità – comporta l'immediato rifiuto di qualsivoglia identità con la concezione empirista che associa direttamente il raggiungimento della verità alla sperimentazione e all'osservazione della fatticità del mondo. Seguendo le indicazioni marxiane, Lukács afferma che la totalità, che è il punto di partenza di ogni analisi, ha il carattere di un «principio generalissimo» e nella sua immediatezza non attribuisce in alcun modo, un'«essenza» e una «costituzione». È la prospettiva assunta da Marx quando inizia l'analisi segnalando come in un modo immediato questa totalità appaia come la popolazione, che costituisce «il reale e il concreto». Si tratta però soltanto di una rappresentazione caotica del tutto, con cui raggiungiamo soltanto delle mere rappresentazioni incapaci di restituire la ricchezza di determinazioni e relazioni che informa l'insieme effettivo dei nessi della realtà in questione¹². Con le parole di Lukács:

Sia che prendiamo la totalità stessa immediatamente data oppure dei suoi complessi parziali, la conoscenza immediatamente diretta della realtà immediatamente data incontra sempre delle mere rappresentazioni. Queste perciò devono essere meglio determinate con l'aiuto di astrazioni isolatrici. L'economia come scienza all'inizio ha imboccato in effetti questa strada; è andata sempre più avanti sulla via della astrazione, finché è nata la vera scienza economica, che parte dagli elementi astratti lentamente conseguiti per «intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro» arrivando ancora alla popolazione, «ma questa volta non come a una caotica rappresentazione di un insieme, bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni»¹³.

Con l'economia politica diventa possibile, per la prima volta, mettere in rilievo gli elementi decisivi della sfera economica. Attraverso il lavoro scientifico delle astrazioni – l'*astrazione isolatrice* – vengono identificati nella realtà del complesso parziale dell'economia elementi semplici, categorie importanti di questa dimensione sociale. Il lavoro scientifico culmina nell'effettuazione del viaggio all'indietro, in cui gli elementi costitutivi di questo complesso parziale sono ricostruiti nel pensiero nelle loro effettive interazioni ed interrelazioni, il che permette al pensiero l'apprensione della reale ricchezza di determinazioni e relazioni che compongono la realtà:

Nel tentativo di determinare a livello generalissimo i principi decisivi della sua costruzione, possiamo dire introduttivamente che si tratta di un vasto processo d'astrazione come punto d'attacco, a partire dal quale, sciogliendo man mano le astrazioni metodologicamente inevitabili, tappa dopo tappa viene aperta la strada che conduce il pensiero a cogliere la totalità nella sua concretezza chiaramente e riccamente articolata¹⁴.

11 *Ibidem*.

12 Cfr. K. Marx, *Introduzione ai «Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica»*, in K. Marx - F. Engels, *Opere XXIX. Scritti economici di Karl Marx. Luglio 1857 - febbraio 1858*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 33-34.

13 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 285.

14 *Ivi*, I, p. 289.

È dunque duplice la via di questi procedimenti: la prima considera la forma ed i criteri che determinano le vie dell'isolamento astrattivo degli elementi costitutivi del complesso; e la seconda considera il modo della ricostruzione nel pensiero degli effettivi nessi interattivi esistenti entro gli elementi del complesso. Sin dall'inizio Lukács mette in rilievo come nell'opera marxiana le categorie del pensiero siano prima di tutto «complessi processuali dell'essere», elementi effettivi dei «complessi totali» messi in risalto dal lavoro dell'isolamento astrattivo. Asserzione valida anche per le cosiddette categorie semplici, ossia gli elementi isolati nel momento iniziale del procedimento analitico. In questo senso, il lavoro d'isolare astrattamente determinati elementi della realtà non è un procedimento che costruisca – come punto di partenza della riflessione – dei semplici concetti o definizioni ipotetiche da sperimentarsi empiricamente. L'aspetto centrale è che «è l'essenza della totalità economica stessa che prescrive la strada da fare per conoscerla»¹⁵.

Senza voler esaurire qui la trattazione della nozione di astrazione isolatrice, osserveremo soltanto che Lukács sostituisce tutto un insieme di espressioni utilizzate da Marx – quali «determinazione più precisa» [*nähere Bestimmung*], «concetti più semplici» [*einfachere Begriffe*], «astrazioni più sottili» [*dünnere Abstrakta*] ecc.¹⁶ – sintetizzando il procedimento d'investigazione per mezzo dell'espressione da lui stesso coniata: *astrazione isolatrice* [*isolierende Abstraktionen*]. Con ciò non si sta semplicemente sottolineando una semplice peculiarità nell'uso di termini distinti, ma s'intende dimostrare come la scelta lukacsiana possa implicare una soppressione di momenti importanti della riflessione di Marx circa la procedura del processo d'investigazione.

Infatti, come riconosce Marx, i precursori dell'economia politica realizzarono grandi conquiste in questo campo isolando elementi decisivi del complesso dell'economia. Ciononostante, il lavoro di rilevamento degli effettivi nessi delle categorie appare nelle opere di economia politica quasi sempre deformato ed impreciso. E ciò, come accusa Marx, è in gran parte motivato da un ordinamento essenzialmente logico-sillogistico delle categorie dell'economia. Ai fini del nostro discorso non interessa però stabilire o descrivere i motivi dei limiti di questi economisti, ma evidenziare quello che Marx prescrive come il secondo passo necessario del processo di riproduzione ideale della realtà, il cosiddetto «viaggio all'indietro». Si tratta di un percorso che porta dalle semplici astrazioni alla considerazione e apprensione dei nessi effettivi esistenti entro le categorie che compongono la totalità. In altre parole, dopo aver percorso il cammino dal concreto caotico alla determinazione delle categorie semplici, tutto il lavoro dell'astrazione consiste nel fare figurare nel piano dell'ideazione il multiforme groviglio di determinazioni della realtà. Il problema della specificità del metodo in Marx sta fondamentalmente nel modo in cui le categorie sono isolate dall'astrazione e, principalmente, nel modo in cui sono riordinate nel pensiero nelle sue specifiche interazioni, nel compito di scioglimento dell'astrazione.

C'è una chiara distinzione tra il procedimento marxiano e il metodo che comunemente può essere identificato come quello degli economisti politici. Questa differenza consiste nella fusione in Marx dei principi della scientificità con i procedimenti astrattivi propri del sapere filosofico:

15 *Ibidem*.

16 «Se dunque incominciassi con la popolazione, avrei un'immagine caotica dell'insieme, e attraverso una determinazione più precisa perverrei sempre più, analiticamente, a concetti più semplici; dal concreto immaginato ad astrazioni sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici» (K. Marx, *Introduzione ai «Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica»* cit., pp. 33-34).

È dunque della massima importanza mettere in luce con la maggior esattezza possibile, in parte con osservazioni empiriche, in parte con esperimenti ideali astrattivi, il loro modo di funzionare in dipendenza da determinate leggi, cioè capire bene come sono in sé, come entrano in azione nella loro purezza le loro forze interne, quali interrelazioni sorgono fra essi e altri «elementi» quando vengano escluse le interferenze esterne. È chiaro dunque che il metodo dell'economia politica da Marx designato come «viaggio all'indietro» presuppone una cooperazione permanente fra modo di lavorare storico (genetico) e modo di lavorare astrattivo-sistematizzante, che mette in luce le leggi e le tendenze. L'interrelazione organica e perciò feconda di queste due vie della conoscenza è tuttavia possibile soltanto sulla base di una critica ontologica permanente di ogni passo in avanti, e infatti ambedue i metodi mirano da angolature diverse a comprendere i medesimi complessi di realtà. L'elaborazione puramente ideale, quindi, può facilmente scindere quel che sul piano dell'essere forma un tutt'uno e attribuire alle sue parti una falsa autonomia, e ciò può avvenire sia in termini empirico-storicistici che in termini astrattivo-teorici. Soltanto un'ininterrotta e vigile critica ontologica di quanto viene riconosciuto come fatto o connessione, come processo o legge, può a questo punto ricostituire nel pensiero la vera intelligenza dei fenomeni¹⁷.

La risoluzione metodologica marxiana consiste in una «sintesi di nuovo tipo», che unisce nel suo procedimento tanto l'esperimento ideale quanto l'osservazione empirica. L'osservazione empirica diverge dalla sperimentazione ideale nella misura in cui si rivolge principalmente al problema della genesi dei complessi. Questa regolazione del procedimento astrattivo-sistematizzante impedisce a quest'ultimo di stabilire delle false connessioni, cioè di ricostruire attraverso criteri meramente logici la totalità, a danno delle effettive connessioni che di fatto costituiscono la realtà. Ciononostante, la semplice osservazione empirica non sarebbe capace per se stessa di stabilire le leggi e tendenze centrali della realtà economica. La molteplicità di determinazioni che costituiscono il groviglio della totalità impedisce di intravedere queste tendenze e leggi nel modo in cui appaiono, e si rivela così necessario il lavoro di isolare astrattamente complessi parziali, in modo da farli operare come in stato di purezza, senza interferenze che oscurino l'essenza delle loro relazioni.

Espressa per mezzo di queste determinazioni generali, la riflessione lukacsiana sul metodo di Marx ne mostra la natura indistinta – non è né l'uno né l'altro procedimento, ma tutti e due allo stesso tempo – e difficile da precisare. Un riferimento però all'analisi lukacsiana della forma di esposizione del III Libro del *Capitale* rende tali considerazioni più chiare. Se osserviamo il corso degli avvenimenti storici, vediamo che le figure del capitale mercantile, monetario e della rendita della terra sono forme delle relazioni economiche precedenti il capitale industriale, che diventa nella società capitalista la figura preponderante. Però, questa fattualità storica, ossia l'ordine di successione storica di queste figure, non conferisce la *recta* comprensione delle sue funzioni all'interno del processo di produzione. Quindi, l'osservazione empirica, storica in questo caso, per quanto importante, non rivela la vera natura dei nessi di questi complessi parziali nell'effettività della socialità vigente. Esponendo la natura di questo problema, Lukács così si pronuncia:

Il capitale commerciale e monetario e la rendita fondiaria altrimenti non potrebbero venir disposti senz'altro nella compagine concreta del complesso dell'economia. La loro genesi storica è la premessa per comprenderne teoricamente l'attività attuale nel sistema di una produzione schiettamente sociale, quantunque — o proprio perché — questa deduzione storica non possa spiegare in modo diretto il ruolo da essi definitivamente assunto. Questo dipende infatti dal loro subordinarsi alla produzione industriale, mentre prima che quest'ultima sorgesse avevano condotto a lungo una esi-

17 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, pp. 286-287.

stenza autonoma e in tale autonomia, nonostante un certo permanere della loro specificità, avevano adempiuto funzioni economico-sociali del tutto diverse¹⁸.

Le figure del capitale commerciale e monetario sono riconfigurate non appena s'instaura la nuova logica economica della società capitalista. Il capitale industriale, sorgendo come figura soverchiante nel seno di una socialità ormai trascorsa, passa a determinare in modo decisivo e ad imporre un nuovo sviluppo alle figure precedenti. Soltanto per mezzo dell'astrazione isolatrice, che pone al centro della riflessione le categorie decisive della forma vigente della formazione sociale, si può individuare con rigore il complesso di tendenze e leggi che modellano, rimodellano e conferiscono nuove funzioni alle categorie preesistenti. Ciò significa che, essenzialmente e nella loro costituzione, questi elementi prima autonomi si trasformano e acquistano nuove connessioni all'interno della totalità; questa ristrutturazione del complesso totale della società li informa in conformità con la necessità e determinazione della figure che s'impongono come quelle preponderanti di questa nuova formazione sociale.

Il carattere di queste determinazioni conferisce alla stessa astrazione un aspetto completamente diverso da quello che troviamo nei sistemi economici formati secondo i modelli tipici della già menzionata scientificità borghese. Nel processo d'indagine vengono isolate le caratteristiche centrali, ontologicamente decisive, che prescrivono in termini più generali le linee direttrici del processo stesso. L'astrazione isolatrice non è per nulla un concetto, inteso come una semplice formulazione ideale all'interno di un sistema che rappresenta dati nesses passibili di essere dimostrati nella realtà. Le categorie sono per Marx «forme di essere, determinazione dell'esistenza». L'astrazione non è una costruzione ideale del pensiero volta alla comprensione della realtà, ma è parte costitutiva della stessa realtà; è apprensione ideale di determinati nesses parziali presenti nell'oggettività, è dunque rappresentazione ideale di qualcosa di effettivamente posto sul piano della realtà, che è attributo dello stesso essere.

Lukács individua gli elementi necessari per dimostrare la sua tesi nel libro II del *Capitale*, laddove Marx, trattando del problema della riproduzione semplice, si pronuncia circa il procedimento astrattivo realizzato in questo momento della sua riflessione:

La riproduzione semplice su scala invariata appare come un'astrazione in quanto, da un lato, su base capitalistica, l'assenza di ogni accumulazione o riproduzione su scala allargata è un'ipotesi improbabile, dall'altro, le condizioni nelle quali si produce non rimangono perfettamente invariate (e questo è presupposto) in anni differenti [...]. Ma, quando si svolge l'accumulazione, la riproduzione semplice ne costituisce sempre una parte, può essere quindi considerata a sé ed è un fattore reale dell'accumulazione¹⁹.

Gli elementi che confermano la tesi dell'astrazione isolatrice compaiono qui decisamente. In questo momento dell'astrazione analitica, sono posti provvisoriamente di lato gli aspetti quantitativi della relazione discussa, così come determinate funzioni del complesso della riproduzione del processo capitalista. L'astrazione non è, in questo contesto, un costrutto teorico volto alla risoluzione del problema, ossia la creazione di una forma non esistente, meramente figurativa ed opposta all'effettivamente esistente, ma l'isolamento parziale di un complesso di funzioni e dinamiche effettivamente esistenti. L'isolamento è soltanto un momento dell'analisi, qualcosa di

18 Ivi, I, p. 310.

19 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Buch II, in *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 24, 1963, pp. 393-394, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1993, Libro II, pp. 413-414.

provvisorio, tanto che successivamente quegli elementi messi di lato nell'analisi di questo complesso parziale sono di nuovo introdotti per pensare la riproduzione nella sua forma ampliata.

2. Le conseguenze metodologiche dei principi ontologici fondamentali di Marx

L'esperimento ideale – sintesi dell'osservazione empirica e del procedimento astrattivo-sistematizzante – estrae con le astrazioni i momenti più decisivi del complesso; pensa questi momenti nella loro forma pura, per mezzo delle interrelazioni categoriali direttamente vincolate alla categoria posta come centro della riflessione, senza, tuttavia, perdere di vista la totalità dell'essere sociale. È soltanto per mezzo della percezione essenziale della totalità come un complesso di complessi che diventa possibile comprendere come mai l'esperimento ideale ed anche l'astrazione isolatrice non violentino la realtà creando aspetti parziali autonomi ed indipendenti, ma si fissino nelle interazioni effettive dei complessi parziali e degli elementi che compongono il complesso analizzato. La nozione di complesso di complessi è decisiva nella determinazione del ruolo delle astrazioni nel processo di cattura dell'effettivamente esistente. L'accento ricade sull'avvertenza per cui

ogni «elemento», ogni parte, qui è anche un intero, l'«elemento» è sempre un complesso con proprietà concrete, qualitativamente specifiche, un complesso di forze e rapporti diversi che agiscono insieme. Tale complessità, però, non elimina il carattere di «elemento»: le categorie autentiche dell'economia sono, proprio nella loro complicata, processuale complessità, effettivamente –ciascuna a suo modo, ciascuna al suo posto – qualcosa di «ultimo», qualcosa che è bensì ulteriormente analizzabile, ma non ulteriormente scomponibile nella realtà²⁰.

Si deve rilevare qui l'idea della qualità specifica degli elementi introdotta da Lukács. Essa risponde direttamente al problema della determinazione delle categorie ontologicamente centrali e decisive del complesso. Il procedimento astrattivo ha bisogno di specificare il tenore e il carattere peculiare delle relazioni categoriali esistenti nella dinamica interattiva del complesso: «Queste relazioni comprendono però non solo la coordinazione paritetica, ma anche la sopraordinazione (*Überordnung*) e la subordinazione (*Unterordnung*)»²¹. Le relazioni categoriali non sono dello stesso ordine, rilevanza e grado, nella misura in cui la presenza di date categorie all'interno del complesso può presentarsi nella forma di un presupposto necessario per l'esistenza di altre categorie. Ciò conferisce a questi elementi una posizione di priorità o di anteriorità ontologica sugli altri. Tali considerazioni ci riportano alla nozione di *priorità ontologica*, che in termini generali può essere presentata affermando che una data categoria «può esistere senza la seconda, mentre il contrario è ontologicamente impossibile»²².

20 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 287.

21 *Ibidem*. Abbiamo corretto la traduzione, citando direttamente dal testo tedesco (G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1986, p. 582), dal momento che qui il traduttore italiano modifica drasticamente il testo di Lukács sopprimendo il termine *Überordnung*. Pur riconoscendo la difficoltà di trasporlo in italiano, data l'assenza di un corrispondente diretto, questa soppressione diviene problematica nella misura in cui la nozione di *sopra-ordinazione* (si tratta di un nostro neologismo) è per Lukács un elemento decisivo, poiché corrisponde direttamente alle nozioni di *priorità ontologica* e di *momento sovrachiantante*.

22 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 288.

Si tratta di una determinazione simile alla tesi materialista secondo cui «l'essere ha una priorità ontologica rispetto alla coscienza»²³, poiché quest'ultima può esistere soltanto fondandosi su qualcosa che è. Ampliando il campo in cui opera questo principio ontologico, Lukács insiste sul fatto che in Marx la relazione tra l'economia e le altre sfere della socialità ha come base l'idea della priorità ontologica delle categorie della produzione e della riproduzione della vita in relazione alle altre funzioni dell'essere sociale. Il marxismo volgare ha capitolato di fronte all'idea del determinismo dell'economia proprio perché non ha percepito la tematizzazione effettuata da Marx intorno alla produzione e riproduzione della vita come priorità ontologica nell'ambito dell'essere sociale. Questa priorità non implica alcun determinismo nei confronti della vita spirituale degli uomini, ma un'antioriorità, un presupposto che fornisce il campo di possibile svolgimento «del mondo delle forme di coscienza»²⁴.

Lo stesso tema è ripreso nell'analisi svolta da Lukács intorno alla costruzione del Libro III del *Capitale*. La sua dimostrazione ridimensiona l'ambito e la forma di attuazione del principio della priorità ontologica, quando viene meno il vincolo col problema della relazione della sfera economica con le altre sfere della pratica sociale, ma dimostra come la sopra-ordinazione, la subordinazione e la coordinazione paritetica siano presenti nella relazione della sfera economica con le altre sfere della socialità del capitale costituita:

Solamente nella terza parte il capitale commerciale e monetario (come anche la rendita fondiaria) acquistano un ruolo concreto nella ripartizione del profitto. La priorità ontologica del plusvalore, che domina in assoluto, come abbiamo già visto, anche qui si rivela da ultimo insopprimibile, in quanto esso è l'unico punto in cui sorge nuovo valore; ora però il plusvalore trasformatosi in profitto viene diviso fra tutti i rappresentanti, economicamente necessari anche se non creano nuovo valore, della divisione sociale del lavoro, e l'analisi di questo processo, che, ancora una volta, non possiamo qui esaminare nei particolari, costituisce l'aspetto essenziale della terza parte²⁵.

La categoria del plusvalore costituisce una priorità ontologica nella misura in cui è il presupposto necessario della categoria dell'interesse, del profitto commerciale, della rendita della terra ecc. Il plusvalore è l'unico valore nuovo. La dinamica delle altre figure del capitale è determinata dalla distribuzione fra le ramificazioni del nuovo valore che sorge a partire dal capitale industriale. Sotto la forma del profitto e del saggio generale di profitto il plusvalore è ripartito fra le distinte figure che compongono la totalità economica del capitale. Queste figure, dunque, esistono nella socialità del capitale sulla base del valore prodotto nella sfera produttiva. La loro autonomia è sempre relativa, dal momento che in questa forma di socialità tali categorie acquistano funzioni e caratteristiche subordinatamente al plusvalore – che è la condizione *sine qua non* per il loro persistere come istanze operative nella sociabilità del capitale. La priorità ontologica presente all'interno dell'ordinamento societario del capitale non ha dunque una validità universale, ma storica, essendo necessaria soltanto nel contesto di questa socialità e finché questa persisterà.

La priorità ontologica della categorie economiche – valore e plusvalore – si lega direttamente al principio ontologico del *momento sovrachante*: l'antioriorità che si realizza in questa situazione dipende dalla centralità di una categoria che articola i nessi esistenti, di una categoria gerarchicamente decisiva nell'ordinamento e direttrice del complesso in questione. Proprio per questo l'astrazione isolatrice può partire da essa come tappa iniziale dell'esposizione dei nessi

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ivi*, I, p. 309.

effettivi del complesso. Non si tratta di un punto di partenza scelto aleatoriamente, ma di un elemento centrale dell'articolazione dell'effettività:

Questa centralità della categoria del valore è un fatto ontologico, e non un «assioma» che faccia da punto d'avvio a deduzioni puramente teoriche o magari logiche. Tuttavia, una volta riconosciuta, questa fatticità ontologica porta di per sé oltre la propria mera fatticità; la sua analisi teorica mostra immediatamente che essa è il punto focale delle più importanti tendenze di ogni realtà sociale²⁶.

Il movimento necessario del procedimento astrattivo che va dall'isolamento ideale di una data categoria fino alla costruzione ideale del concreto pensato rivela un'altra dimensione dell'astrazione isolatrice:

l'astrazione, per un verso, non è mai parziale, cioè non viene mai isolata per via astrattiva una parte, un «elemento», ma è l'intero settore dell'economia che si presenta in una proiezione astratta, nella quale, data la provvisoria esclusione ideale di determinati nessi categoriali più ampi, le categorie venute così al centro del campo possono dispiegarsi con pienezza e senza interferenze, esibendo la loro legalità interna in forme pure. Tuttavia l'astrazione dell'esperimento ideale, per l'altro verso, rimane in costante contatto con la totalità dell'essere sociale, inclusi i rapporti, le tendenze ecc. non rientranti nell'economia. Questo peculiare, paradossale, di rado compreso metodo dialettico riposa sul già accennato convincimento di Marx che nell'essere sociale l'economico e l'extraeconomico di continuo si convertono l'uno nell'altro, stanno in un'insopprimibile interazione reciproca, da cui però non deriva, come abbiamo mostrato, né uno sviluppo storico privo di leggi e irripetibile, né un dominio meccanico «per legge» dell'economico astratto e puro. Ne deriva invece quella organica unità dell'essere sociale in cui alle rigide leggi dell'economia spetta per l'appunto e solo la funzione di momento soverchiante²⁷.

Approfondendo la discussione intorno all'idea della totalità come un complesso di complessi, e determinando la forma della sua realizzazione nell'effettività, sono introdotti qui due lineamenti ontologici importanti: il *momento soverchiante* – cui si è già accennato sopra – e l'idea dell'interpenetrazione fra la sfera economica e quella extraeconomica [*außerökonomischen*]²⁸. Anche quest'ultima contribuisce a giustificare la centralità della categoria del valore, definita come momento soverchiante nella dinamica della produzione e riproduzione della vita sociale.

Tale nozione è chiarita attraverso l'analisi della merce forza-lavoro, da cui, secondo Lukács «debba necessariamente derivare la presenza continua di momenti extraeconomici nella realizzazione della legge del valore anche nella compravendita normale di questa merce»²⁹. La lotta fra il «capitalista collettivo» e «l'operaio collettivo» illustra come momenti extraeconomici della quotidianità si trovino determinati dalla «necessità dettata dalla legge del valore». Secondo Lukács, questa determinazione è chiaramente presente nel *Capitale*, particolarmente nell'esposizione della legge del valore, che rimanda in seguito al problema dell'accumulazione originaria. L'accumulazione originaria costituisce il momento in cui è presentata

26 Ivi, I, p. 294.

27 Ivi, I, p. 290.

28 Non si tratta di un termine coniato da Lukács, ma è preso dall'opera marxiana: lo si trova, ad esempio, nel III Libro del *Capitale*, cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Buch III, in *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 25, 1983, p. 799, tr. it. cit., Libro III, p. 902.

29 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., I, p. 291.

una secolare catena di atti di forza extraeconomici mediante la quale soltanto hanno potuto essere realmente create quelle condizioni storiche che hanno fatto della forza-lavoro quella merce specifica che costituisce la base delle leggi teoriche dell'economia del capitalismo³⁰.

L'interpenetrazione dell'economico e dell'extraeconomico è rivelata per esempio dalle forme violente mediante cui furono impiantate in Inghilterra le basi della società capitalista. Non soltanto tendenze economiche ne determinarono la nascita, ma anche un insieme di misure non direttamente economiche adottato per la sua implementazione. Le leggi dell'economia prescrivono un insieme di tendenze che si attuano per mezzo di un altro insieme di azioni non direttamente legate a questa sfera. «Questo mutuo compenetrarsi dell'economico e del non-economico nell'essere sociale incide a fondo nella stessa dottrina delle categorie [*Kategorienlehre*]³¹, facendo sì che il principio dell'interpenetrazione fra le due sfere influenzi direttamente la stessa struttura espositiva del *Capitale*: in un primo momento si tratta di determinare le categorie centrali più generali che operano direttamente nella sfera dell'economia, rivelandone gli elementi più decisivi, così come la struttura generale della dinamica delle categorie del complesso economico. Successivamente si procede alla dissoluzione di questo grado preliminare dell'astrazione, aggregando le effettive interrelazioni che questo complesso possiede con altri complessi operanti anch'essi nella dinamica sociale. La struttura dell'opera che comincia con l'esposizione del più astratto si volge subito alla «totalità concreta»: l'esposizione della forma pura della legge del valore culmina, dopo una serie di mediazioni, nel manoscritto non concluso sulle classi, ossia, aggiunge all'analisi le ripercussioni determinanti che si trovano al di fuori della sfera specifica dell'economia. Con le parole di Lukács:

vi si pongono sperimentalmente connessioni legali pure, omogenee nella loro astrattezza, e l'azione esercitata su di loro, talvolta fino a superarle, da componenti più ampie, più vicine alla realtà, inserite successivamente, per arrivare infine alla concreta totalità dell'essere sociale³².

In questo contesto possiamo individuare il principio del momento sovranchiante, che qui appare nella determinatezza e delimitazione della categoria decisiva che regola l'interpenetrazione fra le due sfere:

Non per nulla Marx nel *Capitale* ha studiato come prima categoria, come «elemento» primario, il valore. E in particolare l'ha studiato nel modo in cui esso si presenta nella sua genesi: da un lato questa genesi ci rivela la storia di tutta la realtà economica in un compendio generalissimo, in astratto, ridotta a un solo momento decisivo, dall'altro lato la scelta mostra subito la sua fecondità perché queste categorie, insieme con i rapporti e le relazioni che derivano necessariamente dalla loro esistenza, illuminano appieno quel che di più importante c'è nella struttura dell'essere sociale, la socialità della produzione³³.

La categoria «valore» salda i lineamenti più fondamentali fin qui descritti, e occupa una posizione privilegiata fra questi complessi nella misura in cui costituisce l'elemento d'intersezione fra le due sfere della dinamica sociale; è il momento sovranchiante poiché questa legge eminentemente economica incide direttamente nella sfera non-economica, fondando, per esempio, il campo e la base degli sviluppi della lotta di classi. Queste due determinazioni ontologiche

30 Ivi, I, p. 292.

31 Ivi, I, p. 291.

32 Ivi, I, p. 292.

33 Ivi, I, p. 293.

fondamentali giustificano anche il punto di partenza della riflessione marxiana, ossia, l'inizio dall'isolamento astratto di questa categoria, posta al centro della riflessione con l'intento d'illuminarne le tendenze e gli orientamenti più generali.

L'analisi del valore non è, perciò, un'astrazione concettuale che introduca i primi elementi dell'economia sulla base di criteri eminentemente gnoseologici, ma è la pura trattazione, l'esposizione dei nessi più decisivi della sfera economica presi isolatamente, senza l'interferenza di altri elementi costitutivi, che, presi in considerazione in questa tappa iniziale dell'analisi categoriale, oscurerebbero l'autenticità dei nessi che si trovano direttamente avviluppati in essa. Mediante l'isolamento astrattivo si mette in risalto il complesso parziale, così da delineare la sua dinamica ed l'insieme delle sue tendenze nel modo più chiaro e preciso.

Possiamo quindi affermare che tanto il punto di partenza quanto la stessa forma espositiva non sono una scelta aleatoria dell'autore, poiché è l'oggetto stesso ad imporre i passi e le fasi della sua esposizione. La dialettica – termine non a caso poco utilizzato da Lukács nel corso della sua analisi – appare non come scelta o come un'applicazione del metodo posta come riferimento e fondamento all'esposizione di un problema, ma è l'espressione del movimento e della dinamica interattiva ed interrelazionale posta nella realtà stessa, nei più diversificati gradi della sua composizione.

3. Forma di esposizione e struttura del «Capitale»

Lukács percorrerà tutto *Il Capitale* per dimostrare come la costruzione marxiana esprima gli aspetti essenziali che si sono messi in luce. Marx parte dall'astrazione *sui generis*, per intraprendere in seguito il cammino di ritorno verso ciò che è determinato più riccamente. In altri termini: se in un primo momento occorre isolare le categorie e i complessi decisivi per mezzo dell'astrazione isolatrice, il passo successivo implica la ricomposizione della totalità nelle sue molteplici articolazioni ed interazioni. Si tratta di un procedimento che implica ciò che il nostro autore denomina scioglimento dell'astrazione, momento che costituisce la consolidazione del processo della conoscenza, apprensione ideale della ricchezza di determinazioni del concreto:

Che, nonostante la totale evidenza realistica, per Marx si tratti comunque di un'astrazione, è dimostrato dalla struttura complessiva dell'opera stessa. La sua composizione consiste per l'appunto nell'introdurre di continuo nuovi elementi e tendenze ontologici nel mondo originariamente riprodotto in base a tale astrazione, nel mettere in luce scientificamente le nuove categorie, tendenze, connessioni che in tal modo sorgono, finché abbiamo davanti a noi e comprendiamo l'intera economia come centro motore primario dell'essere sociale. Il passo immediatamente successivo che deve essere fatto conduce al processo complessivo stesso, dapprima visto in generale³⁴.

Dopo una lunga serie di dimostrazioni sulla natura delle astrazioni e le tappe della loro dissoluzione nel corso dell'opera di Marx, Lukács sintetizza così tutto il percorso marxiano:

Solo l'avvicinamento alla costituzione concreta dell'essere sociale, che gli viene dall'aver compreso il processo di riproduzione nella sua totalità, permette a Marx di sciogliere ulteriormente le astrazioni dell'inizio. Ciò avviene nella teoria del saggio del profitto. Valore e plusvalore continuano a rimanere le categorie ontologiche fondamentali dell'economia del capitalismo. Al livello di astrazione della prima parte è sufficiente affermare che soltanto la qualità specifica della merce forza-lavoro è in grado di creare nuovo valore, mentre i mezzi di produzione, le materie prime ecc. nel processo lavora-

34 Ivi, I, pp. 302-303.

tivo semplicemente mantengono il loro valore. La concrezione della seconda parte fornisce un'analisi del processo complessivo per molti aspetti ancora sulla stessa base, in quanto come elementi del ciclo figurano il capitale costante e variabile nonché il plusvalore. Qui risulta vero che nel processo complessivo – considerato nella sua pura generalità, cioè prescindendo in maniera metodologicamente consapevole dagli atti singoli che nella realtà lo costituiscono – la legge del valore resta in vigore senza cambiamenti. E si tratta di nuovo di una constatazione giusta e importante sul piano ontologico, perché le deviazioni dalla legge del valore nella totalità necessariamente si compensano l'un con l'altra. Con formula semplice si può dire: il consumo (incluso il consumo produttivo della società) non può essere maggiore della produzione. Naturalmente qui si astrae dal commercio con l'estero; ma correttamente, giacché proprio in questo caso è sempre possibile sopprimere senz'altro tale astrazione e studiare le variazioni che in tal modo si verificano nel complesso delle leggi. Va notato di passata che tutta la questione cade, se oggetto immediato delle teorie diviene l'economia mondiale³⁵.

Nei due primi libri del *Capitale* le categorie del valore e del plusvalore si trovano fissate dall'astrazione: esse appaiono immobili, come a costituire lo sfondo su cui si svolge la dinamica della realtà economica, ancora pensata attraverso l'isolamento di complessi parziali della totalità. Anche nel Libro II, che introduce il processo di circolazione, la legge del valore continua ad essere momento ontologicamente prioritario, dal momento che la circolazione non può mai prescindere dal processo della produzione, retto e mosso in base alla produzione del plusvalore. In questi due primi momenti dell'esposizione, la legge del valore figura senza prendere in considerazione le deviazioni esistenti nella totalità della realtà economica – per esempio, quelle originate dalla tendenza livellatrice del saggio generale del profitto.

Nel Libro III le astrazioni giungono alla loro completa dissoluzione. Essa consiste per Lukács nella considerazione di quegli atti singolari che agiscono direttamente sul complesso di leggi e tendenze vigenti nella realtà economica. Le categorie dell'economia compaiono questa volta nella loro reale e concreta articolazione con le categorie più superficiali, quelle cioè poste sul piano dell'immediatezza, alla superficie dei fenomeni economici. La legge del valore in questa dimensione subisce la determinazione di altre tendenze reali, senza perdere, tuttavia, il carattere di anello centrale, che articola in modo decisivo – in quanto *momento sovrachiantante* – la dinamica della totalità. Nel complesso totale dell'economia questi momenti specifici della sfera economica – le leggi tendenziali prese nel loro «per sé» e gli atti singolari – si trovano in mutua determinazione. Non si tratta di semplici epifenomeni o riflessi passivi di una legge perenne, rigida ed irrevocabile, ma di fenomeni che incidono sulle leggi tendenziali alterando il modo con cui queste si realizzano nell'effettività economica. In altri termini, la legge originaria che dà corso alla possibilità di altre leggi e dinamiche – ugualmente importanti – subisce l'influsso diretto di quello che, nella scala di successione degli atti, è posto come istante secondario. La legge del valore determina, resta determinante, però è a sua volta determinata, sormontata e ridimensionata da un insieme di elementi che si fondano su di essa e sono da essa riconfigurati – in questo caso gli atti singolari degli individui, che la realizzano e la trasformano nelle loro attività quotidiane. È in questo senso che si deve comprendere l'affermazione secondo cui l'«economia [è] il centro motore primario dell'essere sociale».

Questo rilievo decisivo, accresciuto dall'analisi lukacsiana dei principi fondamentali del pensiero di Marx, fornisce indizi pertinenti per la confutazione critica della rotta seguita dalla filosofia e dalla scienza negli ultimi quattro secoli, e rende inoltre possibile la confutazione delle deviazioni del marxismo. Buona parte delle discussioni predominanti all'interno del marxismo vanno proprio in direzione contraria alle riflessioni di Lukács che abbiamo esposto qui. Basti insistere ancora sulle nozioni di momento sovrachiantante e priorità ontologica, da non confon-

35 Ivi, I, pp. 306-307.

dersi affatto con l'idea di un determinismo dell'economia sulle altre sfere. La produzione non determina immediatamente ed unilateralmente tutto il complesso di sviluppi della totalità sociale. Essa opera soltanto – e questo non è poco – come base insopprimibile sulla quale è posto il complesso delle altre determinazioni, ugualmente esistenti ed operanti nella socialità – è in questo senso che la produzione possiede una priorità ed una preponderanza su oltre sfere. La sfera dell'economia concede e prescrive il campo di possibili realizzazioni alla dinamica sociale, delimita il territorio delle attuazioni umane. Non c'è una direzione cieca e univoca dettata dalla sfera economica, nella misura in cui questa interagisce inseparabilmente con le altre istanze della società. L'errore sta allora nel considerare questa relazione o come un'identità immediata, riducendo così tutto l'insieme delle determinazioni sociali al bisogno economico – attitudine tipica del marxismo volgare, dalla II Internazionale fino a Stalin –, oppure come opposizione esclusiva, eliminando qualsiasi nesso interattivo fra la dimensione economica e le altre.

Nell'opera marxiana troviamo indicazioni importanti a conferma di ciò. Anche se Marx non ha mai scritto un testo specifico su tali questioni, nell'insieme della sua opera possiamo trovare passi che avvalorano i principi ontologici rivelati da Lukács. In un arco che va dal periodo della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* fino agli ultimi scritti economici, questi indizi si fanno presenti nella forma di lineamenti intorno alle categorie dell'essere sociale operanti come lineamenti fondamentali del modo d'indagine marxiano. Abbiamo visto, per esempio, nei *Manoscritti economici-filosofici del '44*, una costatazione enfatica che sostiene la linea di ragionamento messa in luce da Lukács, e cioè che «un essere non oggettivo è un non-essere», dando con ciò rilievo al carattere sensibile e relazionale di tutto l'essere. È una prospettiva in gran parte riaffermata nelle sue opere posteriori, quando nei *Rohenwurf* (1857-1858) afferma che le categorie sono «determinazione dell'esistenza, forme d'essere»³⁶. O ancora nelle *Glosse marginali al «Manuale di economia politica» di Adolph Wagner* (1880):

io non parto da «concetti» [...]. Ciò da cui parto è la forma sociale più semplice in cui si presenta il prodotto del lavoro nell'attuale società, il prodotto in quanto 'merce'. Io analizzo la merce [...] nella forma in cui essa appare³⁷.

Qui Marx respinge l'idea di aver lavorato con concetti *a priori*, che regolino l'indagine dell'oggetto in questione. Anche qui le determinazioni dell'essere attuano come criteri per la fondazione della conoscenza.

I principi messi in evidenza, sulla base dei testi marxiani, forniscono, dunque, validi argomenti per una critica radicale delle tendenze filosofiche ancora predominanti nel nostro secolo. L'orientamento promosso dal pensiero marxiano va ben al di là della semplice ipotesi politica rivoluzionaria, o il mero dibattito sul metodo della conoscenza, poiché il centro della sua riflessione è sempre il problema dell'essere e del destino umano. Proprio per questo l'opera marxiana non è una semplice opera di scienza economica, ma un'ontologia dell'essere sociale con tutta la complessità che questa comporta.

[Traduzione italiana dell'autore, rivista da Marco Vanzulli]

36 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 26, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1968, I, p. 32.

37 K. Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie»*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 19, 1973, pp. 368-369, tr. it. in K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, tr. it. di M. Tronti, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 175.

LA QUESTIONE DEL VALORE IN LUKÁCS: GENESI E AUTENTICITÀ

Tra le questioni che hanno guidato lo sforzo teorico di Lukács la preoccupazione etica occupa un posto centrale. La critica al modo di vita umanamente svuotato della socialità borghese ha portato il filosofo ungherese ad analizzare i vari aspetti della vita sociale che, nella loro intersezione, convergono verso l'intenzione fondamentale di comprendere l'essere sociale nella sua totalità, e, a partire da questa comprensione, permettono un corretto inquadramento del fenomeno della moralità. Anche se Lukács non ha portato a termine alcun lavoro su questo tema, ci ha lasciato un'analisi dei valori, della loro genesi e della loro funzione che può servire da fondamento per superare le difficoltà e i dilemmi storico-filosofici intorno all'origine, alla natura e all'autenticità dei valori.

Il percorso intellettuale di Lukács è stato segnato da alcune svolte, in particolare da quella che segna il passaggio da un pensiero giovanile in linea con le scienze dello spirito dell'inizio del secolo XX all'adesione al pensiero marxista. Se il primo momento della sua produzione è caratterizzato da una visione disperata della realtà, percepita attraverso la dualità insormontabile tra la sfera dei valori e la concretezza della vita sociale, il momento successivo all'adesione al marxismo si caratterizza, sempre più, per il tentativo di chiarire le connessioni reali tra la vita pratica e tutte le espressioni ideali che la rendono intelligibile. L'adesione di Lukács al marxismo avviene in opposizione teorico-pratica ad un'impostazione epistemologica conservatrice, accusata, con le sue categorie astratte, di paralizzare il marxismo stesso. È in questo contesto che nasce l'analisi dei valori. Lukács riflette sul dualismo di vita pratica ordinaria e sfera dei valori spirituali, di universalità o relatività dei valori, sulla questione dell'oggettività o della soggettività dei valori, sul problema dell'incoerenza dei valori, e pone questo complesso di questioni all'interno del punto di vista di una concezione marxista della vita sociale.

Ciò significa che la questione dei valori in Lukács può essere compresa soltanto a partire dal suo recupero del pensiero di Marx inteso come base teorica di una ontologia dell'essere sociale – ricerca a cui Lukács ha dedicato l'ultimo decennio della sua vita. Si tratta di un'impostazione nuova del problema rispetto al punto di partenza della riflessione lukacsiana, di origine neo-kantiana, in cui la sfera della morale finiva per presentarsi in modo autonomo e si contrapponeva alla realtà delle relazioni umano-sociali. Nella sua autobiografia, Lukács si riferisce a questo momento parlando di un «mutamento dell'intero modo di vivere» che implicava, soprattutto, una visione assolutamente diversa dell'etica: «non più divieto // tenersi lontano // da tutto ciò che la propria etica condanna come peccaminoso, ma equilibrio dinamico della prassi, in cui il peccaminoso // (nel dettaglio) // può diventare talvolta componente inevitabile dell'agire giusto»¹. Si trattava cioè di passare da un'etica della convinzione ad una posizione di equilibrio rispetto ad un'etica della responsabilità, tema affrontato nel 1923 in *Storia e coscienza di classe*, l'opera che segna l'adesione di Lukács al marxismo.

1 G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 211.

Lukács rileverà però più avanti in questo libro la presenza di residui idealistici, che si esprimevano in una sorta di attivismo etico-formale rispetto alle questioni etiche formulate in una prospettiva rivoluzionaria. S'impegnerà perciò, in vista di una più accurata comprensione del fenomeno etico, ad un chiarimento delle categorie sociali.

Il riconoscimento del carattere ontologico delle determinazioni marxiane è ciò che ha consentito a Lukács di parlare di una «rinascita del marxismo», o, in altre parole, «l'ontologia dell'essere sociale ha costituito, per lui, il registro che deve presiedere al ritorno del significato originario dell'opera marxiana»². La necessità di un'ontologia dell'essere sociale è un prerequisito imprescindibile al fine di estrarre i principi più generali di un'etica intesa come comprensione degli elementi coinvolti nella determinazione dei valori morali e della volontà. A questo proposito, osserva Tertulian:

La considerazione delle determinazioni del processo storico-sociale, delle esigenze della riproduzione sociale, era, ai suoi occhi, la condizione necessaria per elaborare un'etica. «Keine Ethik ohne Ontologie» scriveva, sotto forma di programma, nei suoi appunti. Ciò che Max Weber considerava, da parte del suo giovane amico, un «mezzo-giro» o una deviazione, oppure l'abbandono delle esigenze etiche fondamentali, era, in realtà, in Lukács, uno sforzo non sottostimabile d'integrare l'assoluto nella realtà, di ancorare la morale alla storia – un progetto che cercherà di realizzare per tutta la vita³.

La pietra angolare di un'ontologia dell'essere sociale è, per Lukács, il lavoro, definito come l'attività in cui si dà il porre teleologico primario, che differenzia gli ambiti del naturale e del sociale. Primario, in quanto è la forma ibrida di un rapporto tra socialità e natura. Se il lavoro è condizione essenziale e ineliminabile dello scambio tra uomo e natura, Lukács individua, a partire dalle considerazioni di Marx, il lavoro come il prototipo di ogni attività umana, nella misura in cui inaugura l'essere sociale:

Seguendo Marx, io mi rappresento l'ontologia come la vera filosofia basata sulla storia. Ora, storicamente è indubbio che l'essere inorganico viene per primo e che da esso – come, non lo sappiamo, ma quando, all'incirca lo sappiamo – viene fuori l'essere organico con le sue forme vegetali e animali. Da questo stato biologico viene fuori successivamente, attraverso passaggi estremamente numerosi, quel che noi designiamo come essere sociale umano, la cui essenza è la posizione teleologica degli uomini, cioè il lavoro. Questa è la categoria nuova più decisiva, perché comprende in sé tutto⁴.

L'atto teleologico, nel momento del lavoro, fonda la specificità dell'essere sociale. Si ha qui la genesi ontologica della libertà, che appare per la prima volta nella realtà come alternativa all'interno del processo del lavoro. Come indica Lukács, questa alternativa si pone nell'atto del lavoro in vista del riconoscimento della legalità naturale, della migliore conoscenza possibile del processo causale dell'oggetto naturale. Il «porre teleologico primario» è quello direttamente coinvolto nel processo del lavoro, nella trasformazione degli oggetti naturali. Il lavoro è inteso come il prototipo delle relazioni sociali poiché è nel processo di lavoro che si verifica la configurazione appropriata tra causalità e porre teleologico. A partire dalla complessificazione dell'esistenza sociale e del lavoro che è sempre più sociale, si ha però l'amplificazione della sfera delle posizioni *teleologiche secondarie*, che non riguardano direttamente la sfera produttiva, ma le interazioni più specificamente sociali tra gli individui. In quanto posizioni teleologiche,

2 J.P. Netto, *Lukács: um exílio na pós-modernidade*, in M.A. Pinassi - S. Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo, 2002, p. 87.

3 N. Tertulian, *O grande projeto da ética*, «Ensaio Ad Hominem» 1 (1999), p. 131.

4 G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo* cit., p. 190.

esse comportano sempre la decisione tra alternative, ma ora ad un livello di minore prevedibilità, poiché «sono volte al cambiamento del comportamento degli uomini, destinate cioè a provocare ulteriori posizioni teleologiche»⁵.

Lukács determina la piattaforma ontologica della vita spirituale, che si realizza a partire da valori che determinano le scelte individuali. Tali valori sono relativi alle posizioni teleologiche secondarie. Pur riconoscendo e sottolineando l'immensa complessità che contraddistingue le azioni in questo ambito delle relazioni umane, Lukács ne offre un chiarimento, ponendo a loro fondamento la loro genesi nel lavoro e la forma determinata che esse assumono all'interno della riproduzione della vita sociale.

La considerazione del lavoro come prototipo di altre relazioni sociali dipende dal riconoscimento degli elementi comuni che sorgono dalle decisioni a qualsiasi livello di complessità: il riconoscimento della casualità e del porre teologico. Ciò non significa la riduzione di tutte le forme d'interazione sociale al livello primario del lavoro, e in questo senso Lukács mette l'accento sulla peculiarità delle mediazioni delle interazioni secondarie – peculiarità che comporta sia una definizione molto meno precisa dell'aspetto causale, sia una minore capacità di controllo del processo innescato a partire dall'atto teleologico.

Ciò che è opportuno evidenziare in questo procedimento, e che ci sembra perfettamente in sintonia con il pensiero di Marx, è il trattamento che questo approccio ontologico consente di dare alla questione della libertà. Lukács si discosta definitivamente da una considerazione astratta di libertà. La libertà nelle relazioni sociali, così come nel lavoro, si colloca all'interno della relazione più originaria e ineliminabile tra il riconoscimento della casualità e il porre teologico dei soggetti sociali. Così:

Teleologia e causalità sono non, come appariva finora nelle analisi gnoseologiche o logiche, principi che si escludono a vicenda nel corso dei processi, nell'esserci e nell'esser-così delle cose, ma invece principi reciprocamente eterogenei, certo, che tuttavia, nonostante la loro contraddittorietà, solo in comune, in una coesistenza dinamica indissociabile, costituiscono il fondamento ontologico di determinati complessi dinamici, complessi che sono ontologicamente possibili soltanto nell'ambito dell'essere sociale; ed è questa loro attiva coesistenza che forma la caratteristica prima di questo grado dell'essere⁶.

Tutte le pratiche sociali, per quanto complesse esse siano, si fondano su questa relazione tra causalità e teleologia. La nozione astratta di libertà cede qui il passo alla comprensione della libertà come decisione soggettiva individuale di fronte a questa relazione, come tentativo di far valere determinate posizioni teleologiche future. La questione della genesi del valore può perciò essere esaminata solo a partire dal delineamento di un'ontologia dell'essere sociale determinata attraverso la propria genesi nel lavoro. Lukács aiuta a superare così la dicotomia tra la sfera dei valori morali ed estetici considerati come superiori – e, anzi, come il vero luogo dell'umano – e la vita pratica quotidiana basata sull'eterna necessità del lavoro, e del lavoro socialmente determinato. Lukács rinvia ciò che era ineffabile e puro nel regno delle idealità alla sua genesi ontologica, al fine di rendere esplicite le relazioni occulte che si stabiliscono all'interno dell'essere sociale:

5 E. Vaisman, *O problema da ideologia na ontologia de Lukács*, Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1986, p. 163.

6 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, II, p. 62.

Da questa condizione ineliminabile dell'uomo che vive in società possiamo ricavare tutti i problemi reali – ovviamente tenendo conto che, in situazioni più complicati, questi sono più complicati – di quel complesso che siamo abituati a chiamare di libertà. Senza andare oltre la regione del lavoro in senso stretto, possiamo soffermarci sulle categorie del valore e del dover essere. La natura non conosce nessuna delle due categorie. Nella natura inorganica, i cambiamenti di un modo di essere per un altro non ha evidentemente nulla a che vedere con i valori. Nella natura organica, dove il processo di riproduzione significa ontologicamente l'adattamento all'ambiente, si può già parlare di esito o di fallimento, ma anche questa opposizione non supera – proprio da un punto di vista ontologico – i limiti di un mero-essere-in-altro-modo. Completamente diversa è la situazione quando abbiamo a che fare con il lavoro. La conoscenza in generale distingue abbastanza chiaramente tra l'essere in-sé, oggettivamente esistente, degli oggetti, da un lato, e, dall'altro, l'essere-per-noi, semplicemente pensato, che questi oggetti acquisiscono nel processo conoscitivo. Nel lavoro, al contrario, l'essere-per-noi del prodotto diventa una sua proprietà oggettiva realmente esistente, e si tratta proprio di quella proprietà in virtù della quale il prodotto, se posto e realizzato correttamente, può svolgere le proprie funzioni sociali. Così, il prodotto del lavoro ha quindi un valore (in caso di fallimento, è privo di valore, è un disvalore). Soltanto l'oggettivazione reale dell'essere-per-noi fa sì che possano realmente nascere dei valori. E il fatto che i valori, ai livelli più alti della società, assumano forme più spirituali, è un fatto che non elimina il significato fondamentale di questa genesi ontologica⁷.

Il valore si riferisce a ciò che è auspicabile in quanto essere-per-noi. Questo chiarimento, che potrebbe sembrare banale, assume un significato del tutto diverso, poiché colloca nel lavoro l'ambito in cui sorge qualcosa di nuovo, sconosciuto in altre forme di essere. È soltanto nell'essere sociale, nell'interrelazione tra la coscienza che colloca un porre ideologico e la natura minimamente conosciuta nelle sue connessioni causali, che appare l'essere per-noi. Il valore, in questo significato, è presente nel prodotto come idealità oggettivata, ma implica anche un'oggettività senza la quale il valore stesso non si realizzerebbe, né potrebbe essere posto. In tal modo, Lukács pone sì a tema il dualismo del carattere oggettivo o soggettivo dei valori, ma ponendosi in una posizione di superamento di questa impasse, nella misura in cui riconosce l'oggettività come un valore potenziale, posto in atto da una coscienza che subordina la casualità naturale ad un *telos*:

Indubbiamente il valore non è possibile trarlo per via diretta dalle proprietà naturali di un oggetto. Ciò è subito evidente quando consideriamo le forme superiori del valore. Né occorre rifarsi per forza a valori «spiritualizzati» come quelli estetici o etici; già all'inizio dei rapporti economici degli uomini, al momento in cui sorge il valore di scambio, Marx ne mette in rilievo, come a suo tempo abbiamo mostrato, l'essenza non naturale: «Finora nessun chimico ha ancora scoperto valore di scambio in perle o diamanti»⁸.

Il valore è una categoria sociale, sconosciuta nelle sfere naturali. E questo si verifica già nelle forme più ordinarie di valore, nel valore d'uso, nella cui genesi diviene chiara la mediazione di soggettività e oggettività attraverso il lavoro. La categoria dell'utilità non si ricava dalla natura, non è un attributo naturale, ma sorge dalle relazioni tra gli individui in una situazione sociale determinata, per il fatto che il significato di ciò che è utile accompagna le trasformazioni sociali.

7 G. Lukács, *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns*, in R. Dannemann e W. Jung, *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukács «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 36.

8 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 79. Il passo di Marx interno alla citazione si trova in K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1993, Libro I, p. 115.

L'analisi di Lukács intende contrapporsi qui alle espressioni filosofiche che attribuiscono alla natura un senso teleologico a partire dalla comprensione di una intelligenza creatrice. D'altra parte, si preoccupa anche di rispondere all'interpretazione contraria, antireligiosa, che, rifiutando un senso oggettivo di carattere trascendente, enfatizza la soggettività come donatrice di ogni significato e di ogni valore, svuotando il polo dell'obiettività. Secondo questa prospettiva, si ha che l'atto di valorizzazione è del tutto indipendente dalle caratteristiche oggettive degli esseri in sé. A questo proposito, Lukács ribadisce che se il valore non viene ricavato in modo naturale dall'oggettività, esso si stabilisce nella transitività tra soggettività e oggettività, e così anche la posizione soggettivistica circa l'origine del valore è squalificata:

Il valore d'uso, quindi, non sorge come semplice risultante di atti soggettivi, valutativi, ma invece questi si limitano a portare alla coscienza l'utilità oggettiva del valore d'uso; è la natura oggettiva del valore d'uso che prova la giustezza o erroneità loro, non viceversa⁹.

Questa premessa ontologica resta valida per le forme più spirituali delle relazioni umane, il valore si realizza cioè nell'agire che, a sua volta, presuppone un'oggettività sociale data. Il valore, per realizzarsi, necessita di una sostanzialità sociale, che costituisce il terreno dell'atto stesso che stabilisce i valori. In linea con l'opera marxiana, Lukács sottolinea nella sua analisi il carattere storico della sostanza sociale, dalla quale derivano le espressioni ideali, sottolinea cioè il carattere sociale del valore e del dover-essere. Essi non presentano una razionalità trascendentale, né sono frutto di un argomento razionale, a meno che questo non sia inteso come fondato sulla sostanzialità sociale concreta. Il contenuto del dover-essere si riferisce ad una configurazione sociale data, che, per riprodursi, pone determinate finalità in relazione al comportamento degli individui sociali.

L'analisi lukacsiana potrebbe, a questo punto, essere confusa con la prospettiva utilitaristica. Vi è certo il riconoscimento dell'utilità come categoria centrale nella creazione del valore, il valore si riferisce cioè a ciò che è auspicabile, e questo mantiene una stretta relazione con ciò che è utile, sia al livello più ristretto delle situazioni individuali, sia nell'ambito più ampio della riproduzione sociale. Ciò non significa tuttavia un accoglimento dell'utilità acriticamente astratta dalle condizioni empiriche dell'esistenza umano-sociale. Il rinvio al piano ontologico dal quale sgorgano i valori non significa la capitolazione empiristica alle condizioni della riproduzione sociale. In questo senso, ciò che è utile trascende l'empiria e si colloca al livello più elevato dei reali bisogni dell'uomo. In altre parole, la posizione lukacsiana non riduce il comportamento etico alla dimensione meschina di un comportamento volto a fini utilitaristici immediati, ma, al contrario, svolge un'indagine che cerca l'origine delle categorie sociali che sostengono l'azione umana a partire dal loro ancoraggio ontologico, e che comporta una dimensione di trascendenza a partire dall'immanenza, dal riconoscimento dell'attività sensibile degli individui intesa come creatrice di significato e di possibilità di trasformazione.

Lukács si contrappone così alle filosofie idealistiche che, trascurando la relazione tra le istanze della vita sociale, autonomizzano la sfera della moralità, intendendo accentuare il ruolo del polo della coscienza sul polo della necessità. Così, la morale appare contrapporsi alle attività della vita sociale:

Quando però le filosofie idealistiche vogliono vedervi un dualismo, in genere contrappongono le funzioni coscienziali dell'uomo (in apparenza) puramente spirituali, del tutto staccate (in apparenza) dalla realtà materiale, al mondo del mero essere materiale. Nessuna meraviglia, allora, che il terreno

9 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., II, p. 81.

della vera attività dell'uomo, del suo ricambio organico con la natura, dal quale egli nasce e che egli mediante la sua prassi, anzitutto mediante il suo lavoro, sempre più domina, che questo terreno perda di valore, che l'attività umana concepita come l'unica autentica cada ontologicamente dal cielo bella e pronta, venga presentata come «sovratemporale», «atemporale»¹⁰, come mondo del dover-essere in antitesi con l'essere¹⁰.

Il pensiero idealista non sarebbe in grado di stabilire le relazioni ontologiche reali, nella misura in cui inverte l'ordine determinante, dando primato ed autonomia all'istanza delle espressioni ideali. Sostiene in questo modo artificiale una sfera del dover-essere auto-generatasi, posta astrattamente al di sopra della realtà delle relazioni sociali, e incapace di percepirsi come momento d'intelligibilità di questa stessa realtà. Il punto culminante di questa assolutizzazione della ragione si trova nella filosofia morale di Kant, nella quale

Il dover-essere si presenta in tal modo –soggettivamente e oggettivamente – come distaccato dalle alternative concrete degli uomini; alla luce di questa assolutizzazione della *ratio morale* tali alternative appaiono semplicemente come incarnazioni adeguate o inadeguate di precetti appunto assoluti e quindi trascendenti rispetto all'uomo¹¹.

L'intenzione di Lukács è di contrapporsi al procedimento idealista che cerca di dedurre logicamente l'ordinamento delle categorie e dei valori. D'altro lato, l'autore critica anche l'ontologia materialista volgare che riduce le categorie complesse a prodotti meccanici delle strutture fondamentali della società, perdendo con ciò la particolarità delle categorie spirituali più elevate. Ciò perché, come egli osserva, l'identificazione della genesi non significa né uno scadimento assiologico di queste categorie, né la liquidazione della loro complessità. Al contrario:

Una volta riscontrato il nesso ontologico, tuttavia, il nostro problema non è ancora esaurito. Non per nulla nell'ultima digressione abbiamo esplicitamente richiamato il rapporto fenomeno-essenza nell'essere sociale. La questione del valore sarebbe infatti molto più semplice se questo rapporto non si estrinsecasse in termini estremamente paradossali, contraddittori, già indicando in tal modo che ci troviamo di fronte a un rapporto centrale, fortemente tipico e caratteristico nell'ambito dell'essere sociale¹².

La questione della contraddizione tra i valori si verifica quando i dilemmi morali concreti che gli individui affrontano è in rapporto con le contraddizioni della vita sociale, generatesi dagli antagonismi della riproduzione economica. Lukács si riferisce in questo punto alla stessa logica della riproduzione dell'ordine economico che include un antagonismo tra «l'essenza oggettiva del proprio processo e le concrete forme che questo prende nella vita dell'uomo»¹³, in modo che l'apparenza invertita del processo faccia parte dello stesso processo. Sul piano dei valori, ciò porta ad un contrasto tra l'ordine morale e l'ordine economico che, in parte, si manifesta come apparente, dal momento che i valori contrapposti vengono esercitati entro i limiti dello stesso ordine economico.

Lukács richiama l'attenzione sul fatto che, per quanto riguarda l'essenza del processo, abbiamo una coercitività che Marx già tematizzava dicendo che un'oggettività economica «trascina

10 Ivi, II, p. 33.

11 Ivi, II, p. 74.

12 Ivi, I, p. 330.

13 Ivi, II, p. 94.

gli individui sotto pena di rovina». Questa oggettività, di per sé, solleva questioni di ordine morale per gli individui nelle loro decisioni quotidiane. Inoltre, essendo la società «un complesso di complessi», queste parzialità possono entrare in contrasto e ciò accade generalmente nella misura in cui, data la complessificazione della divisione del lavoro, si ha la relativa autonomizzazione delle sfere regolatrici della vita sociale:

Questa funzione mediatrice, proprio per adempiere al meglio il proprio compito, deve pervenire a una costituzione autonoma, dalla struttura eterogenea rispetto all'economia. Ancora una volta appare evidente come tanto l'idealismo feticizzante, che vuol interpretare la sfera del diritto come qualcosa di totalmente riposante su se stesso, quanto il materialismo volgare, che vuol far derivare meccanicamente questo complesso dalla struttura economica, finiscono per non vedere i veri problemi. Sono proprio la oggettiva dipendenza sociale della sfera del diritto dall'economia e insieme la sua eterogeneità, così prodottasi, nei confronti di quest'ultima, che nella loro simultaneità dialettica determinano la specificità e l'oggettività sociale del valore¹⁴.

Una volta colto il significato corretto del rinvio che Marx fa dalla sfera dei valori non economici alla base produttiva dell'esistenza sociale, Lukács non ricade nell'interpretazione riduzionista che tratta le forme della coscienza come semplici epifenomeni della struttura. Il sorgere di valori sociali diversi e in contraddizione tra loro attesta invece la complessità della costituzione delle sfere che compongono il congiunto delle formazioni ideali, e che esprimono porzioni del contenuto sociale e delle relazioni sociali di un dato modo di produzione. Questa realtà crea l'apparenza che i valori non siano portatori di un bisogno in sé, e ciò conduce al presupposto per cui, in mezzo ad una lotta caotica di valori, spetterebbe agli individui decidere. Diversamente, Lukács si rende conto che le contraddizioni tra le istanze regolatrici delle relazioni sociali e la base economica non significano una mancanza di corrispondenza che permetterebbe la considerazione autonoma dei valori, così come si verifica nell'atteggiamento idealista, ma, al contrario, questa relativa autonomia si costituisce come un elemento necessario nella riproduzione dell'ordine sociale.

Nella trattazione della problematica dei valori, possono venire identificate fondamentalmente due posizioni filosofiche: il relativismo storico e il dogmatismo logico-sistematico. Mentre il primo riduce i valori ad un'espressione casistica, e li collega in modo lineare ad una determinata situazione storica, il secondo tende ad omogeneizzarli in un sistema formale, che culmina nella loro «destoricizzazione»:

Dato questo profondo vincolo storico, accompagnato dall'enorme diversità delle realizzazioni, è facile capire perché fuori dal metodo marxiano la loro interpretazione inclini a un relativismo storicistico. Questo è però solo un lato dei possibili fraintendimenti. Infatti, nonostante la loro molteplicità i valori non economici non costituiscono una varietà disordinata di meri fatti singoli semplicemente legati al proprio tempo. Poiché la loro genesi reale, per quanto ineguale e contraddittoria, ha luogo a partire da un essere sociale che si svolge secondo un processo – in ultima analisi – unitario e poiché possono coagularsi in autentiche posizioni di valore soltanto le alternative socialmente tipiche e significative, al polo opposto il pensiero ordinativo è indotto a omogeneizzarli in un sistema costruito solamente sul piano del pensiero, regolato secondo forme logiche¹⁵.

Secondo Lukács, il *tertium datur* rispetto a questa antinomia si trova nella concezione di «sostanzialità» del processo storico, che si conserva in essenza, ma in modo processuale, tra-

14 Ivi, II, pp. 91-92.

15 Ivi, I, p. 393

sformandosi nel processo, rinnovandosi, partecipando al processo. In questa concezione i valori perdono ogni pretesa di eternità, ma d'altra parte non si giustificano per la loro mera esistenza, ma in virtù della loro corrispondenza al corso del processo sociale:

Ogni valore autentico è dunque un momento importante in quel complesso fondamentale dell'essere sociale che noi chiamiamo prassi. L'essere dell'essere sociale si conserva come sostanza nel processo di riproduzione; quest'ultimo però è un complesso e una sintesi di atti teleologici, i quali di fatto si collegano alla accettazione o al rifiuto di un valore. Cosicché in ogni porre pratico viene intenzionato – positivamente o negativamente – un valore, il che potrebbe far ritenere che i valori non siano altro che sintesi sociali di tali atti. Dove l'unica cosa giusta è che i valori non potrebbero acquisire una rilevanza ontologica nella società se non diventassero oggetti di tali posizioni. Tuttavia questa condizione, che deve intervenire affinché il valore si realizzi, non è identica alla genesi ontologica di questo. La fonte vera di tale genesi è invece l'ininterrotto cambiamento della struttura dell'essere sociale, ed è da tale cambiamento che scaturiscono direttamente le posizioni che realizzano il valore¹⁶.

Sottolineiamo un ultimo aspetto dell'analisi di Lukács sui valori: il carattere della sua analisi è oggettivo-ontologico, cioè, come lo stesso Lukács chiarisce in vari passaggi, rimandare la sfera dei valori alla sua base economica non significa in nessun caso un procedimento assiologico. Si tratta soltanto d'identificare la genesi e la relazione tra le istanze dell'essere sociale, e con ciò non si diminuisce il significato dei valori nella conduzione della vita umana. Al contrario, l'identificazione di tale genesi non elimina il senso dell'elemento morale ma lo rende più comprensibile:

La realtà sociale di tale comportamento dipende, non in ultimo, da quale fra i valori emergenti dallo sviluppo della società sia ad esso legato realmente, da quale contributo reale esso dia a conservare, rendere perenni, ecc. questi valori. Se però questo momento viene scorrettamente assolutizzato, si cade in una concezione idealistica del processo storico-sociale; per converso, se viene negato del tutto, si cade in quell'assenza di idea che è tratto indelebile di ogni pratticistica *Realpolitik*¹⁷.

Nella sfera fenomenica le caratteristiche individuali degli uomini imprimono dal punto di vista morale sfumature significative alle relazioni interpersonali. A cominciare dalla scelta di un valore rispetto ad altri, la deliberazione individuale diventa un elemento essenziale nella riproduzione o nella trasformazione di una sostanzialità sociale. È toccato a Lukács esplicitare i presupposti ontologici che restituiscono alla dimensione morale il suo status reale e la sua rilevanza nella conduzione di una vita sociale più generosa rispetto alle possibilità del farsi umano.

[Traduzione dal portoghese di Enrico Nesci rivista da Marco Vanzulli]

16 Ivi, II, p. 95.

17 II, pp. 128-129.

ONTOLOGIA E LAVORO NEL PENSIERO DELL'ULTIMO LUKÁCS

È un fatto conosciuto e documentato il vecchio Lukács concepisse – con chiarezza e convinzione crescenti – di costruire un vero e proprio sistema filosofico; idea che prese forma ancora più definita quando, volendo dare una sistemazione definitiva alle sue riflessioni estetiche e critico-letterarie, pose mano alla stesura dell'*Estetica*¹. Siamo all'inizio degli anni Cinquanta, quando nell'Ungheria stalinista, Lukács fu coinvolto nella cosiddetta *Lukács-vita* [dibattito Lukács]. Con una pronta e diplomatica autocritica, Lukács ottenne lo scopo di ritirarsi dalla politica e dall'insegnamento a vita privata e di dedicarsi alla stesura dell'*Estetica*. Interruppe il lavoro per partecipare alla preparazione e alla rivoluzione del 1956. Riprese il lavoro all'*Estetica* dopo il ritorno dall'esilio in Romania, nella primavera del 1957, e all'inizio del 1960 il grande volume era terminato. In quell'occasione scrive a Frank Benseler, il suo editore tedesco, una lettera nella quale dice di avere intenzione, come tomo V dell'edizione delle sue opere complete, di scrivere un volume che dovrebbe avere come titolo *Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten* [Il posto dell'etica nel sistema delle attività umane], e aggiunge che si tratterebbe dell'«opera sull'etica alla quale sto lavorando»². Mentre si preparava a scrivere l'etica, Lukács sentì l'esigenza di definire il soggetto che avrebbe dovuto tenere un comportamento etico, e in questo modo nasce la determinazione di comporre, come passo precedente all'*Etica*, una *Ontologia dell'essere sociale*. La prima notizia sull'intenzione di scrivere questa opera la troviamo in una lettera a Benseler scritta il 19 settembre 1964: «Mi trovo in mezzo al lavoro con l'*Etica*. Ma è accaduto che la prima parte dell'*Etica* sarà molto più ampia di quanto mi fossi immaginato. Si convertirebbe, molto verosimilmente, in un libro, a partire da varie prospettive, indipendente, di non meno di 300 pagine. Quando sarà concluso, dovremo decidere se il libro deve apparire come opera indipendente, per esempio, nell'edizione delle opere complete, o provvisoriamente come volume separato. Il titolo dell'opera è *Sull'ontologia dell'essere sociale*»³.

In una lettera diretta ancora a Benseler, del 22 gennaio 1965, Lukács scrive di avere cambiato il progetto originale e adesso lavora a un'ontologia e aggiunge: «Non prima di essa posso avvicinarmi ad una vera *Etica*». Lukács incessantemente alla redazione del manoscritto tra il 1964 e il 1968. Il 27 maggio 1968, scrive a Benseler: «Intanto, ho terminato l'ultimo capitolo dell'*Ontologia*. Adesso viene il dettato e, dopo, la revisione di tutto il manoscritto. Spero di terminare

* Il presente saggio è l'Introduzione alla traduzione spagnola, realizzata da Miguel Vedda, al capitolo sul lavoro dell'*Ontologia dell'essere sociale*, cfr. G. Lukács, *Ontologia del ser social. El Trabajo*, Buenos Aires, Herramienta, 2004.

1 Si tenga presente la dedica dell'*Estetica* alla moglie Gertrud, nella quale Lukács fa riferimento all'intenzione di scrivere un'estetica più ampia comprendente altri due volumi e un'etica.

2 Cfr. «Nachwort» a *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, F. Benseler (hsgeb.), Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1986, p. 731.

3 *Ibidem*.

tutto nell'estate, o in autunno. Finalmente!»⁴. Tuttavia, il periodo delle revisioni fu ancora lungo – interrotto spesso da altre preoccupazioni difficilmente dilazionabili. Si deve indicare che la preoccupazione per i problemi etici è già manifesta nell'*Estetica*, nella quale Lukács delineava una netta differenza tra l'uomo intero della quotidianità [«*der ganze Mensch*»] e l'uomo interamente impegnato [«*der Mensch ganz*»]. In questo senso, l'*Estetica* si può considerare una sorta di introduzione al progettato sistema filosofico, che avrebbe compreso l'*Ontologia* – la seconda opera del sistema che Lukács riuscì a completare – e poi l'*Etica*. In questo senso l'approccio di Lukács si rovescia e diventa più *classico*.

Il sistema filosofico aristotelico è preso a modello di qualsiasi altro sistema filosofico; così come lo conosciamo oggi è il frutto del lavoro di sistemazione compiuto da Andronico di Rodi ed è difficile ricostruire esattamente la cronologia della stesura delle singole opere che lo compongono. Comunque l'organizzazione che gli ha dato Andronico mostra una sua razionalità. La prima opera è lo strumento (*óργανον*) stesso del pensare, cioè la Logica, seguono poi le varie scienze teoretiche (Fisica e Metafisica) e poi le scienze dell'uomo (Etica, Politica, Retorica e Poetica). Lukács non scrisse una logica, perché avrebbe usato la dialettica marxiana, a sua volta un rovesciamento di quella hegeliana. Si potrebbe, forse, anche sostenere che una tale funzione è compiuta dal saggio *Il giovane Hegel*, l'opera che rappresenta il momento di chiarificazione dell'uso metodologico della dialettica hegeliana e marxiana da parte di Lukács. Poi passò a scrivere l'*Estetica*, quindi rovesciando lo schema aristotelico, ma ben presto ritornò a riconsiderarlo, scrivendo appunto l'*Ontologia dell'essere sociale*. Come è noto, l'ontologia è una delle forme di metafisica e l'*Ontologia* è una metafisica. Nicolas Tertulian ha posto in rilievo proprio questo essenziale aspetto dell'opera: «Lukács intendeva mettere in valore sia la tradizione della *Metafisica* di Aristotele sia quella della *Logica* di Hegel per erigere la propria ontologia. La sua opera, perciò, voleva essere simultaneamente una 'metafisica' e una 'critica della ragione storica'»⁵. Il lavoro di costruzione del sistema lukácsiano sarebbe continuato, dopo l'*Ontologia*, con l'etica e la filosofia politica. Di questa ultima Lukács offre un anticipo, il saggio *Demokratisierung Heute und Morgen* [Democratizzazione oggi e domani], un libretto nel quale polemizza con il Comitato Centrale del Partito Socialista Operaio Ungherese, che aveva deciso che le truppe ungheresi partecipassero all'occupazione della Cecoslovacchia nell'agosto 1968.

Questo approccio *classico* può apparire scandaloso, ma di solito si scandalizza chi ha qualcosa da nascondere o vede affermarsi ciò che vuole negare assolutamente. Non c'è niente di scandaloso nell'approccio *classico* di un filosofo che ha fatto del classico la propria concezione della filosofia. Nella sua autobiografia, Lukács ricorda il primo incontro con Ernst Bloch, usando proprio la filosofia classica come la categoria per giudicare il pensiero dell'amico fraterno: «Incontravo in Bloch il fenomeno che qualcuno filosofava come se l'intera filosofia odierna non esistesse, che era possibile filosofare al modo di Aristotele o di Hegel»⁶. E come è noto la filosofia classica è innanzitutto una filosofia sistematica. Che il marxismo poi, in quanto erede della filosofia classica, con Lukács possa essere diventato una filosofia sistematica, non è che la naturale conseguenza di una concezione del marxismo che risale ai suoi stessi fondatori. Soltanto chi interpreta il marxismo arbitrariamente, cioè senza un metodo e un sistema categoriale

4 Ivi, p. 736.

5 N. Tertulian, *Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács*, «Critica Marxista» 5 (1980), p. 90. Anche Ferenc Tökei riconosce il carattere allo stesso tempo classico e rinnovatore dell'ontologia marxista dell'ultimo Lukács, cfr. F. Tökei, *L'ontologie de l'être sociale. Notes sur l'œuvre posthume de György Lukács (1885-1971)*, «La Pensée» 206 (1979), pp. 29-37.

6 G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di I. Eörsi, tr. it. di A. Scarponi, Roma, 1983, p. 27.

rigoroso e scientifico, può pensarlo come un sistema di pensiero radicalmente nuovo, senza geniture, senza padri e per questo arbitrario. Di solito questi pensatori sono anche particolarmente capaci di sintesi teoretiche, cioè di risparmio di categorie e concetti, pervenendo a troppo rapide conclusioni, saltando a piè pari importanti e fondamentali passaggi, leggendo a metà i filosofi, scegliendo nel pensiero dei filosofi ciò che è comodo per le loro elucubrazioni. Chiamiamo questo tipo di lavoro teoretico *economia del pensiero*, si risparmia sulla fatica di pensare o di ripensare – lavoro ancora più faticoso – ciò che i classici del pensiero hanno, a loro volta, pensato. Questa economia è in fondo una *violenza del pensiero*, perché le teorie del passato vengono violentate senza il duro lavoro e il sacrificio che lo studio richiede, come avrebbe detto Gramsci a proposito del *lorianesimo*⁷. Newton paragonava i pensatori del passato a giganti sulle cui spalle ogni nuovo pensatore, che era un nano, si arrampicava. Nonostante la condizione di nano ogni nuovo pensatore poteva vedere un po' più in là del gigante sulle cui spalle era salito, ma in fondo era proprio la statura dei pensatori del passato a far passare in secondo piano la condizione di nano.

Il carattere metafisico dell'*Ontologia dell'essere sociale* ha attirato su Lukács innumerevoli critiche, tutte accomunate dalla sostanziale non conoscenza dell'opera⁸. Ancora più drastiche furono le critiche che provennero dagli ambienti filosofici del marxismo ortodosso e dogmatico⁹, dove era inaccettabile l'idea che si potesse scrivere un'ontologia marxistica. A peggiorare

7 Gramsci allude con questo termine (ispirato al pensatore – che critica duramente – Achille Loria) agli aspetti bizzarri che caratterizzano la mentalità di un gruppo di intellettuali italiani che si distaccano per mancanza di spirito critico e sistematico, per trascuratezza nell'esercizio dell'attività scientifica, per mancanza di centralizzazione culturale. Cfr. A. Gramsci, «Lorianesimo» in Id., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, quaderno n. 28. Altri riferimenti al «lorianesimo» si possono trovare nelle note ai quaderni 3, 6, 8 e 9. C'è anche un'edizione separata del quaderno: A. Gramsci, *Lorianesimo*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

8 Facciamo una semplice considerazione, per comprendere il metodo della ricerca filosofica attuale: il primo testo ontologico di Lukács è apparso nel 1969 in ungherese (*Az ember gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai [I fondamenti ontologici del pensiero e dell'attività dell'uomo]*, «Magyar Filozófiai Szemle» 13 (1969), pp. 731-742; nel 1971 sono apparsi in tedesco i primi capitoli dell'opera, esattamente i capitoli su Hegel, su Marx e sul lavoro. La prima edizione integrale dell'*Ontologia* è la traduzione in ungherese nel 1976. Nello stesso anno uscì la traduzione italiana della prima parte e nel 1981 la traduzione italiana della seconda parte. L'edizione integrale in lingua originale, cioè in tedesco, dell'*Ontologia* è apparsa nel 1984. Eppure Giuseppe Bedeschi, sulla base di un libro-intervista (*Conversazioni con Lukács*, Bari, De Donato, 1968), in cui lo spazio dedicato all'*Ontologia* non va oltre le 40 pagine, liquida in due pagine un'opera di oltre 1.500 pagine (cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari, 1970, pp. 78-80). Ancor più Lucio Colletti, che in *Tra marxismo e no*, Laterza, Bari, 1979, p. 82, la giudica «una metafisica tardo ottocentesca» e nient'altro, dando l'impressione che a un giudizio così superficiale corrispondesse un'altrettanto superficiale conoscenza dell'opera. Si consideri poi la ricezione in Germania sulla scorta del racconto dell'incontro tra la Heller e Habermas a Francoforte (cfr. F. Feher, A. Heller, Gy. Markus, M. Vajda, *Premessa alle «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács» (1975)*, «Aut Aut» 157-158 (1977), p. 14). In quell'occasione la Heller espone a Habermas le tesi principali dell'*Ontologia* e il filosofo tedesco rispose con un forte giudizio negativo. Vista l'opposizione della Heller al progetto dell'opera, nascono i primi sospetti sul come vennero esposti i temi principali dell'*Ontologia*. Poi lo stesso giudizio di Habermas lascia perplessi, perché un filosofo del suo prestigio sul semplice racconto orale stronca un'opera di oltre 1500 pagine. Eppure sulla scorta di giudizi del genere l'opera è stata successivamente quasi ignorata. Sulla genesi e ricezione dell'*Ontologia* cfr. F. Benseler, «Zur Ontologie von Georg Lukács» in U. Bermbach e G. Trautmann (hrsg.) *Georg Lukács. Kultur, Politik, Ontologie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1987, pp. 253-262.

9 Vedi le critiche nell'ambito del socialismo reale, in particolare di Bayer e Klopikine, che hanno definito rispettivamente 'anacronistica' e 'idealistica' un'opera come l'*Ontologia* (cfr. W. Beyer, *Marxistische Ontologie. Eine idealistische Modenschöpfung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 11 (1969), pp. 1310-1331; le critiche di Klopikine sono riportate da F. Tökei, *L'ontologie de l'être sociale. Notes sur*

la situazione si tenga conto che si tratta di un'opera di circa 1500 pagine, scritta con uno stile ridondante e prolisso. Inoltre gli stessi allievi di Lukács si sono battuti per boicottarla, perché le preferivano *Storia e coscienza di classe*, opera senza dubbio importante, ma che anzi assume ancora più importanza perché presupposto imprescindibile della stessa *Ontologia*, come vedremo più avanti. Sulla base di questo giudizio negativo gli ambienti intellettuali di sinistra, che si erano formati su *Storia e coscienza di classe*, disprezzarono l'*Ontologia*. Gli stessi allievi di Lukács finirono poi per saccheggiare l'*Ontologia* senza ritegno¹⁰. Può apparire paradossale che i dogmatici si siano trovati d'accordo con i sostenitori di *Storia e coscienza di classe*, ma il paradosso è soltanto apparente; entrambe le correnti del marxismo erano abituate all'*economia e alla violenza di pensiero*. A questo si aggiunga la crisi del marxismo e il crollo del socialismo reale che, invece, che liberare gli intellettuali dalle remore di confronto con un regime antidemocratico e illiberale, li ha liberati dalle remore verso il pensiero democratico e la libertà intellettuale. A tutt'oggi un'edizione completa dell'opera manca in inglese, francese e spagnola.

A seguito delle critiche degli allievi della cosiddetta «scuola di Budapest», Lukács rispose con un altro volume più breve, *Prolegomeni a un'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, ma non ebbe il tempo di rivederne il testo, perché la morte lo colse il 4 giugno 1971. Della progettata *Etica* sono rimasti soltanto gli appunti di preparazione che sono stati pubblicati nel 1994 con il titolo *Versuche zu einer Ethik*.

Se il progetto di un'ontologia si delinea a Lukács nel 1960, l'interesse verso una concezione marxista più fondamentale, cioè che si avvalesse di una lettura più profonda dei fenomeni sociali, più diretta alla ricerca di categorie e principi fondanti, era apparsa a Lukács dal 1930, da quando a Mosca aveva potuto leggere i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, che saranno pubblicati soltanto nel 1932. Possiamo parlare di una vera e propria «illuminazione sulla strada di Damasco» da parte di Lukács. Fino a quel momento Lukács non aveva compreso la profondità teoretica della filosofia marxiana, adesso si trovava di fronte a una vera e propria *ontologia implicita*, con una metafisica della realtà storica unita a una critica dell'economia politica, anzi la critica dell'economia politica si fondava proprio sulla definizione di alcuni principi ontologici fondamentali che Marx aveva usato metodologicamente come punti di riferimento per una critica dell'esistente. La concezione lukácsiana del marxismo ne uscì profondamente trasformata. Infatti, sulla base di questo incontro con i testi del giovane Marx si spiegano alcuni dei principi strutturanti l'estetica di Lukács; così, per esempio, le considerazioni – minuziosamente sviluppate nell'*Estetica* e nei *Prolegomeni ad un'estetica marxista* – sulla capacità dell'arte di sollevarsi al di sopra del contingente e del transitorio. È certo che queste considerazioni riannodano trame con il pensiero sviluppato nell'estetica della gioventù; prima di tutto, nella *Teoria della storia letteraria* (1910) e nella sezione «Il rapporto soggetto-oggetto nell'estetica» dell'*Estetica di Heidelberg* (1916-1918); ma esiste, nell'opera della vecchiaia, un'importante differenza, nella misura in cui, grazie all'appropriazione della filosofia del giovane Marx, Lukács riesce a superare le vaghezze e oscillazioni del suo pensiero

l'œuvre posthume de György Lukács (1885-1971) cit., p. 35). Anche in Ungheria, paese dal quale ci si poteva aspettare qualche difesa d'ufficio dell'*Ontologia* sono arrivate soprattutto dall'Archivio Lukács poche e deboli difese dell'opera. In generale per la conoscenza del pensiero di Lukács ancor più deleterio è stato il blocco imposto dal regime comunista alla pubblicazione di buona parte dei materiali conservati presso l'Archivio Lukács, come ad esempio tutti i carteggi, così è mancato sostanzialmente alla sua opera di diffusione dell'opera. Il sostanziale disinteresse verso il pensiero di Lukács, in generale, e dell'*Ontologia*, in particolare, da parte dei ricercatori dell'Archivio Lukács si può notare dal pressoché assoluto abbandono degli studi lukácsiani dopo la caduta del comunismo in Ungheria.

10 Si tenga presente la *Sociologia della vita quotidiana* di Agnès Heller che ripropone tanti temi e contenuti della stessa *Ontologia dell'essere sociale*, spesso ricalcandola.

giovanile. Il concetto chiave è, su questo punto, quello di *essenza generica* [*Gattungswesen*]; concetto che troviamo spesso in testi quali *Sulla questione ebraica* (1843) o nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Marx aveva segnalato che, tra i principali pregiudizi causati dal lavoro alienato, si trovano quelli di strappare all'uomo la sua vita generica e ridurre la sua vita a un semplice gioco di egoismi; ma anche sul piano gnoseologico si può dire che la funzione conoscitiva della prassi determina l'ambito degli interessi dell'essere sociale che si conferma, in tal modo, un essere generico.

Marx, d'altra parte, si opponeva ad ogni tentativo di fissare la 'società' come un'astrazione contrapposta all'individuo: l'individuo stesso è l'essenza sociale; nell'essere umano concreto e agente, esiste un'interrelazione dialettica viva tra l'*essere generico* [*Gattungsein*] e la *coscienza generica* [*Gattungsbewusstsein*], in tal modo che, come sostiene Marx, l'uomo conferma come *coscienza generica* la sua *vita sociale* e riproduce il suo essere reale nel pensiero e, allo stesso tempo, l'essere generico dell'uomo si conferma nella coscienza generica. Agnès Heller ha segnalato fino a che punto il concetto di *Gattungswesen* abbia permesso a Lukács di criticare la mitologizzazione della coscienza di classe proletaria sviluppata in *Storia e coscienza di classe*: «Spesso Lukács ci segnalò, a noi discepoli, quanto cruciale sia stato per lui la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: la scoperta del concetto di genere umano e il ruolo centrale che sviluppava in Marx l'«essenza generica» gli causarono un gran impatto intellettuale. La 'classe' non poteva occupare il posto del 'genere' – in questo modo era arrivato a concepire la posizione di Marx – e proprio questa sostituzione era l'impronta specifica di *Storia e coscienza di classe*»¹¹.

In una lettera a Benseler del 26 febbraio 1962, lo stesso Lukács segnala, a proposito degli intensi dibattiti causati da *Storia e coscienza di classe* durante gli anni Venti, che la lettura dei *Manoscritti* di Marx lo trattenne, quando si proponeva di realizzare un'esautiva difesa delle posizioni sostenute nel suo volume di saggi: «Compresi immediatamente che, come Hegel, avevo confuso cosificazione e oggettività, per cui questo complesso di problemi non fu risolto nel mio libro, anzi fu ancor più aggrovigliato»¹². Non appaia casuale che Lukács interpretasse alla luce dei concetti di *genericità* [*Gattungsmässigkeit*] ed *essenza generica* la differenza che mette in relazione l'ideale marxiano di prassi trasformatrice e la semplice rivendicazione di certi obiettivi immediati propiziata dalla socialdemocrazia; Tertulian ha segnalato che, quando Lukács sostiene che «vedere, nell'immanenza delle rivendicazioni pratiche e di breve termine del proletariato, obiettivi che puntano alla condizione umana nella sua universalità; o, quando rifiuta di dissociare il programma di piccole riforme dall'obiettivo finale, che è il salto dal regno della necessità a quello della libertà, cerca [...] di rendere visibile la coscienza generica dell'umanità in quanto realtà costitutiva del movimento proletario»¹³.

L'insistenza sul concetto di *essenza generica* permette, poi, di evitare il conformismo socialdemocratico quanto la fallace mitologizzazione del proletariato propiziata dal marxismo sovietico. Riguardo a quest'ultimo, va ricordato che Marx concepiva la rivoluzione, non come un semplice processo di liberazione della classe opera soggiogata dal capitalismo, bensì come un

11 A. Heller, «Lukács' Later Philosophy», in Id. (ed.), *Lukács revalued*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 177.

12 *Briefwechsel zur Ontologie zwischen Georg Lukács und Frank Benseler* in R. Dannemann und W. Jung (hrsg.), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*. Frank Benseler zum 65 Geburtstag, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 93.

13 N. Tertulian, *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, tr. fr. F. Bloch, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 257.

modo di concludere la preistoria dell'umanità e aprire il cammino affinché – una volta abolite le classi – gli esseri umani realizzino pienamente la propria genericità.

La situazione politica non permise al filosofo ungherese di esprimere immediatamente la sua mutata concezione del marxismo. Si era all'inizio del periodo più feroce dello stalinismo e Lukács si dovette rifugiare in Unione Sovietica, visto che su di lui pendeva la richiesta di estradizione in Ungheria dove lo attendeva una condanna a morte, avendo partecipato alla Repubblica dei Consigli del 1919. Soltanto l'Austria e la Germania gli avevano offerto asilo politico e dopo di esse rimaneva soltanto l'Unione Sovietica. La salita al potere di Hitler costrinse Lukács a rifugiarsi a Mosca, dove iniziò un sodalizio intellettuale con Mihail Lifsic e si dedicò alla critica letteraria e alla stesura degli scritti preliminari per la vasta ricerca sull'irrazionalismo che più tardi sarebbe stata esposta ne *La distruzione della ragione*. Alla fine degli anni Trenta, aveva scritto *Il giovane Hegel*, ma anche questo libro – uno dei punti più alti della produzione filosofica lukácsiana – non era in linea con l'interpretazione stalinista di Hegel e il libro su pubblicato soltanto nel 1948 in Svizzera¹⁴. Lukács nel 1941 fu anche arrestato e detenuto per un mese dalla polizia stalinista, che gli sequestrò un libro su Goethe e la dialettica, che non fu più ritrovato. Nel 1945 Lukács tornò in Ungheria e poté iniziare una regolare ricerca filosofica, risale a quel periodo la recensione al libro di Fogarasi e la stesura dell'*Estetica*, prima, e dell'*Ontologia*, dopo.

Dunque la trasformazione di prospettiva degli anni Trenta segna circa quaranta anni della sua produzione intellettuale ed è un cambiamento ancora più profondo di quanto possa essere considerato il passaggio al marxismo alla fine del 1918. Rifiutiamo l'idea che nello sviluppo intellettuale di Lukács ci siano fratture, ma soltanto cambiamenti di prospettiva, e questo degli anni Trenta è senza dubbio il più significativo, tanto da portare Lukács a un tentativo di rifondazione del marxismo, tentativo che purtroppo è rimasto incompiuto, anche a causa della distrazione che le critiche degli allievi della «scuola di Budapest» gli causarono. È molto probabile che Lukács avrebbe potuto lasciare un'etica più definita di quanto siano gli appunti che adesso possediamo.

Nel quadro della filosofia successiva alla «svolta ontologica», Lukács definisce il lavoro come «il fenomeno originario [*Urphänomen*], il modello [*Modell*] dell'essere sociale»¹⁵. *Urphänomen*, come è noto, è un termine della teoria scientifica goethiana. Goethe parlò anche di un *fenomeno puro* [*reines Phänomen*] o di un *fenomeno principale* [*Haupterscheinung*]; il termine si riferisce, nell'opera dello scrittore tedesco, all'essenza percettibile *negli stessi fenomeni*. La pianta e l'animale originari, la metamorfosi, il magnetismo, la polarità e la progressione, ma anche l'amore e la produttività creatrice, la volontà etica, ecc. sono presentati come *Urphänomene* fisici o etici. Ma il fenomeno originario non è un concetto semplicemente ideale; non è *dietro* i fenomeni, bensì si trova immediatamente *nelle cose singolari* (*rebus singularibus*); non si rivela attraverso la speculazione astratta, bensì mediante l'osservazione diretta all'oggetto. Questa considerazione attenta dell'oggetto, orientata a descrivere il fenomeno originario, è accompagnata secondo Goethe da *sorpresa*, in concordanza con il *θαυμάζειν* platonico e aristotelico. Si potrebbe sostenere che l'interesse goethiano verso il mondo oggettivo, al fine di riconoscere in esso le possibilità suscettibili di sviluppo da parte del soggetto, rappresenta una

14 Composto durante la prima metà degli anni Trenta, il libro – secondo dichiarazioni di Lukács – fu concluso già nell'autunno del 1937; nel 1942 Lukács lo presentò come tesi dottorale a Mosca, ma riuscì soltanto a pubblicarlo nel 1948 a Zurigo.

15 Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, vol. II, 1981, p. 13.

delle basi, non solo per la teoria del realismo sviluppata ne *La particolarità dell'estetico*, ma anche per la concezione del lavoro presente nell'*Ontologia*; ma si deve aggiungere che questa influenza era già presente in Hegel, che aveva già ripreso nel suo pensiero filosofico le proposte goethiane¹⁶.

Ma nell'*Ontologia*, Lukács indica indirettamente il lavoro anche con il termine «forma originaria» [*Urform*]¹⁷. Nell'*Estetica* lo aveva definito «forma fondamentale»¹⁸ e nei *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale*, il lavoro è definito «fondamento» [*Fundament*] e «caso-modello»¹⁹ [*Modellfall*]. Ci troviamo di fronte a un'apparente confusione terminologica, diciamo apparente perché, al di là dei diversi termini usati, emerge chiaramente l'intenzione di Lukács di interpretare il lavoro come un principio originario dello sviluppo umano, come indicano i termini di «fenomeno originario», di «forma originaria», di «fondamento» o «forma fondamentale». Lukács intende che con il lavoro un essere organico ha messo in moto un processo che lo porterà a divenire uomo. L'essere organico, a sua volta, era sorto dall'essere inorganico, ma la complessità dell'essere organico presenta un livello maggiore rispetto alla forma d'essere precedente, cioè all'essere inorganico. Lo stesso rapporto avviene tra essere sociale e essere organico: l'essere sociale è un complesso di complessi che presenta un livello di complessità maggiore di quello dell'essere organico.

Visto che il lavoro diventa anche il «caso-modello» a partire dal quale si costituiscono alcuni complessi, come il linguaggio o il valore, allora potremmo definire il lavoro anche come «momento sovranchiante» [*Übergreifendes Moment*]. Infatti dal lavoro sorgono il linguaggio come necessità di una comunicazione tra esseri umani che partecipano allo stesso processo produttivo o originariamente alla stessa battuta di caccia. Dal lavoro sorge anche il valore, quando all'uomo si presentano alternative tra oggetti che possono risultargli utili se trasformati in strumenti di lavoro. Il carattere alternativo costringe l'uomo a scegliere, ma la scelta può essere operata soltanto se l'uomo è in grado di avere chiaro cosa è utile a lui. Il carattere di scelta pone l'uomo di fronte alla libertà della propria elezione e alla libertà dei suoi atti. Naturalmente una scelta libera può essere causa di tragedie, come per esempio, sbagliarsi nella scelta di un cibo che può rivelarsi pericoloso per la sua salute. In un primo momento l'uomo interagisce con l'ambiente circostante sulla base dell'adeguazione di questo ambiente alla riproduzione della propria vita. L'uomo riconosce la necessità dentro la quale si trova ad operare e il carattere libero delle sue scelte cresce parallelamente alla sua capacità di riconoscere l'utilità dei suoi gesti e degli oggetti che lo circondano.

Da queste brevi considerazioni possiamo notare che i valori etici hanno un'origine pressoché congiunta con il sorgere stesso dell'uomo. Magari in un momento iniziale possono essere limitati dall'egoismo individuale, ma poi tendono a trasformarsi in patrimonio comune del genere umano, perché aiutano alla riproduzione della vita umana. Anzi il rispetto anche dei valori etici, oltre che la capacità di comunicazione, cioè il possesso di un linguaggio comune con altri uomini, sono il fondamento della continua riproduzione dell'appartenenza al genere umano da parte di un essere umano individuale. L'uomo riproducendo la propria vita riproduce il genere umano e il lavoro è lo strumento principale di questa riproduzione. Il lavoro collettivo o la

16 La relazione tra Goethe e Hegel fu studiata da Karl Löwith nello studio *Goethes Anschauung der Urphänomene und Hegels Begreifen des Absoluten*, incluso nel suo classico *Da Hegel a Nietzsche* (tr. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1979).

17 G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale* cit., p. 73.

18 G. Lukács, *Estetica*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi, 1970, p. 9.

19 G. Lukács, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, tr. it. di A. Scarponi, Milano, Guerini e Associati, 1990, p. 175.

specializzazione del lavoro aumentano ancora di più la possibilità di riprodurre la propria vita e sollevano la riproduzione del genere umano a livelli sempre più alti. In tal modo l'essere umano individuale si sente sempre più appartenente a un genere più vasto, a un complesso sempre più complesso, riconoscendosi come membro del genere umano nella misura in cui la propria esperienza diventa patrimonio comune e l'esperienza degli altri patrimonio proprio. Nasce così l'individuo, che è un *in-dividuum*, cioè un essere la cui natura è composta da elementi inseparabili che sono la sua singolarità e la sua appartenenza al genere umano. In pratica ogni essere umano è una comunità, perché è in un rapporto di relazione reciproca [*Gemeinschaft*, che in tedesco è anche 'comunità'] con sé stesso, con gli altri e con il genere. Questa è la concezione più innovativa che l'*Ontologia* di Lukács ci presenta e vediamo nascere l'individuo proprio nel lavoro, come essere che appartiene a un genere, si tratta di una nuova concezione della soggettività che è originata dal lavoro e nel lavoro. Tutti i valori etici che contraddistinguono la singolarità, la comunità e la genericità si possono fare risalire al momento in cui il lavoro è diventato il principio originario dell'essere umano.

Il lavoro è, quindi, la forma originaria di prassi. Ogni attività umana imita o riproduce, in forme mutate, l'atto originario del lavoro. La struttura che fa da modello è quella della teleologia, che Lukács riprende da Hegel e Nicolai Hartmann. Nel capitolo su Hegel contenuto nella prima parte dell'*Ontologia*, Lukács sostiene che in Hegel si trova una falsa e una vera ontologia. La vera ontologia è il riconoscimento da parte di Hegel di categorie e strutture concrete della vita quotidiana degli uomini e la loro interpretazione in chiave storica, mentre la falsa ontologia consiste nella trasformazione idealistica e gerarchizzante di queste categorie e strutture. Il caso più emblematico di questo rovesciamento idealistico si trova propria nella categoria della 'teleologia' contenuta nella *Scienza della Logica* di Hegel. Naturalmente Lukács tiene anche presente l'approfondimento che Marx compie nell'ormai celebre passo de *Il capitale* sull'ape e l'architetto della teleologia. In tal modo, Lukács dimostra di avere appreso la lezione marxista del rovesciamento che Marx condusse sulla filosofia hegeliana.

La teleologia per Hegel si divide in tre momenti: la posizione dello scopo soggettivo, l'indagine sui mezzi per realizzare tale scopo e lo scopo realizzato, con conseguente conservazione del mezzo usato. Secondo Hegel, la teleologia presuppone un concetto: «La relazione dello scopo è perciò più che un giudizio; è il sillogismo del libero concetto per sé stante che si riconnette con se stesso mediante l'oggettività»²⁰. Il concetto si presenta come realizzazione dello scopo, in quanto unità di essere oggettivo con lo scopo ideale. L'unico modo di connettere uno scopo con l'oggettività è il mezzo per realizzare tale scopo. Il mezzo, quindi, svolge la stessa funzione di un medio di un sillogismo formale, cioè esso è insieme oggetto immediato e relazione estrinseca verso l'estremo dello scopo; quest'ultimo fornisce di determinatezza esteriore il mezzo e da oggetto meccanico lo trasforma in strumento²¹. L'aspetto teleologico del lavoro è, quindi, il momento in cui la soggettività si oggettivizza o il razionale si fa reale.

Lukács riconosce la profondità d'analisi della tematica hegeliana e recupera il concetto di «astuzia della ragione» [*List der Vernunft*] nella sua originaria accezione, espressa nella *Scienza della logica*²². Con l'astuzia della ragione Hegel spiega dialetticamente il sorgere del nuovo dal rapporto di due enti naturali: mezzo e oggetto da trasformare con il lavoro. Lukács, nel

20 G. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni rivista da C. Cesa, Bari, Laterza, 1974, Libro III, sez. 2, cap. 3, p. 840.

21 Cfr. *ivi*, p. 846.

22 «Che poi lo scopo si metta nella relazione mediata con l'oggetto e frapponga fra sé e l'oggetto un altro oggetto, che si può riguardare come l'astuzia della ragione» (*ivi* p. 848).

riprendere l'impianto categoriale della teleologia hegeliana²³, pone in rilievo l'interesse di Hegel nei confronti dello strumento di lavoro, considerato come mezzo di dominio sulla natura e mediante il quale il processo teleologico può essere considerato come la traduzione del concetto nella realtà. Hegel andò oltre una tale interpretazione cogliendo il carattere non solo di *medium* dello strumento, ma anche il fatto che esso rappresenta il perdurare del lavoro nel tempo, grazie anche alla conservazione dello strumento di lavoro una volta che sia terminata l'attività lavorativa. Hegel riconosce allo strumento una validità superiore allo scopo, perché lo strumento può servire a diverse singolarità. Questa interpretazione della teleologia hegeliana permette a Lukács di esprimere i nodi concettuali attorno ai quali si è formata la concezione marxiana dello sviluppo della storia in conseguenza del rapporto del lavoro con la proprietà oggettiva degli strumenti di produzione.

Marx riportò chiaramente, ma con una valenza rivoluzionaria e una centralità pratico-teorica inedite fino a quel momento, ciò che Hegel aveva espresso *in nuce* nel suo sistema. Il tentativo di Lukács di segnalare una continuità fra i due filosofi tedeschi emerge su questo aspetto della dialettica del lavoro in forma ancora più netta che in altre occasioni. Già ne *Il giovane Hegel*, Lukács aveva colto l'importanza che riveste lo strumento anche nelle opere del primo Hegel: «L'analisi concreta della dialettica del lavoro umano supera in Hegel l'antinomia di causalità e teleologia, mostrando il posto concreto che la finalità umana consapevole occupa all'interno del contesto causale complessivo senza spezzare questo contesto, senza doverne uscire e fare appello a quale principio trascendente, ma anche [...] senza perdere le determinazioni specifiche della finalità del lavoro»²⁴. Il fatto che Lukács sia stato attento anche alle opere giovanili di Hegel, in particolare alla *Fenomenologia dello spirito*, ma che abbia analizzato quest'opera soprattutto ne *Il giovane Hegel*, può essere dovuto a due ragioni: la prima è storica, nel 1938, quando scrisse *Il giovane Hegel*, il vecchio Hegel era ritenuto dalla critica stalinista un apologeta della reazione prussiana e, quindi, era impossibile rivalutarlo. La seconda è più complessa: un'analisi attenta del testo hegeliano ci mostra che l'impostazione che Hegel ha dato della teleologia è ontologica nella *Scienza della logica*, mentre è fenomenologica nella *Fenomenologia dello spirito* e Lukács ha affrontato l'aspetto fenomenologico del concetto di lavoro in *Storia e coscienza di classe*, mentre nell'*Ontologia* ha analizzato il principio originario del lavoro, cosa che richiedeva una lettura attenta dell'impianto logico-scientifico della *Scienza della Logica* piuttosto che quello storico-fenomenologico della *Fenomenologia dello spirito*. Infatti in *Storia e coscienza di classe*, il lavoro si presentava sotto la forma fenomenica della merce, come lavoro salariato e alienato, a sua volta una forma reificata e estraniata di prassi. Nell'*Ontologia* il lavoro è, invece, il principio fondamentale dell'individuo e della sua soggettività, cioè dell'uomo che fa storia e riproduce nella coscienza e nella prassi della sua vita quotidiana la propria umanità. Questa spiegazione ci permette di legare le due maggiori opere marxiste di Lukács in un rapporto di continuità e non di opposizione, come hanno cercato di fare gli allievi della «scuola di Budapest».

Lo scopo posto nel lavoro è per Marx, così come per Lukács, il momento in cui l'ideale diventa un elemento fondamentale della realtà sociale-materiale, in quanto determina la serie causale delle determinazioni d'essere. È il momento in cui Marx riprende il momento ideale e lo recupera all'interno della sua prospettiva materialistica. Il ruolo della teleologia è accresciuto

23 Nei *Prolegomeni*, Lukács definisce un «geniale episodio» la teleologia hegeliana del lavoro (cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 23).

24 G. Lukács, *Il giovane Hegel*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1975, p. 481.

dal fatto che essa, tramite il lavoro e la sua funzione di principio diventa l'elemento fondante la socialità; quindi, la genesi della società sta *anche* nel pensiero dell'uomo. Ponendosi su questa linea di continuità fra Hegel e Marx, Lukács ripercorre tutte le tappe del pensiero marxiano della dialettica del lavoro e rintraccia nella *δύναμις* [potenza] aristotelica, così come aveva fatto lo stesso Marx, lo strumento per l'emergere di una nuova oggettività. Aristotele riveste un ruolo importante nell'impianto teoretico dell'*Ontologia* e la lettura che Lukács dà del filosofo greco è quanto mai 'moderna'.

Propria da Aristotele Lukács riprende la teoria della mimesi o del rispecchiamento. Il momento ideale si presenta anche nella teoria del rispecchiamento, che ha suscitato le critiche più forti negli ambienti filosofici. Già nell'*Estetica* Lukács aveva trattato dell'argomento sostenendo che il rispecchiamento è la ri-produzione nella mente umana degli oggetti esterni. Riproduzione che è condotta secondo le specifiche capacità della mente umana e, quindi, non secondo la natura oggettiva degli oggetti. Lukács ha posto in rilievo con particolare insistenza che, in arte e letteratura, il rispecchiamento significa, innanzitutto, che i fatti rappresentati sono *mimesis*, cioè un'imitazione nella quale sono sospese la funzione pratica e la necessità di riprodurre un originale esterno; nell'*Estetica* si segnala che il comportamento estetico sorge quando l'interesse è posto nell'immagine riflessa in quanto tale, e non nella fedeltà di questa immagine a un originale esterno; per portare un esempio, ripreso dallo stesso Lukács: la danza divenne un'arte autentica, cioè un'arte autonoma, quando gli uomini, prendendo le distanze dai bisogni immediati della vita quotidiana, smisero di praticarla con fini magico-religiosi e cominciarono a provare un interesse immediato *al rispecchiamento stesso*, cioè al proprio atto di ballare. Qui la connessione immediato-concreta tra l'elemento riflesso e la realtà esterna rimase sospesa e il prodotto artistico costituisce una oggettività propria.

Nella prassi lavorativa e nella scienza – che sono strettamente vincolate tra di loro – l'uomo intende gli oggetti secondo i propri scopi e valori, quindi sostanzialmente secondo il valore di utilità che un oggetto può avere o meno per l'attività lavorativa. Dunque lo stesso Lukács rileva il rapporto pressoché inscindibile di rispecchiamento e posizione teleologica, sebbene tra essi siano eterogenei²⁵. Il rispecchiamento nell'atto di riprodurre nella coscienza l'essere in sé degli oggetti naturali, opera un superamento del distacco tra soggetto e oggetto, superamento che, in questo stadio del processo lavorativo, è presente solo nella coscienza, nel mondo ideale. Il superamento ci indica l'esattezza del rispecchiamento di un oggetto nella mente umana, esattezza necessaria per passare alla posizione dello scopo e alla produzione degli oggetti, in modo che essi siano possessi spirituali dell'essere sociale. Il rispecchiamento si fonda sulla categoria della *possibilità*²⁶ in quanto si può creare una realtà e farla interagire con la realtà naturale, trasformandola in una nuova oggettività. Si genera, così, un terzo momento rispetto al soggetto e

25 «I due atti eterogenei di cui stiamo parlando sono: da una parte il rispecchiamento il più possibile esatto della realtà presa in considerazione, dall'altra il correlativo porre quelle catene causali che, come sappiamo, sono indispensabili per realizzare la posizione teleologica» (G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale* cit., vol. II, p. 36).

26 Qui mi limito a segnalare quanto Lukács sia legato alla categoria della possibilità a partire da *Storia e coscienza di classe*, quando attribuisce al proletariato una coscienza di classe possibile, *anche* se ancora non pervenuta a maturazione e a piena espressione. D'altronde la possibilità è una categoria dell'intelletto a partire da Kant e il principio di ragione sufficiente di Leibniz non è altro che l'anticipazione della possibilità come categoria logica. Lukács riconosce a Kant un'attenuazione del carattere di necessità (cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* cit., cap. 3, p. 154) e, quindi, tenendo conto che la possibilità insieme alla necessità e alla esistenza compongono il gruppo della modalità, allora si può dedurre che un diminuito carattere della necessità lascia più spazio alla categoria della possibilità nella definizione di una modalità oggettuale.

all'oggetto che funge da mediazione, come rileva nella conferenza *Le basi ontologiche dell'attività dell'uomo*²⁷. Lukács concepisce il rispecchiamento entro la coscienza come il primo passo per differenziare l'uomo e l'animale, infatti con il rispecchiamento la coscienza svolge un ruolo primario per la fissazione dello scopo da realizzare, mentre negli animali essa è un mero epifenomeno. Si viene così a formare un processo dialettico, che messo in moto dal rispecchiamento dell'oggetto naturale nella coscienza umana, crea una catena causale che si concretizza in una nuova oggettivazione e determina l'acquisizione di altre proprietà dell'essere sociale e rappresenta il nuovo che si è formato nella coscienza in conseguenza dell'atto di rispecchiamento. Qui possiamo cogliere il carattere dialettico della concezione lukacsiana della coscienza.

L'*Ontologia dell'essere sociale* è un'opera che rinnova non soltanto la tradizione della grande filosofia classica, ma anche permette di estendere gli interessi filosofici a branche della scienza che erano rimaste sostanzialmente marginali nella riflessione filosofica contemporanea. Ci riferiamo alla paleoantropologia. Qui non possiamo approfondire adeguatamente le riflessioni di Lukács sul processo di ominizzazione dell'uomo, ma non c'è dubbio che la riflessione lukacsiana sul passaggio dall'essere organico all'essere sociale nasce dalla ricerca paleoantropologica. Si tenga conto che l'*Ontologia* è un'opera dell'inizio degli anni Sessanta, quando ancora non erano state elaborate le teorie più avanzate sull'ominizzazione e, quindi, Lukács riteneva il lavoro, in sostanza la prassi, come il principio dominante il passaggio dall'animale all'uomo. Oggi la situazione è notevolmente mutata e il lavoro o la capacità di manipolare l'ambiente, come direbbero i paleoantropologi, non è più ritenuta l'elemento dominante il passaggio, perché vi si sono aggiunti la posizione eretta, cioè la struttura scheletrica dell'uomo, la fertilità mensile delle donne, la grandezza della scatola cranica e la piccolezza dei molari con la conseguente maggiore dimensione del cervello umano, l'uso delle mani e la visione anteriore e, *last but not least*, il patrimonio genetico dell'essere umano. Secondo noi, però, nessuno di questi fattori è dominante, ma tutti insieme, ed altri che qui abbiamo tralasciato per ragioni di spazio, hanno determinato il lento processo di ominizzazione dell'uomo. Il lavoro è stato, però, un fattore di grande sintesi tra tutti questi altri fattori, perché il lavoro rimane tutt'oggi patrimonio unico del genere umano. Nessun altro animale lavora, anche se può usare strumenti, può anche migliorarli secondo uno scopo che si è posto, ma non li conserva per ulteriori successivi atti lavorativi. Soltanto l'uomo conserva gli strumenti del lavoro e li lavora. Nessun altro filosofo prima di Lukács aveva usato il lavoro come il principio dell'ominizzazione e più di qualsiasi altro filosofo, compreso il teologo e filosofo Teilhard de Chardin, Lukács ha usato le ricerche della paleoantropologia per ricavarne concetti fondamentali per la sua riflessione teoretica. Anche per questo Lukács è un nano, ma su spalle di giganti.

27 «La conoscenza in generale distingue assai nettamente fra l'essere-in-sé, oggettivamente esistente degli oggetti e il loro processo conoscitivo» (G. Lukács, «Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività dell'uomo» in Id., *L'uomo e la democrazia*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 27).

ARCHIVIO

LUCA PINZOLO

SĀMKHYA-YOGA FILOSOFIA DELLA NATURA E TEORIA DELL'AZIONE

[...] È il sangue,
invece, il corpo, il vero
testimone che non mente,
che porta impressa, sicura
anche se mutante, la memoria.
Maurizio Cucchi

1. Premessa

Le *Strofe del Sāmkhya*, attribuite a Īśvarakrishna¹, costituiscono l'essenziale di uno dei cosiddetti sei *darçana*, ovvero «punti di vista», «prospettive» in cui si traduce l'insegnamento delle scuole brahmaniche² – un insegnamento dapprima trasmesso oralmente per poi essere trascritto all'incirca tra il V e il III secolo a. C., che si diffonde con il duplice intento di demarcare il dettato upanishadico dalle emergenti scuole buddhiste e giainiste e, nello stesso tempo, di ripensare in una cornice, per così dire, intellettuale e dialettica gli aspetti più propriamente mistici presenti nelle stesse *Upanishad*³.

-
- 1 Īśvarakrishna, *Sāmkhyakārikā con il commento di Gaudapāda*, Roma, Asram Vidya, 1994. D'ora in poi il testo verrà citato così: SK con il numero della strofa e il numero di pagina tra parentesi; il commento di Gaudapāda verrà indicato con l'iniziale del nome, il numero della strofa e, tra parentesi, il n. p., p. es.: SK1 (p. 28) e G1 (pp. 28-29) etc... Ho tenuto conto anche della più recente traduzione a cura di M. Vinti e P. Scarabelli, *Sāmkhyakārikā*, Milano, Mimesis, 2006; dove citato, il testo verrà richiamato per esteso, p. es.: *Sāmkhyakārikā* cit., p...
 - 2 Cfr. L.V. Arena, *Il pensiero indiano*, Milano, Mondadori, 2008, pp. 37-38: «Il termine *darçana* [...] non designa tanto un sistema, come invece si è creduto a lungo per un influsso della filosofia ottocentesca occidentale che ha influenzato le modalità di traduzione delle filosofie orientali, in particolare di quella indiana [...]. Rendere *darçana* con 'visione' sarebbe più appropriato, anche per cogliere una continuità rispetto al messaggio vedico e all'influsso dei *rishi* o 'veggenti' [...]. Il verbo *driś* implica il vedere, e può dar luogo alla 'osservazione' o alla 'percezione' in genere, laddove la visione rappresenta il paradigma dell'esperienza sensoriale più incisiva. Il termine indica anche un insegnamento e la conoscenza derivatane, l'attestazione oculare di una verità nonché la disamina correlata a una forma di sapienza, la facoltà di giudizio o discernimento, una comprensione più che intellettuale; in breve, una dottrina nel più ampio senso del termine. Non sarà fuorviante aggiungere che la parola sanscrita può significare 'sembianza' o 'apparenza': *darçana* è lo specchio della verità, non la verità stessa; allude a una realtà suprema, ma di per sé non la costituisce». I sei *darçana* sono, rispettivamente, *Sāmkhya*, *Yoga*, *Mimāṃsā*, *Nyāya*, *Vaiçesika*, *Vedānta*.
 - 3 Cfr. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 19: «la filosofia indiana si dibatte fra una mistica soteriologia e lo scolasticismo che tesse intorno all'ansia della salvezza i sottili ricami di un agguerritissimo formalismo dialettico. Cotesta mistica è infatti una mistica che si potrebbe definire intellettualistica. [...] L'indiano è dunque un mistico attivo e intellettualistico che presuppone una sempre desta scaltrezza dialettica per sopraffare il falso conoscere nel quale siamo precipitati». Sull'intento dei

Composta in epoca più tarda – si pensa non prima del IV-V secolo d. C. – la *Sāmkhyakārikā* appare come la sistemazione ulteriore di una dottrina assai più antica, la cui formulazione viene attribuita a Kapila, e originariamente affidata a scritti non pervenutici⁴. Nella *Bhagavad gītā* il riferimento a *Sāmkhya* è costante ogni volta che si tratta della «via della conoscenza» rispetto alla via dell'azione⁵.

Il commento di Gaudapāda è a sua volta posteriore – forse dell'VIII sec. d. C. – e contestualizza *Sāmkhya* in una visione complessiva unitaria che tiene conto anche di altri *darṣana*⁶.

Il testo si presenta come una dottrina unitaria che si snoda in una cosmologia, una gnoseologia, una teoria dell'inferenza. L'andamento del testo, rigorosamente argomentativo, procede per inferenze strettamente concatenate tra loro; ogni proposizione viene dimostrata con logica stringente. Tuttavia, malgrado aspetti che potrebbero suggerire delle analogie con gli strumenti della filosofia occidentale, il testo in questione non è da ritenersi filosofico – almeno in un senso stretto, quello riconducibile al motivo aristotelico della filosofia come conoscenza disinteressata⁷ – perché l'intento che lo guida, più che unicamente teoretico, è salvifico: il retto uso dell'intelletto è funzionale alla salvezza dell'anima. L'intelletto assume, nel *Sāmkhya*, una duplice posizione: da un lato prodotto, o meglio manifestazione, della natura, dall'altro – e nello stesso tempo e senso – facoltà capace di *discriminare*, pertanto di delimitare secondo verità ciò che appartiene all'anima e ciò che appartiene alla natura; questa facoltà discriminativa è il principale – se non l'unico – strumento di salvezza.

darṣana di «accomunare la spiritualità popolare alle esigenze della mente» insiste anche R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo*, Milano, Rizzoli, 2006, p. 75.

- 4 Nel commento, Gaudapāda fa riferimento a uno scritto intitolato *Ṣastitantra*, andato perduto; cfr. G17 (p. 54). Oltre al commento di Gaudapāda, bisogna ricordare quello di Vacaspati Miṣra, all'incirca del sec. XI d. C. Databile verso il XV secolo circa è poi il *Sāmkhya Sūtra*, raccolta di aforismi in sei libri, attribuito a uno pseudo-Kapila.
- 5 Cfr. *Bhagavad gītā. Saggio introduttivo e commento di S. Radhakrishnan*, tr. it. di I. Vecchiotti, Roma, Ubaldini, 1964, III, 3, p. 161: «O (eroe) senza macchia, un duplice modo di trar conclusioni del genere in questo mondo è stato dianzi da me indicato, quello che si riferisce alla via della conoscenza (*jñānayogena sāmkhyānam*), e riguarda i contemplativi, e quello che si riferisce alla via dell'operare, e riguarda gli uomini d'azione». Lo stesso passo viene tradotto così nell'edizione a cura di S. Aurobindo: «O [eroe] Senza-macchia, già ti avevo indicato le due vie della consacrazione: quella del Sāmkhya attraverso lo yoga della conoscenza e quella dello yoga delle opere» (S. Aurobindo, *Lo yoga della Bhagavad gītā*, Roma, Mediterranee, 1997, p. 106). *Sāmkhya* potrebbe equivalere, quindi, all'atteggiamento rivolto alla conoscenza speculativa della natura delle cose – noi diremmo: la «teoria» di contro alla «prassi», se non fosse che il testo della *Bhagavad gītā*, nonché i numerosi commentari, si propongono di rigettare questa contrapposizione.
- 6 Per es. in G4, i «mezzi di retta conoscenza» vengono illustrati con la concezione del *Purva Mimāṃsā*, di cui viene riportato (p. 35) il noto sillogismo, o «presunzione», «Devadatta di giorno non mangia, eppure è grasso, si presume perciò che mangi di notte». In G23 troviamo riferimenti allo *Yogasūtra* di Patañjali (p. 61) e al *Nyāya* (p. 62). In più, uno stesso passo della *Bhagavad gītā* – III, 28 – viene richiamato due volte, rispettivamente in G12 (p. 47) e G27 (p. 67).
- 7 Non è qui il caso di ricordare che, naturalmente, molte, nella storia del pensiero filosofico, sono le voci che non si riconoscono appieno in questa impostazione. Resta, però, importante evidenziare le specificità dei testi e delle problematiche affrontate, senza cadere in facili quanto illusori sincretismi che, dietro un apparentemente pacifico ecumenismo, finiscono con lo sminuire – per non dire con il neutralizzare – la portata delle singole voci ed esperienze di pensiero.

2. L'essenza della manifestazione: il manifesto e l'immanifesto

Sāmkhya, anzitutto. Originariamente

Questa parola significa «numero» ed «enumerazione». In genere, si ritiene che la denominazione alluda alla lista delle categorie o dei principi ammessi in questo *darçana*, ma si potrebbe anche riferire ai tre principi costitutivi fondamentali, e alla esigenza cognitiva di saperli distinguere adeguatamente⁸.

Il punto di partenza è l'esperienza del dolore (*duhkha*) e la definizione dei mezzi per porvi rimedio. Il dolore è di tre generi: interno, esterno e divino. Il dolore interno è quello proprio di ciascun organismo vivente e include tutte le sue possibili affezioni: dalle malattie del corpo alla sofferenza psicologica («separazione da ciò che è caro e unione con quanto non è caro»); quello esterno è causato dai danni provocati dagli altri esseri viventi – animali e uomini (dalle punture degli insetti alle aggressioni vere e proprie); quello divino, infine, è causato da fattori climatici ed atmosferici – caldo, freddo, pioggia etc. La disamina delle cause del dolore permette di delimitarne la natura all'esperienza del divenire e al conseguente sentimento dell'*impermanenza* del mondo e di se stessi. Solo una conoscenza adeguata della natura delle cose rende possibile la liberazione dal dolore. Una conoscenza «adeguata» perché «discriminativa» (*viñāna*), ossia basata sulla distinzione «del manifesto (*vyakta*), dell'immanifesto (*avyakta*) e del conoscente (*jñā*)»⁹, dove il «manifesto» è l'insieme dei fenomeni di cui abbiamo esperienza, l'immanifesto è la natura o *Prakriti*, e il conoscente è *Purusha*, che, con buona approssimazione, è traducibile come «anima».

Questi due ultimi principi sono a tutti gli effetti distinti e non mescolabili – *Sāmkhya* è un sistema dualista –; tuttavia, nel corso del testo, si afferma a più riprese che la natura è insenziente anche se «appare come se fosse cosciente in virtù dell'unione con l'anima»¹⁰, così come l'anima è senziente, ma ciò che sente e, in fondo, il fatto stesso di sentire qualcosa, è illusorio. Si tratterà, adesso, di esplicitare il senso di queste affermazioni.

La conoscenza dei due principi nella loro distinzione è affidata all'intelletto (*buddhi*), il quale, come si diceva, «distingue, ovvero fa discriminazione tra quanto è peculiare all'anima e quanto è proprio della natura»¹¹. «Conoscere» in quanto «discriminare» equivale a *non attribuire all'anima ciò che è proprio della natura e viceversa*.

Il «manifesto» è tutto quanto l'ambito fenomenico, tutto ciò che appare. Esso è effetto di una natura che, di per sé, è troppo sottile per essere percepibile, ma la cui esistenza può essere inferita dai suoi effetti: «Non perché la natura non esista, sibbene per la sua sottigliezza non riusciamo a percepirla. Però possiamo averne percezione attraverso i suoi effetti [...]»¹².

L'immanifesto è la natura, con cui si traduce il sanscrito *Prakriti* – termine composto dal prefisso verbale *pra*, «fuori» e *prakri*, «fare, produrre, compiere». Essa è causa del mondo fenomenico e, nello stesso tempo, principio attivo della sua manifestazione. Va sottolineato, tuttavia, che *Prakriti* non è causa materiale dei fenomeni, in quanto non ne costituisce il sostrato – i fenomeni, quali effetti, sono già virtualmente preesistenti in essa¹³ – e può essere detta «causa

8 L.V. Arena, *Il pensiero indiano* cit., pp. 359-360 nota 5.

9 SK2 (p. 30).

10 G6 (p. 37) e SK20 (p. 57).

11 G37 (p. 75).

12 SK8 (p. 38).

13 G9 (p. 40): «poiché viene prodotto solo l'esistente, il manifesto risulta implicito nella natura anteriormente alla sua nascita».

efficiente» solo per approssimazione: essa non crea, nel senso che non porta qualcosa all'essere, ma lo «trae fuori di se stessa», lo porta alla manifestazione.

Causalità e potere manifestante vanno pensati insieme, come potenza unica e unitaria di una sola natura: esse definiscono la sua duplice proprietà di essere attiva e inattiva. La natura è produttiva in quanto causa dei fenomeni, in un altro senso essa è non-produttiva. In primo luogo, *Prakriti* è onnipervadente, ossia non è da un'altra parte rispetto ai suoi effetti;¹⁴ in secondo luogo l'effetto preesiste nella causa¹⁵; in terzo luogo non è possibile distinguere spazialmente la natura dagli elementi che la costituiscono: «La natura non si differenzia dai tre elementi costitutivi [i *guna*], non si può, cioè, distinguere: questi sono gli elementi costitutivi, questa è la natura»¹⁶.

In che cosa consiste il mondo fenomenico? Essenzialmente in una concatenazione di cause che ha come punto di partenza l'intelletto, *buddhi*. Dall'intelletto si dipartono: il senso dell'io (*ahamkāra*, da «*aham*», «io» e «*kri*», «fare»: letteralmente, «ciò che fa, che produce, l'io»); i cinque elementi sottili (*tanmātra*), oggetto dei sensi – ossia: suono, tatto, odore, colore sapore, che sono elementi a tutti gli effetti, e non qualità sensibili come si sarebbe portati a pensare; i cinque corpi grossi (*bhūta*) – ossia: etere¹⁷, aria, terra, fuoco, acqua. Da qui i dieci *indriya*: i cinque sensi mentali (*jñānendriya*) – ossia: orecchio, pelle, occhio, lingua, naso – e i cinque sensi dell'azione (*karmendriya*) – voce, mani, piedi, ano, genitali. Infine *manas*, il senso interno, che svolge una funzione organizzatrice delle sensazioni¹⁸.

Si vede, da quanto esposto, che l'intelletto (*buddhi*), nonché il senso dell'io e il senso interno, rientrano interamente nell'ambito del fenomenico e sono determinati da cause materiali, l'intelletto, in particolare, è determinato da una causa naturale, vale a dire *Prakriti*, di cui è la prima manifestazione. Anziché essere una facoltà spirituale – come diremmo noi – o l'esercizio di una sostanza-anima (di una *res cogitans*), esso si risolve in un dato naturale con l'insieme di tutte le sue operazioni; come scrive Aurobindo:

Secondo il Sāṅkhya, l'intelligenza e la volontà rientrano completamente nell'energia meccanica della Natura e non sono proprie dell'Anima; esse costituiscono la *buddhi*, uno dei ventiquattro *tattva* o principi cosmici. [...] Benché questi principi [intelletto, senso dell'io e *manas*] siano soggettivi, rientrano nondimeno nell'energia incosciente e sono meccanici¹⁹.

Come, e perché, avviene la manifestazione?

14 G10 (p. 43).

15 G8 (p. 39).

16 G11 (p. 45).

17 L'etere (*ākāśa*) non va inteso nello stesso significato della fisica occidentale, in quanto, nella cosmologia indiana, esso viene concepito come quell'elemento che costituisce la base «grossa» del suono e, in un certo senso, lo «supporta», cfr. L.V. Arena, *Il pensiero indiano* cit., pp. 55-56.

18 G27 (p. 65). Aurobindo traduce *manas* con «mente sensoria, che sintetizza le sensazioni e le trasforma in percezioni», cfr. S. Aurobindo, *Lo yoga della Bhagavad gītā* cit., p. 404.

19 S. Aurobindo, «Sāṅkhya e Yoga», in Id., *Lo yoga della Bhagavad gītā* cit., pp. 57-58. Cfr. anche L.V. Arena, *Il pensiero indiano* cit., p. 40: «Sembra singolare che il manifesto consista nella individualità, quindi nel senso dell'io, di per sé non evidente, mentre l'immanifesto, il mondo naturale, è detto invisibile [...]. In effetti, si allude a una natura che include in sé tutto il suo sviluppo o la successiva evoluzione (*parināma*), qualcosa che non è ancora percettibile e che pure esiste, mentre l'individualità ha già dischiuso tutte le proprie potenzialità». Cfr. anche M. Vinti - P. Scarabelli, «Introduzione» a *Sāṅkhyārikā* cit., p. 22: «*buddhi* non è, in sé, un principio intelligente ma un organo composto da materia allo stato sottile [...], ma pur sempre materia priva di coscienza (*a-cetana*), essendo questa anche una caratteristica della sua causa (*Prakriti*)».

Nel testo leggiamo che «il manifesto è naturato dei tre elementi costitutivi (*guna*)»²⁰, e che l'immanifesto «è composto dei tre elementi costitutivi»²¹; la loro agitazione produce uno stato di squilibrio nella natura, che porta alla manifestazione di enti composti da questi elementi secondo proporzioni variabili:

Prakriti è costituita dai tre *guna* o modi essenziali d'energia: *sattva*, germe d'intelligenza, che sostiene le operazioni dell'energia; *rajas*, germe di forza e d'azione, che crea le operazioni dell'energia; *tamas*, germe d'inerzia e d'intelligenza, negazione di *sattva* e di *rajas*, che dissolve ciò che essi creano e sostengono. Quando questi tre poteri dell'energia di Prakriti sono in equilibrio, tutto è allo stato di quiete [...]. Ma quando l'equilibrio si rompe, i tre *guna* cadono in uno stato d'instabilità in cui lottano tra di loro e reagiscono l'uno sull'altro. Comincia allora l'avvicendamento inestricabile e incessante di creazione, conservazione e dissoluzione, in cui si svolgono i fenomeni del cosmo²².

Gli elementi costitutivi sono quindi *sattva*, un principio luminoso, *rajas*, un principio di attività e *tamas*, principio di inerzia e limitazione. Queste attività assumono come forma fenomenica le caratteristiche di piacere, dolore offuscamento: «I tre elementi costitutivi hanno come natura propria, rispettivamente, il piacere, il dolore e l'offuscamento; e, rispettivamente, hanno il potere di illuminare, attivare e limitare»²³. Gaudapāda commenta:

Gli elementi costitutivi sono il *sattva*, il *rajas*, il *tamas*; e di essi il primo è essenziato di piacere, il secondo di dolore, il terzo di offuscamento [...]. Si sopraffanno vicendevolmente nel senso che si manifestano con le loro proprie caratteristiche: piacere, dolore, eccetera²⁴.

Delle attività, di per sé non percepibili, appaiono nelle forme di piacere, dolore e offuscamento. Questi non sembrano pertanto essere delle sensazioni o degli stati d'animo, quanto piuttosto dei fenomeni associati a dinamiche quali l'illuminazione etc... Piacere, dolore, offuscamento, quindi, sono semplicemente stati del corpo, ma allora c'è da chiedersi se questi vengano avvertiti dal corpo stesso, e in quale maniera, soprattutto se si pensa alla seguente affermazione (SK11): «Il manifesto è naturato dei tre elementi costitutivi, è indiscriminato, oggettivo, generale, insenziente, produttivo. Tale è anche la natura»²⁵. Sia il manifesto che la natura sono insenzienti, ossia, come detto nel commento, non avvertono

tutto ciò che è gioia, dolore, offuscamento [...]. Il manifesto è insenziente; la natura, del pari, non avverte né gioia, né dolore, né offuscamento²⁶.

Viceversa l'anima sarebbe senziente nel senso di «consapevole [...] di gioia, dolore, offuscamento»²⁷. Come intendere queste affermazioni? Esse, infatti, ad un orecchio occiden-

20 SK11 (p. 43), «naturato» è probabilmente una scelta del traduttore che si serve di un lessico spinoziano: il mondo fenomenico corrisponderebbe alla *natura naturata* di Spinoza, così come *Prakriti* corrisponderebbe alla *natura naturans*. Cfr., però, *Sāmkhyākarikā* cit., p. 68, in cui si traduce, forse più prudentemente, con «caratterizzato».

21 G24 (p. 63).

22 S. Aurobindo, «Sāmkhya e Yoga» cit., pp. 56-57. A volte la natura nello stato di equilibrio – ossia prima della manifestazione – viene chiamata *Pradhāna*.

23 SK12 (p. 46).

24 G12, (p. 46).

25 SK11 (p. 43).

26 G11 (p. 44).

27 G11 (p. 45).

le e filosoficamente accorto, potrebbero suggerire delle analogie con la concezione cartesiana della *res extensa*, della materia, che appare sprovvista di ogni sensibilità e di ogni attività rappresentativa. Ogni corpo esteso, compreso il corpo umano, appare come una macchina, capace di soli movimenti; a questi corrisponderebbero, nell'anima, sentimenti di piacere e dolore, che traducono in immagini (idee, sensazioni, passioni) quelli che sono solo movimenti dei muscoli e delle ossa. Descartes, nell'*Uomo*, ma anche altrove, afferma che il corpo è come una sorta di statua o di macchina semovente, simile a tante altre prodotte dall'artificio umano:

Vediamo infatti che orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine di questo genere, pur essendo costruite da uomini, non per questo mancano della forza di muoversi da sole²⁸.

Vale la pena di citare un altro passo della stessa opera di Descartes in cui la differenza tra anima e corpo appare limpidamente. Se concepiamo il corpo umano come creato da Dio, non possiamo negare che egli vi abbia unito un'anima capace di provare sensazioni sulla base dei movimenti che si producono nel corpo:

Ora vi dirò che quando Dio unirà a questa macchina un'anima razionale [...], le darà nel cervello la sede principale e la farà di una natura tale che, secondo i diversi modi in cui, per l'azione dei nervi, saranno aperte le entrate dei pori che si trovano sulla superficie interna del cervello, essa avrà diverse sensazioni²⁹.

L'essere delle macchine insenzienti non preclude pertanto il movimento: fontane, orologi, mulini a vento si muovono da sé, in base alle leggi della natura – che per Descartes, così come per il *Sāmkhya* sono le leggi del movimento – senza bisogno di essere mosse da un'intenzionalità spirituale. A ciò si aggiunga che, nel *Sāmkhya*, il corpo non è mosso né animato dall'intelletto, dato che quest'ultimo, piuttosto, è a sua volta «mosso» dalla natura stessa e dai *guna* che lo pervadono. Di più, c'è un passo che farebbe pensare alla compatibilità tra l'insensibilità e l'esercizio di una finalità: il latte è privo di sensibilità, ma ciò non impedisce che esso svolga la sua funzione nutritiva: «A quel modo che il latte insenziente funziona in vista della crescita del vitello, così la natura funziona in vista della liberazione dell'anima»³⁰.

La concezione presente nel *Sāmkhya* non è sovrapponibile a quella di Cartesio: piacere, dolore e offuscamento, infatti, sono stati del corpo e sono *nel* corpo, e non nell'anima, la cui caratteristica di essere «senziente» non va intesa nel senso di depositaria delle sensazioni³¹. Il corpo, in altri termini, esercita interamente la facoltà sensitiva, senza nessun bisogno dell'anima, e non c'è nulla di contraddittorio nell'affermare che ad ogni organo di senso corrisponde una fruizione accompagnata da piacere, dolore, etc., del proprio oggetto specifico. Il fatto che il corpo percepisca, e sia in uno stato di piacere o dolore senza essere senziente, e che d'altro canto l'anima sia senziente senza pensare, discriminare né percepire, è senz'altro uno degli aspetti più qualificanti e ancora oggi provocatori del *Sāmkhya*. Per illustrare quanto affermato occorre soffermarsi sulla teoria della sensazione presentata nel testo per poi, infine, entrare nello specifico della natura del *Purusha*.

28 R. Descartes, *L'uomo*, in Id., *Opere*, a cura di G. Cantelli, Milano, Mondadori, 1986, p. 77.

29 Ivi, pp. 95-96.

30 SK57 (p. 96).

31 «Nella mano infatti son presenti suono, tatto, colore, sapore, odore», G34 (p. 73).

3. Il problema della sensazione

Che cos'è allora la sensazione? E come si verifica? Abbiamo detto che i *guna* si accompagnano agli stati di piacere, dolore, etc. Ciò non deve stupire più di tanto: sia gli oggetti esterni, sia gli organi di senso, sia i corpi sottili (come i suoni, gli odori etc.) dipendono «da particolari modificazioni dei tre elementi costitutivi»³². Gaudapāda aggiunge qualcosa in più, ossia che «gli elementi costitutivi, che sono insenzienti, si svolgono in forma degli undici sensi»³³: ciò dipenderebbe dal fatto che noi abbiamo i sensi, più una pluralità di oggetti esterni a causa di una «modificazione degli elementi costitutivi che avviene per natura propria».³⁴ Gaudapāda afferma, pertanto, che l'azione dei *guna* coincide con lo svolgimento della sensazione, in quanto produce dei sensi «atti a percepire differenti oggetti»³⁵: la produzione dei corpi esterni non è disgiungibile dalla produzione di altri oggetti o corpi, la cui caratteristica è di percepire. Tuttavia verrebbe da chiedersi se la percezione, nell'ambito dell'insenziente, sia un fatto naturale o piuttosto dipendente dalla volontà di un dio. Gaudapāda risponde a questa possibile obiezione affermando che la sensazione avviene in base ad una *causa specifica*, ossia propria del mondo naturale ed interna ad esso: «per i seguaci del Sāmkhya la causa è la natura propria»³⁶.

Leggiamo nel testo: «La funzione dei cinque sensi mentali nei rispetti del suono eccetera è rappresentata da mera percezione»³⁷. Gaudapāda commenta: «la funzione dell'occhio è limitata al colore e non si estende al sapore»³⁸. La percezione dei sensibili è la *funzione* svolta dall'organo di senso, ma l'organo di senso, proprio perché «naturale», dovrebbe essere insenziente. Come spiegare questa che potrebbe sembrare una contraddizione? Dobbiamo cercare altri passi che chiariscano. In SK5, «la percezione consiste nella determinazione dei vari oggetti attraverso i sensi».³⁹ Gaudapāda commenta: «Il percepire è dunque una determinazione, da parte dei sensi, ovvero l'orecchio e gli altri, degli oggetti che a ciascuno d'essi rispettivamente competono, cioè il suono e via dicendo»⁴⁰. In G26 leggiamo che i sensi «hanno la funzione di apprendere i cinque oggetti»⁴¹; mentre in SK32, leggiamo che «loro funzioni sono il prendere, il ritenere, il manifestare»⁴². «Apprendere» equivale, qui, a «determinare», e «determinare» significa «manifestare»: i sensi mentali – scrive Gaudapāda – «manifestano oggetti specifici quali il suono,

32 SK27 (p. 65).

33 G27 (p. 66). Ricordiamo che i sensi sono undici perché comprendono i cinque sensi mentali, i cinque sensi dell'azione, più il senso interno (*manas*). In SK32 (p. 71) si afferma che i sensi sono tredici, perché includono, oltre ai suddetti, anche l'intelletto e il senso dell'io i quali, quindi, non hanno nessuna natura né funzione trascendente rispetto alla sfera empirica. Non v'è intelletto, né senso dell'io, laddove non vi sia percezione.

34 G27 (p. 66).

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*. Né dio né l'anima possono essere causa di fenomeni che si producono nel mondo naturale. Il Sāmkhya, come detto, postula la coesenzialità di causa ed effetto. Se dio o l'anima fossero causa dei fenomeni – tra cui va incluso il fatto della sensazione – essi sarebbero composti di quegli stessi elementi costitutivi che ritroviamo nei fenomeni; cfr. G61 (pp. 99-100): «Essendo Dio privo degli elementi costitutivi non è possibile, dunque, che i mondi, ai quali viceversa sono connaturati i tre elementi costitutivi, nascano da lui. Col che è illustrata anche la possibilità che ad esser causa sia l'anima [...]: la natura è l'unica causa e non se ne dà altra all'infuori di essa».

37 SK28 (p. 67).

38 G28 (p. 67).

39 SK5 (p. 35).

40 G5 (p. 35).

41 G26 (p. 64).

42 SK32 (p. 71). Rispettivamente, prendere e ritenere sono funzioni dei sensi d'azione, mentre manifestare è la funzione dei sensi mentali.

il tatto, il colore, il sapore e l'odore accompagnati da piacere, dolore e offuscamento»⁴³. La sensazione, ossia l'apprendimento degli elementi accompagnato da piacere e dolore, si svolge interamente nel corpo, ma con la funzione di «manifestare» ciò che viene appreso e, solo in questo senso, di «determinarlo». «Determinare» significa «esibire», e l'azione dei sensi viene paragonata a quella di una lampada, che «rende manifesti tutti gli oggetti»⁴⁴. Va aggiunto che la determinazione si produce come tale, ossia come esibizione-manifestazione del percepito, perché la funzione dell'organo di senso è compresente con l'attività determinativa dell'intelletto, quella «presuntiva» del senso dell'io e quella organizzativa del senso interno. La determinazione dell'oggetto percepito può avvenire simultaneamente allorché

L'intelletto, il senso dell'io, il senso interno e gli occhi arrivano a vedere simultaneamente la forma per cui si può dire «questo è un palo»; così l'intelletto, il senso dell'io, il senso interno e la lingua apprendono immediatamente il sapore; e ancora l'intelletto, il senso dell'io, il senso interno e il naso apprendono immediatamente l'odore; non diversamente accade per la pelle e gli orecchi⁴⁵.

La determinazione può anche avvenire gradualmente: ciò si verifica quando la percezione non è del tutto chiara. In tal caso essa si accompagna al dubbio, che viene successivamente sciolto dal persistere della percezione e dall'attività dell'intelletto e del senso dell'io:

Per esempio una persona camminando per strada e scorgendo da lontano un oggetto è presa dal dubbio se si tratti di un uomo o di un palo; poi vede, sopra di esso, un suo proprio segno caratteristico oppure un uccello. Allora, formatosi il dubbio grazie al senso interno, l'intelletto si fa discriminante onde egli pensa «questo è un palo». Quindi per una definizione decisiva, interviene il senso dell'io, con la proposizione: «questo può essere solo un palo»⁴⁶.

In entrambi i casi, la percezione si definisce come «funzione dei quattro nei riguardi del percepibile»; si tratta di una funzione complessa che si compone di quattro fattori, ossia: intelletto, senso dell'io, senso interno più l'organo di senso coinvolto. In nessun caso si dà uso dell'intelletto indipendentemente dalla percezione, in nessun caso si dà attività dell'organo di senso che non sia accompagnata da determinazione: la percezione è immediatamente apprensione-determinazione-giudizio e quindi, proprio per questo, *manifestazione*. Intelletto, senso dell'io e senso interno sono le attività mediante le quali i *tanmātra*, nel loro contatto con i sensi, *si danno a vedere*. Ma a chi? In fondo, sembra poter ricavare dal *Sāmkhya*, l'intelletto – per il tramite degli organi di senso e degli altri sensi (senso dell'io e senso interno) – apprende, determina, ma *non vede* e *non sente*. Eppure, l'oggetto tattile è nella mano, l'oggetto visibile è nell'occhio, il piacere è nei genitali etc.

La tesi ricavabile da *Sāmkhya* è forse questa: l'errore, l'illusione, consiste nel credere che vi sia un *soggetto spirituale*, una sostanza che sta alla base di operazioni che, in realtà, si effettuano e si spiegano in base alle sole leggi di natura. Se c'è qualcosa come uno «spirito», questo *non è un soggetto* e non esercita *alcuna di quelle funzioni* che noi tenderemmo a definire «spirituali».

È il caso di considerare più da vicino la natura e la funzione dell'intelletto, per poi considerare, per differenza specifica, le peculiarità dell'anima – o *Purusha*.

43 G33 (p. 73).

44 G36 (p. 74).

45 G30 (p. 70).

46 *Ibidem*.

4. L'intelletto

L'intelletto è determinazione. La sua natura è costituita di virtù, conoscenza, distacco e potere ove prevalga il *sattva*; è costituita dal contrario nel caso che predomini il *tamas*⁴⁷.

La funzione svolta dall'intelletto, come già detto, è la discriminazione, ossia il giudizio che determina una cosa in quanto ne coglie la natura peculiare che la distingue da un'altra.

A sua volta pervaso dall'attività dei *guna*, l'intelletto agisce in quanto ne è continuamente modificato.⁴⁸ Le modificazioni dell'intelletto definiscono – secondo il commento di Gaudapāda – «otto parti, a seconda che si trovi nello stato di *sattva* o di *tamas*»⁴⁹: nel primo caso avremo «virtù», «conoscenza», «distacco», «potere»; nel secondo caso – quando cioè prevale il fattore inerziale *tamas* – avremo il contrario, ossia «non-virtù», «ignoranza», «attaccamento», «impotenza». Queste «parti», che Gaudapāda afferma risiedere nell'intelletto⁵⁰, sono da considerarsi degli stati naturali. In altri termini, la virtù è un fatto naturale almeno quanto la sua mancanza, la conoscenza è un fatto naturale almeno quanto l'ignoranza: in entrambi i casi – virtù e conoscenza, o la loro mancanza – dipendono dall'azione modificatrice degli elementi costitutivi sull'intelletto.

5. Il corpo sottile

Il corpo sottile è l'ultima manifestazione della natura, ciò che più assomiglierebbe all'anima individuale, se non fosse che la sua natura è corporea. Esso si compone, infatti, di intelletto, senso dell'io, senso interno e dei cinque elementi sottili (suono, tatto, odore, colore, sapore). Le sue caratteristiche, oltre all'estrema sottigliezza, vengono elencate in SK40-41 (pp. 78-79): il corpo sottile è a sua volta «impregnato» dei modi d'essere⁵¹; è incapace di fruizioni: non ha, di per sé, le prerogative del corpo composto dagli elementi grossi. Sensazioni, piacere, dolore, offuscamento si producono, come si è visto, in virtù dell'azione dei *guna* nel corpo grosso: le funzioni del corpo sottile sono, pertanto, mutate dal corpo esterno⁵²; è separato, non perché stia effettivamente da qualche altra parte rispetto al corpo esterno, ma perché è *separabile*, quindi in grado di trasmigrare. Il rapporto che lo lega al corpo esterno viene definito per analogia a quello di una pittura su un sostrato (p. es. un muro dipinto), o di un'ombra proiettata da un palo:

Come una pittura non può esistere senza un sostrato o un'ombra senza un palo, o altro, così il dissolubile non può esistere senza un supporto, senza cioè il non-specifico⁵³.

Il rapporto con un sostrato non è un legame essenziale – quel sostrato, infatti, sia esso un muro o altro, è *non-specifico*, ossia non è necessario al corpo sottile che, pur avendo comunque

47 SK23 (p. 61). In *Sāmkhyākarikā* cit., anziché «la sua natura è costituita di...», si legge: «(La funzione di) *buddhi* consiste nell'accertamento della realtà; virtù, conoscenza, distacco e forza di volontà sono *le sue forme di manifestazione...*» (p. 81, corsivo mio).

48 Inutile dire che non c'è mai un «intelletto in sé», ossia non modificato dai *guna*.

49 G23 (p. 61).

50 G43 (p. 82).

51 O «caratterizzato dalle disposizioni (*bhāva*)», *Sāmkhyākarikā* cit., p. 96.

52 G40 (p. 79): «privo di fruizioni [...] il corpo sottile diviene capace di fruizioni poiché mutua la caratteristica dell'attività di aggregazione del corpo esterno nato da padre e madre».

53 SK41 (p. 79).

bisogno di un sostrato, non è legato a questo o a quel sostrato. Il supporto di una pittura può essere sia un muro che una tavola, così come niente impedisce che una stessa pittura venga riportata su un altro sostrato, attraverso un restauro. Allo stesso modo, l'ombra di un palo non è *sul* palo, né è un «pezzo» del palo, ma si proietta a sua volta su un'altra superficie, quale che essa sia. Altri passi, con il relativo commento, chiariscono ulteriormente questa non essenzialità del legame fra corpo sottile e corpo esterno: il corpo sottile è in grado di trasmigrare e, anzi, «non è altro che la natura, con i suoi molteplici stadi, ad essere legata e a trasmigrare»⁵⁴.

La natura determina la condizione del corpo sottile nell'assumere questo o quel corpo [...]. Il corpo sottile, che è composto di minuscole particole, cioè gli elementi sottili, qualora sia accompagnato da tutti i tredici sensi agisce negli uomini, negli dèi e nelle bestie. In che modo? Al modo di un attore. Infatti come un attore entrato con un certo vestito diventa un dio e, uscito (dalla scena), rientrerà poi nelle spoglie di un uomo e poi di un buffone, parimenti il corpo sottile in grazia della sua connessione con gli strumenti e i loro effetti, entrato nel grembo, ne esce ora come elefante, ora come donna ora come uomo⁵⁵.

Il corpo sottile – manifestazione della natura – è a sua volta determinato dalle configurazioni degli elementi naturali. Sulla base di queste configurazioni, assumerà questo o quel corpo o, meglio, si «vestirà» di un corpo piuttosto che di un altro, così come fa un attore⁵⁶.

Il passo in questione fa riferimento a due concetti importanti quanto noti: il legame karmico, cui il corpo sottile è sottoposto, e la cosiddetta «trasmigrazione», o *samsāra*: «ogni nuovo corpo – afferma Gaudapāda – si ottiene in base agli impulsi karmici via via precedenti»⁵⁷.

«*Karma*» è il termine impiegato per esprimere una rigorosa e quasi meccanica concatenazione di cause ed effetti con riferimento specifico all'azione umana: quand'anche inteso come una sorta di causalità «morale», essa non è però meno deterministica nel suo effettuarsi, e non comporta alcun riferimento alla capacità di un attore di formulare liberamente delle scelte e, altrettanto liberamente, di porle in atto. Allo stesso modo, gli effetti, che consistono nel ciclo delle rinascite, non hanno nulla a che vedere con il disegno di un'intelligenza provvidenziale sovramondana che elargisce premi e punizioni. *Karma*, come la sua stessa etimologia potrebbe indicare, è una ulteriore versione dell'impersonale e cieca necessità della natura.

Proviamo a spiegare perché vi sia legame karmico e in che senso questo conduca al *samsāra*. Come si è già visto, secondo il *Sāṃkhya* l'effetto è consustanziale alla causa, in un certo senso preesiste virtualmente in essa; ne segue che le conseguenze dell'azione – sia essa buona o cattiva – ricadono principalmente sull'attore più ancora che sulla realtà esterna: virtù e vizio, paradossalmente, producono entrambi legami karmici. Le conseguenze dell'azione lasciano come delle tracce (*samskāra*) nell'intelletto e nel corpo sottile, determinando delle abitudini e delle tendenze che stanno alla base delle future rinascite:

54 SK62 (p. 100).

55 G42 (p. 81).

56 Non è il solo riferimento allo spettacolo che compare nel testo. Poco dopo, come vedremo, la natura stessa verrà paragonata ad una ballerina. Ma le due figure – l'attore e la ballerina – non vanno sovrapposte, perché assumono significati ben diversi. Se in entrambi i casi lo sfondo comune è l'esibizione, appunto lo spettacolo, nel caso dell'attore il tratto distintivo è l'assunzione di differenti maschere, che non sono tanto finzioni, quanto, appunto, *vestiti* e *ruoli*. Si tratta di un'altra maniera per definire le diverse combinazioni degli stessi fattori.

57 G52 (p. 92).

Ciascun essere può rinascere in uno di questi mondi in quanto il corpo sottile dell'individuo conserva le impronte (*samskāra*) lasciate dalle sue azioni e dalle esperienze fatte durante la sua vita, e tale deposito karmico matura al momento della morte determinando il tipo e la qualità di detta rinascita⁵⁸.

Il *samsāra* è, a sua volta, un concetto coerente con il dinamismo continuo della natura: più che alla «trasmigrazione», esso allude all'immagine della ruota, o meglio di ruote concentriche che disegnano il ciclo delle nascite e delle morti. «*Samsāra*» può essere tradotto anche con «confluenza»; in questo contesto, l'impiego di tale significato si potrebbe spiegare così: poiché la natura è una ancorché in continua agitazione, poiché le forme della sua manifestazione – gli elementi di cui essa si compone – sono gli stessi, ogni ente ed ogni vita individuale possono, di principio, confluire in ogni altro ente o vita individuale in tempi successivi⁵⁹. Il che è come dire che chi è attaccato alla propria vita, al punto da desiderarne la persistenza – quand'anche in una condizione che consenta un migliore esercizio della virtù – porta su di sé la responsabilità dell'esistenza di tutto quanto il mondo: non è infatti il singolo a rinascere, ma è il mondo a *persistere nell'esistenza*, in una forma o nell'altra.

Una volta descritta la sequenza delle manifestazioni di *Prakṛiti*, occorre svolgere alcune considerazioni prima di affrontare il tema dell'anima. Nel *Sāmkhya* non sembra presente un'idea organica e unitaria di corpo (per es.: il corpo umano individuato): al suo posto troveremmo, piuttosto, quella che vede il corpo come l'effetto dell'aggregazione più o meno stabile di particelle dovuta all'agitazione degli elementi costitutivi⁶⁰. Di queste aggregazioni, il corpo sottile sembra quella dotata di una *relativa stabilità o permanenza*, dovute al suo carattere «sottile»,

58 M. Vinti - P. Scarabelli, «Introduzione» a *Sāmkhyākarikā* cit., p. 12; cfr. anche ivi, p. 29: «Sappiamo che l'intelletto (*buddhi*) è il deposito dei *samskāra*, vere e proprie impronte impresse dal corpo sottile dalle azioni, dalle situazioni, dalle emozioni e dai pensieri vissuti dall'individuo nel corso delle sue esistenze». Vi sono due categorie di *samskāra*: la prima include i *vāsanā*, ossia «impressioni lasciate a livello sottile dagli avvenimenti passati», per le quali «ogni individuo ha una tendenza inconscia ad agire in un determinato modo, una predisposizione innata che lo induce, nel bene come nel male, ad un comportamento analogo a quello tenuto in passato»; la seconda è *dharmādharma*, che «comprende l'insieme dei meriti e demeriti delle azioni compiute in passato con il corpo, la parola e la mente» (ivi, pp. 29-30). Questo tema è trattato, in particolare, nei commentari allo *Yoga sūtra* di Patanjali, cfr. la tr. it. a cura di M. Vinti - P. Scarabelli, Milano, Mimesis, 2007³, in part. il commento a III, 18 (pp. 131-132).

59 A. Coomaraswamy, con riferimento alle *Upanishad*, descrive la «ruota del divenire, o della nascita» come un insieme di cerchi concentrici che, nello stesso tempo, confluiscono gli uni negli altri in un movimento unico e globale: «Il movimento collettivo di tutte le ruote all'interno di ruote – ognuna ruotante intorno a un punto privo di posizione e uguale per tutte – [...] viene chiamato 'confluenza' (*samsāra*), ed è in questo 'tempestoso fluire del mondo' che il nostro 'sé elementare' (*bhūtātman*) è fatalmente immerso: fatalmente perché quanto 'noi' siamo naturalmente destinati a sperimentare in questo mondo è la conseguenza ineluttabile dell'azione ininterrotta, sebbene invisibile, delle cause mediate (*karma, adṛṣṭa*)», cfr. A. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo*, Milano, SE, 2005, pp. 38-39. Egli sottolinea la falsità della tesi secondo cui sarebbe una coscienza individuale o un'anima individuale a trasmigrare da un corpo all'altro, nonché la continuità, su questo punto, tra il brahmanesimo – in particolare nella sua versione vedantina – e il buddhismo: «Gli esseri sono gli eredi delle loro azioni, ma non si può propriamente dire che 'io' raccolgo ora la ricompensa di quanto 'io' ho fatto in una precedente dimora [...]. Il Vedānta e il buddhismo concordano quindi pienamente sul fatto che, pur essendovi trasmigrazione, non sono però gli individui a trasmigrare», ivi, p. 93. L'assurdità, ai nostri occhi, di una dottrina del genere, viene meno non appena si abbandonano i paradigmi propri della tradizione filosofica occidentale e si smette di leggere il *samsāra* nei termini, di origine platonica, della re-incarnazione di una sostanza spirituale individuale che definirebbe la sola ed autentica essenza dell'uomo, e che sarebbe in grado di ricordarsi le sue vite precedenti.

60 Sulla composizione del corpo cfr. SK39 (p. 77) e il commento. Cfr. anche l'analisi del commento di Gaudapāda in M. Vinti - P. Scarabelli, «Introduzione» a *Sāmkhyākarikā* cit., p. 27.

che rende meno facile la dissoluzione. Peraltro, essendo composto di intelletto, senso dell'io e senso interno, esso include fattori che noi definiremmo «soggettivi» – malgrado qui il termine sia privo di senso – come la volontà, l'identificazione, l'attaccamento, che inducono il corpo sottile a permanere. Ma potremmo anche dire che la volontà di continuare ad essere – e quindi di trasmigrare – coincide con la naturale tendenza di un organismo a persistere nel proprio essere: lungi dal trattarsi di un fatto soggettivo, essa si spiegherebbe in base alle leggi naturali del movimento.

6. *L'inverso della natura: Purusha*

Il terzo principio – oltre al fenomeno e alla natura – è *Purusha*, ossia l' «anima». Come ha sostenuto Aurobindo, «*Purusha* è l'Anima, non nel senso comune o popolare del termine, ma in quello di Essere puro e cosciente, immobile, immutabile e in sé luminoso»⁶¹; a sua volta Arena ne parla come di un «elemento astratto, ancorché di rilievo e che, solo, può rendersi conto di realtà quali la reincarnazione e la liberazione [...]. A prescindere dal *purusha*, il mondo materiale verrebbe a mancare dell'apporto della consapevolezza»⁶². Se proseguiamo con la lettura del testo, notiamo qualcosa di nuovo: mentre *Prakriti* è una, vi sono molteplici *Purusha*. Le differenze tra individui – alcuni saggi, altri meno, altri per nulla; alcuni felici, altri infelici etc. – la non-contemporaneità delle vite individuali, provano la pluralità delle anime. Se vi fosse una sola anima del mondo, la durata della vita di ciascuno sarebbe identica e simultanea a quella di ciascun altro; tutti sarebbero nello stesso stato, di virtù o del suo opposto etc.; tutti agirebbero simultaneamente allo stesso modo; gli elementi costitutivi si troverebbero nella medesima composizione in ciascun ente fenomenico:

La pluralità delle anime è dimostrata da queste prove: nascita, morte e organi sono fissati separatamente per ogni individuo, l'attività non è simultanea; esistono infine le diversità dovute ai tre elementi costitutivi⁶³.

Gaudapāda commenta:

Se infatti esistesse un'unica anima, al nascere di quest'una sorgerebbero tutte le altre, mentre alla sua morte anche le restanti verrebbero meno; e se uno fosse affetto da deficienze corporali come la sordità o la cecità, fosse muto, mutilato e zoppo, tutti quanti sarebbero altresì sordi, ciechi, mutilati e zoppi. Ma non è così, la pluralità delle anime è dimostrata appunto dal fatto che nascita, morte e organi sono fissati separatamente per ogni individuo⁶⁴.

La varietà delle esistenze, le differenze nei percorsi specifici di ciascuna di esse provano quindi l'esistenza di una molteplicità di anime. Il sistema *Sāṃkhya* si trova, in certo modo, obbligato ad introdurre tale molteplicità: *Prakriti* e *Purusha* potrebbero, infatti, bastare a spiegare l'esistenza del mondo fenomenico, ma mai la varietà delle sue forme e la pluralità dei destini individuali. Poiché *Prakriti* è una e identica per tutti gli enti fenomenici, bisogna postulare la

61 S. Aurobindo, «*Sāṃkhya e Yoga*» cit., p. 56.

62 L.V. Arena, *Il pensiero indiano* cit., p. 42. «Astratto» significa, naturalmente, «separato» (dalla natura), oltre che «indeterminato».

63 SK18 (p. 55).

64 G18 (p. 55).

molteplicità dei *purusha* perché l'ideale della salvezza di ciascuno possa avere la possibilità anche solo di essere formulato.

Naturalmente, l'opzione a favore del pluralismo dei *purusha* non risolve il problema principale, che consiste in ciò: che cos'è e che cosa fa *purusha*? Di che natura è il rapporto che lo lega a *Prakriti*?

Esaminiamo più da vicino le caratteristiche dell'anima. Esse vengono definite per contrasto rispetto a quelle della materia: «Dal contrasto discende che l'anima è testimone, isolata, indifferente, percipiente e non agente»⁶⁵. A differenza della materia, l'anima è isolata, nel duplice senso che non è legata alla materia e che, come specifica Gaudapāda, è «diversa dai tre elementi costitutivi»,⁶⁶ e così come la natura è agente e non senziente, così l'anima è senziente e non agente. «Senziente» nel duplice senso che a) «l'anima è consapevole... di gioia, dolore e offuscamento»⁶⁷, b) «all'anima è dato di vedere la natura nei suoi effetti, cominciando dall'intelletto e finendo con gli elementi grossi»⁶⁸. L'anima è l'osservatore di quanto si svolge nel corpo e, più in generale, nel mondo dei fenomeni naturali; in più essa, in quanto «senziente», avrebbe consapevolezza di ciò che osserva, quella consapevolezza che mancherebbe alla natura: la natura, infatti, ripetiamolo, è insenziente nel senso che «non avverte né gioia, né dolore, né offuscamento»⁶⁹, e tuttavia essa «appare come se fosse cosciente»⁷⁰. Allo stesso modo *sembra* che l'anima sia attiva, *sembra* che essa sia il soggetto di attività che si producono in base alle sole leggi di natura. *A chi sembra? A chi «appare» questa sembianza? E quali sono le attività che sembrano appartenere all'anima? Infine, perché ciò avviene? Partiamo da quest'ultima domanda, l'unica che sembra ricevere una risposta certa e chiara:*

Il dissolubile, di per sé insenziente, diviene come senziente in virtù dell'unione con l'anima; d'altro canto l'anima, pur essendo indifferente, si fa come attiva mercé all'attività propria degli elementi costitutivi⁷¹.

L'unione dell'anima e della natura si spiegherebbe in base all'unica caratteristica che presentano in comune, ossia l'onnipervasività: la natura è dappertutto, e lo stesso vale per l'anima, anzi, a maggior ragione, per *le anime*: non a caso Gaudapāda ne parla quasi negli stessi termini: «l'immanifesto è pervadente, per il fatto che tutto permea»⁷²; «l'anima, che tutto permea, è pervadente»⁷³ il contatto tra *Prakriti* e *Purusha* è, quindi, «risultante dalla loro onnipervadenza»⁷⁴.

Tuttavia, qualche problema rimane: l'anima, infatti, per definizione è l'*inverso* della natura; essa possiede qualità opposte a *Prakriti*, il che rende inspiegabile la loro unione, nonché la natura di tale unione. Ancora: l'anima è definita come «isolata» e non composta né permeata dagli elementi

65 SK19 (p. 56).

66 G19 (p. 56).

67 G11 (p. 45).

68 G21 (p. 58).

69 G11 (p. 44).

70 G6 (p. 37).

71 SK20 (p. 57). Stefano Castelli preferisce, al termine «unione», quello di «associazione», che meglio renderebbe il sanscrito *samyoga* che «per la scuola filosofica del Nyāya indica un contatto diretto tra due materie che rimangono distinte (come quando il riso viene a contatto con i semi di sesamo), diverso da altri tipi di contatto (per esempio quando il latte si mescola all'acqua, in cui le particelle si fondono e si confondono insieme). Il termine si applica anche ai rapporti sessuali e ai matrimoni», cfr. S. Castelli, *Il genio e la ballerina. Psicologie e filosofie dell'India*, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 146.

72 G10 (p. 43).

73 G11 (p. 45).

74 G66 (p. 103).

costitutivi, che invece permeano di sé *Prakriti*: il commento a SK20 afferma a chiare lettere che «sono gli elementi costitutivi a compiere la determinazione, l'anima in nessun modo»⁷⁵. Per cercare di spiegare tale unione, Gaudapāda ricorre a due esempi: il primo è quello di un vaso – immagine della natura – che, messo a contatto con qualcosa di freddo o di caldo, inevitabilmente finisce col modificare la propria temperatura, pur non avvertendo né il freddo né il calore; il secondo è quello di un uomo onesto che, per il fatto di essere visto accanto a dei ladri, viene a sua volta spacciato per ladro⁷⁶. I due esempi non sono dello stesso genere; nel primo caso si fa riferimento a una contiguità che produce un' *affezione*: un corpo freddo, messo a contatto con un altro di diversa temperatura, lo raffredda e a sua volta si riscalda; così l'anima, a contatto con la natura, si concepisce come se agisse e nella natura si produce un effetto di sensibilità. Il secondo esempio fa riferimento alla percezione confusa che un osservatore potrebbe ricavare da un fenomeno complesso colto nel suo movimento: se vedo un individuo accanto ad un altro che so essere un ladro, penso che anche il primo sia un ladro. Vedere due cose insieme può indurre a pensare che si tratti di una cosa sola. Potremmo, però, immaginare un terzo esempio che ci mostri la coerenza di fondo dei due proposti da Gaudapāda: se in un recipiente versiamo dell'acqua e dell'olio, questi due liquidi restano contigui – l'uno sopra l'altro – senza fondersi in uno; così farebbero *Prakriti* e *Purusha*, le cui caratteristiche non sono tali da consentire effettivamente la loro unione. Tuttavia, nulla toglie che un osservatore, vedendo il recipiente colmo di acqua e di olio, possa per un attimo pensare che si tratti di uno stesso liquido.

Ma, ancora: «chi» viene indotto a pensare ciò? Evidentemente, *chi* sia dotato di facoltà percettive e conoscitive. Ma nel testo è piuttosto chiaro che le sensazioni sono prerogativa dei soli organi di senso – nonché dell'intelletto, che è a sua volta un fenomeno della natura – e che la conoscenza risiede nel corpo sottile⁷⁷.

Rileggiamo, quindi, SK19. Troviamo, come detto, che *Purusha* è «testimone», «isolata», «percipiente» e «non-agente»⁷⁸. Ripartiamo dalla domanda: che cosa significa «percepire» a proposito dell'anima?

Sappiamo già che il discorso sull'anima viene svolto «per contrasto» rispetto a quello sulla natura, quindi, ad es., se la natura è «agente», commenta Gaudapāda, l'anima «sarà percipiente e non agente nei rispetti di queste azioni»⁷⁹. Si noterà, per altro, che qui il termine «percipiente» viene associato ad altri come «indifferente» e «testimone». Diversamente, in SK28, si parla del «percepire» come della «funzione» – ossia dell'*attività* – degli organi di senso: qui «percepire» non è contrapposto ad «agire», perché anzi è l'azione specifica degli organi di senso⁸⁰. Di fronte ad «azioni di questo genere», l'anima è percipiente e non agente, in altri termini: l'anima potrebbe essere percipiente nei confronti delle attività svolte dai sensi – ossia della *percezione*. L'impiego di uno stesso termine – «percezione» – non deve, quindi, indurre a pensare che si tratti della stessa attività, svolta un po' dai sensi e un po' dall'anima.

Il fatto che l'anima venga definita «indifferente» in SK19 permetterebbe di chiarire quanto affermato in G11, ossia che «l'anima è senziente: è consapevole, cioè, di gioia, dolore, offuscamento»⁸¹. L'anima è *consapevole* del fatto che, sotto i suoi occhi, il composto corporeo si trova, per esempio, in uno stato in cui predomina l'elemento costitutivo *sattva*; tuttavia, *essendo indifferente*, essa non «gioisce» ma si limita a percepire lo stato di piacere in cui è avvolto il corpo.

75 G20 (p. 57).

76 G20 (pp. 57-58).

77 G43 (p. 82).

78 SK19 (p. 56).

79 G19 (p. 57).

80 SK28 (p. 67).

81 G11 (p. 45).

Purusha è testimone: un testimone non è colui che percepisce questa o quella qualità, ma è colui che assiste allo svolgersi di un'azione o al prodursi di un evento. Nel *Sāmkhya*, come detto, l'occhio percepisce l'elemento sottile-colore, l'udito percepisce l'elemento sottile-suono e così via. L'anima assiste come testimone alle azioni del corpo e in generale della natura. Se l'occhio percepisce il colore, l'anima osserva quell'azione che è la percezione del colore: essa non osserva i dati sensibili, p. es. quelli visivi, ma osserva lo svolgersi della funzione in atto della vista (in cui ci sono anche gli elementi sottili, oltre ai sensi); essa osserva l'azione dei *guna* e gli stati di piacere, dolore, offuscamento da essi procurati, ma non prova né piacere, né dolore, né offuscamento. All'anima non appartiene alcuna attività, ma solo l'osservazione delle attività svolte dalla natura e dai suoi fenomeni. L'anima non pensa, almeno nel senso in cui noi diciamo che l'intelletto pensa; non percepisce, almeno nello stesso modo in cui percepiscono i sensi; non è cosciente di sé – prerogativa del senso dell'io – né può essere considerata come un'autocoscienza che avverte se stessa nel proprio avvertire le cose⁸² – prerogativa anch'essa dell'insieme dei fattori della conoscenza confluiti nel corpo sottile.

Ma allora *che cosa*, propriamente, avverte l'anima? Nel testo leggiamo: «Colà l'anima, che è senziente, patisce il dolore prodotto dalla vecchiaia e dalla morte, fino al venir meno del corpo sottile; da questo, per sua natura, sorge il dolore»⁸³. L'anima, insomma, non sente tanto piacere, dolore e offuscamento – che, come detto più volte, sono stati del corpo che dipendono dalla prevalenza di questo o quello dei tre elementi costitutivi – né percepisce colori, suoni, odori etc. Quello che l'anima avverte è una *visione d'insieme* di processi naturali singolari, *raccolti* nel ciclo della vita, con la nascita, la vecchiaia e la morte. L'anima patisce dell'invecchiare e del morire, ossia di processi che, di per sé, dolorosi non sono: la vecchiaia non è dolorosa, dolorosi sono, casomai, i singolari impedimenti del corpo che ad essa si possono accompagnare; analogamente, il morire, di per sé, non implica dolore. In quanto testimone di un processo, l'anima sembra patire dell'insieme del processo stesso. Ma, ancora, perché ciò avviene? Come è compatibile con le caratteristiche dell'anima? Ciò avverrebbe a causa dell'unione di *Prakriti* e *Purusha*, ma si è già sottolineata la difficoltà di concepire un tale unione, giacché non si tratta di un confluire l'una nell'altra, né di un divenire-uno. Casomai, si tratterebbe di un *accompanarsi*, così come uno zoppo si accompagna a un cieco⁸⁴.

7. L'illusione e ciò che salva

Chi si inganna? *Chi* non è libero e cerca di perseguire la propria liberazione?

Il corpo sottile non è libero, né potrebbe esserlo in alcun modo, in quanto soggetto al *karma* e al *samsāra* (quest'ultimo, peraltro, a sua volta inevitabile, se lo intendiamo nel senso di una

82 Per quanto riguarda l'autocoscienza valgono le considerazioni svolte da Hegel: autocoscienza è il sapere di sé stessi in relazione al sapere di altro; la coscienza-di-qualcosa è nello stesso tempo l'esperienza che la coscienza ha di se stessa. Così, «L'io è il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo [...]. La coscienza ha ..., come autocoscienza, un duplice oggetto: l'uno immediato, l'oggetto della certezza sensibile e della percezione [...]; e il secondo oggetto è *se stessa*, oggetto che è la vera essenza», G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I vol., tr. it. a cura di E. De Negri, Scandicci, La Nuova Italia, 1973, pp. 144-145; cfr. anche J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Scandicci, La Nuova Italia, 1972, p. 175: «Nel sapere la natura l'intelletto sa dunque se stesso; il suo sapere l'Altro è un sapere sé, un sapere il sapere, e il mondo è il 'grande specchio' in cui la coscienza scopre se stessa».

83 SK55 (p. 94).

84 G21 (pp. 58-59).

«confluenza» di enti di natura composti dagli stessi elementi): la liberazione coincide con la dissoluzione del corpo sottile.

Non può essere *Purusha* ad ingannarsi, in quanto non soggetto né al *karma*, né al *samsāra*, né all'attività di pensiero. Peraltro, non essendo legato a *Prakriti*, non ha nulla da cui liberarsi; *Purusha*, non essendo schiavo, non ha neppure la possibilità di essere libero; non ingannandosi, non può neppure perseguire la verità: non è libero né non-libero, non è sapiente né ignorante.

Abbiamo visto che il testo insiste sul fatto che l'inganno si origina dall'unione di anima e natura, ma abbiamo anche visto che tale unione non ha senso, trattandosi di cose eterogenee che non possono confluire l'una nell'altra; né, d'altra parte, ha senso parlare di disunione, essendo i due principi onnipervadenti, ossia «dappertutto». Non ha senso dire che *qui c'è Prakriti*, e *là c'è Purusha*, in quanto le determinazioni spaziali acquisiscono il loro significato solo sul piano fenomenico.

Aurobindo propone di considerare l'unione tra i due principi nei termini di un «riflesso» – termine che, in effetti, consente di mantenere la posizione dualista del *Sāṃkhya*: non c'è nessuna fusione, tuttavia è come se la natura proiettasse la propria ombra sull'anima e questa, a sua volta, credesse di svolgere quelle attività, compreso l'esercizio dell'intelletto, che sono, invece, solo naturali.

A causa del riflettersi di *Prakriti* in *Purusha* la luce della coscienza dell'Anima viene attribuita alle operazioni dell'energia meccanica; avviene che il *Purusha*, osservando la Natura come testimone, dimentica se stesso, cade nell'illusione (generata nella natura) e crede di essere lui a pensare, a sentire, a volere, ad agire, mentre in realtà le operazioni di pensiero, di senso, di volontà e di azione sono sempre effettuate dalla Natura e dai suoi tre modi, e mai completamente da lui⁸⁵.

L'immagine del riflesso merita di essere approfondita. Propongo però, piuttosto che di «riflesso», di parlare di «proiezione», e vedere il rapporto tra *Prakriti* e *Purusha* in analogia con il movimento di un proiettore che trasmette delle immagini su uno schermo⁸⁶; *Purusha* è lo schermo sul quale vengono proiettate le attività di *Prakriti*: se questa è attività meccanica, l'anima è il luogo nel quale l'attività perviene alla sua visibilità.

Seguiamo più da vicino l'analogia. Da una parte abbiamo il proiettore e le sue operazioni, ossia: il proiettore stesso, i suoi ingranaggi che si muovono, la pellicola, sulla quale sono stampate delle immagini che vengono illuminate da un fascio di luce; le immagini, come la pellicola stessa, si trovano già nel proiettore, esse sono immagini singolari distinte, che vengono mosse in successione. Sullo schermo, dall'altra parte, si vede un'immagine in movimento, ma non tutto il resto, vale a dire: non si vede il proiettore, non si vede la pellicola, non si vede neppure lo schermo, che è completamente ricoperto dall'immagine. L'immagine – appunto – e non *le* immagini: quelle immagini che sulla pellicola sono distinte e mosse in successione, sullo schermo appaiono come una sola immagine in divenire, come unitaria processualità organica di un'immagine-movimento⁸⁷. Cose distinte appaiono come una cosa sola in movimento, ciò che è

85 S. Aurobindo, «Sāṃkhya e Yoga» cit., p. 58.

86 Ricavo questo suggerimento da un'osservazione analoga di David Bohm: «noi diciamo che non ci sono oggetti che si muovono sullo schermo, ma che l'unico movimento reale è quello del proiettore», in: J. Krishnamurti, *Sulla mente e il pensiero*, Roma, Ubaldini, 2004, p. 111.

87 Prendo questo concetto da G. Deleuze, *Cinema I. L'immagine-movimento*, Milano, Ubaldini, 1984, pp. 14-15: «Il cinema procede con fotogrammi, cioè con sezioni immobili [...]. Ma quanto ci mostra, lo si è spesso notato, non è il fotogramma, bensì un'immagine media alla quale il movimento non si aggiunge, non si addiziona: il movimento appartiene invece all'immagine media come dato immediato [...]. Insomma, il cinema non ci dà un'immagine alla quale aggiungerebbe movimento, ci dà immediatamente un'immagi-

mosso appare come se si muovesse da sé, come dotato di un' *intenzionalità* che spinge all'azione – si potrebbe anche dire così: *cause* del movimento appaiono come *motivi* dell'azione⁸⁸.

Tale illusione – se così si può chiamare – dipende dal dinamismo della natura, dalla velocità del suo movimento, che appare come lo svolgimento unitario di una sola cosa, impedendoci di vedere che si tratta, in realtà, dell'agitazione di singole particelle. A titolo di esempio, possiamo riportare una considerazione di J. Krishnamurti volta proprio alla decostruzione della visione unitaria dell'io:

quando un meccanismo gira velocissimo – sostiene Krishnamurti – ad esempio un ventilatore con le sue pale, le varie parti non sono visibili, ma appaiono come un tutto unico. Allo stesso modo l'io, il «me», sembra un'entità unica, ma, se rallentiamo le sue attività, vedremo che non è un'entità unica⁸⁹.

L'illusione consiste, quindi, nel ritenere che le parti siano un intero, e che questo intero coincida con lo schermo, vale a dire con l'anima. Tuttavia, questo «errore» si verifica perché la natura non può fare diversamente che muoversi così come si muove. Non c'è un *soggetto* che coglie il vero o si inganna, perché ciò che chiamiamo illusione è un evento che dipende dalla rapida congiunzione di parti in movimento e dalla proiezione di questa congiunzione sull'anima.

L'illusione non è un *problema epistemologico*⁹⁰, ma un *fatto ontologico*, come viene provato dai passi nel testo in cui si afferma che tanto gli impedimenti alla conoscenza, quanto le forme di ottenimento della stessa sono effetti dell'azione modificatrice dei *guna*. In questo senso è possibile affermare che l'apparire dell'immagine di un io sostanziale – di una *res cogitans* – coincide con l'accadere naturale dell'illusione: l'errore, quindi, non è un pensiero scorretto, ma è il *fatto naturale del pensiero*, ossia la sua fatticità e la necessità – ancorché transitoria – della sua ipostatizzazione fenomenica. Ripetiamolo: l'illusione nasce dal fatto che una pluralità di fattori, in movimento simultaneo e congiunto, proietta sull'anima l'immagine unitaria di un io unico e sostanziale, facendo perdere di vista che la conoscenza è un processo, il cui effetto *emerge* dall'azione simultanea, e *solo per questo congiunta*, di un complesso di fattori di per sé non conoscenti né «intelligenti», mai in nessun modo riconducibili ad unità.

Ora, come un proiettore ha bisogno di uno schermo perché la manifestazione si effettui, così *Prakriti* ha bisogno di *Purusha*: se la natura è il luogo in cui gli eventi si producono, l'anima è il luogo in cui essi pervengono a manifestazione: «L'unione dell'anima con la natura ha per iscopo la visione»⁹¹.

La manifestazione si produce come un doppio processo di identificazione: in primo luogo, dei movimenti singolari e locali vengono visti come il movimento unitario di un solo organismo; in secondo luogo, i singoli movimenti, una volta raccolti, vengono identificati con il luogo

ne-movimento. Ci dà certo una sezione, ma una sezione mobile, e non una sezione immobile+movimento astratto».

88 La distinzione tra «causa» e «motivo» è al centro della riflessione di Max Weber e del suo tentativo di spiegare l'azione con criteri non desumibili dalle scienze naturali. È inutile dire che la dicotomia tra movimento e azione non compare nel *Sāmkhya*, se non come illusione dalla quale liberarsi.

89 J. Krishnamurti, *Riflessioni sull'io*, Roma, Ubaldini, 2009, pp. 167-168.

90 Intendo, in modo assai generico, con «epistemologia», la formulazione della questione della verità a partire da quella relativa al nostro modo di conoscerla. Nel mondo antico la gnoseologia si sviluppa, per lo più, indipendentemente da questo problema, che emerge pienamente con la modernità. È solo a partire da allora che la ricerca filosofica della verità vede subordinare la conoscenza del reale al problema conoscitivo, concependo quest'ultimo come sovrapponibile all'indagine sulla natura umana.

91 SK21 (p. 58).

in cui questi movimenti appaiono. Detto in altri termini: il *percepire* – funzione dei sensi – viene identificato con l'*osservare* – peculiarità dell'anima.

Ma non è l'anima a fare tutto questo: essa non vede, non pensa, non desidera, in quanto è solo l'*impassibile superficie riflettente* dell'attività di *Prakriti*. L'«unione» tra anima e natura è, piuttosto, l'estrema prossimità tra *Purusha* e il complesso mobile del mondo fenomenico. Questo eccesso di contiguità fa sì che l'anima non possa osservare la natura e i suoi processi, ma solo i suoi effetti – e li osservi *su di sé*.

Tutto questo – l'illusione, ma anche il suo contrario, la liberazione – accade da sé, per natura: «è soltanto la natura che lega o libera se stessa»⁹²; poiché è soltanto la natura che agisce, la distinzione tra «azioni intenzionali» ed «eventi naturali» perde di senso: come non c'è un soggetto del pensiero, così non c'è nemmeno un soggetto dell'azione.

Allo stesso modo, l'attività discriminatrice di *buddhi* scompone l'immagine nelle sue componenti, considera separatamente la natura e le qualità di ciascuna di esse e fa svanire l'illusione, e questo non perché l'intelletto sia adeguatamente condotto, ma, semplicemente, perché è nella sua natura fare così. Il fatto che ciò non si verifichi sempre dipende dall'attività dei *guna*, che a volte produce chiarezza, a volte offuscamento.

È possibile ravvisare in questa posizione una sorta di intellettualismo etico? La conoscenza, di per sé, sarebbe sufficiente a produrre degli effetti reali come un'autentica liberazione? Questa domanda può sorgere solo a condizione di pensare la conoscenza come un'attività puramente mentale-spirituale, di contro a un mondo materiale che non potrebbe restarne immediatamente intaccato: solo allorché si distingue il piano della conoscenza da quello della realtà ha senso domandarsi se l'una possa avere effetti sull'altra. Ma va detto che, nel *Sāṃkhya*, la conoscenza è una *pratica reale*, che interviene sul reale in quanto coinvolge, nel suo esercitarsi, degli organi reali:

In forza di una conoscenza che si manifesta così: questa è la natura, questo l'intelletto, questo il senso dell'io, questi i cinque elementi grossi; l'anima, a sua volta, è distinta da tutti questi; in forza, dico, di tale conoscenza il corpo sottile cessa di esistere e si perviene alla liberazione⁹³.

La conoscenza *si manifesta* (è manifestazione della natura) come attività dell'intelletto che analizza e distingue. Tale attività produce *effetti materiali* in virtù della materialità dell'intelletto stesso: l'analisi è *realmente* scomposizione e dissoluzione dei composti. È possibile conoscere rettamente un composto solo se lo si smonta, ma, una volta effettuata tale scomposizione, *il composto non c'è più*, e «l'unione della natura con l'anima è rivolta all'isolamento»⁹⁴. Ne consegue la dissoluzione del corpo sottile e il venir meno dell'idea stessa di un nucleo egoico, soggetto della conoscenza e dell'azione, ipostasi fittizia del movimento delle particelle della natura:

grazie all'esercizio sui principi nasce una conoscenza la quale, atteso che (uno si dice): «Io non sono; nulla è mio; questo non sono io», è totale: questa conoscenza, non dandosi errore, risulta unica e pura⁹⁵.

92 G62 (pp. 100-101).

93 G55 (p. 95).

94 SK21 (p. 58).

95 SK64 (p. 101). Gaudapāda traduce l'espressione «Questo non sono io» con: «sono privo del senso dell'io» (ivi, p. 102).

L'intelletto, quindi, in virtù della necessità della sua natura, contribuisce alla dissoluzione delle apparenze. Si compie, così, l'opera della natura e, sottolinea il testo, *a solo vantaggio dell'anima*. In SK56 si legge:

questo sforzo in quanto vien fatto dalla natura, a cominciare dall'intelletto fino agli elementi grossi specifici, avviene per la liberazione di ogni singola anima cioè a vantaggio di un altro, pur sembrando avvenire per il proprio⁹⁶.

Gaudapāda commenta:

La natura è simile a quegli che, accantonato il proprio interesse, si dedica a quello dell'amico. L'anima, a sua volta, non rende alla natura nessun bene in cambio⁹⁷.

Come interpretare questi brani, che sembrano introdurre nella natura una *causa finale*, come se l'anima fosse il *telos* della natura? L'energia di *Prakriti* dipenderebbe da una teleologia che la pervade, per cui essa si muoverebbe *in vista dell'anima*⁹⁸?

Il passo appena citato anticipa quanto si legge in SK60:

La natura, che è generosa e provvista degli elementi costitutivi, con innumerevoli mezzi, senza alcun beneficio per sé, compie l'utile dell'anima che è sprovvista degli elementi costitutivi e non la ricambia in nulla⁹⁹.

In che cosa consiste il «vantaggio» che la natura apporterebbe all'anima? L'anima è priva di elementi costitutivi; non potendo agire non può, evidentemente, nemmeno «ricambiare il favore», ma, nello stesso tempo, essendo priva di corpo, di organi di senso e di intelletto, essa *non può sentire, né pensare*. Allora, forse, il vantaggio consiste in nient'altro che in un corretto esercizio delle facoltà naturali, in particolare – anche se non solo – della funzione dell'intelletto. L'intelletto, esercitando correttamente la sua attività, ossia quella di discriminare, agisce *secondo natura* e, nello stesso tempo, a vantaggio dell'anima. Ritorniamo, quindi, a SK56 e leggiamo il commento di Gaudapāda:

anche se la natura appare agire per il proprio vantaggio, non agisce in realtà per sé, ma per quello altrui. Il vantaggio consiste nell'apprensione degli oggetti dei sensi quali il suono e tutto il resto e nell'apprendere la distinzione tra gli elementi costitutivi e l'anima¹⁰⁰.

Ancora, in G58 troviamo un passo che fa ulteriore chiarezza: si legge, infatti, che la natura agisce per liberare l'anima, così come la gente comune agisce per realizzare i propri desideri.

96 SK56 (p. 95).

97 G56 (pp. 95-96).

98 Si ricordi la definizione di causa finale proposta da Aristotele: essa è lo scopo e il fine delle cose; per esempio lo scopo del passeggiare è la salute. «Infatti per quale ragione uno passeggia? Rispondiamo: per essere sano. E, dicendo così, noi riteniamo di aver addotto la causa del passeggiare». *Metafisica*, Δ 2 1013b, tr. it a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993, p. 191. Nel libro Λ, 7 1072b 1-5, Dio appare come motore immobile in grado di muovere a sé il mondo naturale, ossia come causa finale del movimento: «Che ... il fine si trovi tra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione (dei suoi significati): (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa [...]. Dunque (il primo motore) muove come ciò che è amato, mentre tutte le cose muovono essendo mosse», *ivi*, p. 563.

99 SK60 (p. 98).

100 G56 (p. 96).

Viene abbandonata ogni traccia di teleologia: la natura agisce per sé stessa e secondo le sue leggi: agendo per sé, porta a compimento un ciclo che si conclude con la separazione dei due principi e il loro isolamento. In questo senso essa agisce a favore dell'anima: il perseguimento della propria specificità coincide con il mantenimento della specificità dell'anima; agendo secondo la propria necessità, la natura lascia essere l'anima nel proprio isolamento. Solo così si può dire che il «desiderio» della natura è il conseguimento del fine dell'anima. Questo fine «È duplice, consistendo vuoi nella fruizione degli oggetti dei sensi, vuoi nell'apprensione della differenza che corre tra anima e natura»¹⁰¹. La natura agisce sia sul piano della percezione, sia su quello dell'intellezione. Entrambe queste attività sono prodotte del meccanismo della natura, esse tuttavia costituiscono il «duplice vantaggio» dell'anima. La natura, lasciata a se stessa, libera di procedere in base alle sue proprie leggi, per necessità naturale persegue il fine dell'anima. Si sottolinea ancora una volta la funzione salvifica dell'attività intellettuale – intesa come facoltà che consente di distinguere tra natura e anima attribuendo a ciascuna ciò che le è proprio. Nello stesso tempo, però, Gaudapāda afferma che il vantaggio dell'anima non solo non è in contraddizione con la fruizione degli oggetti dei sensi, ma addirittura si accompagna ad essa, in quanto la consapevolezza della distinzione tra l'anima e la natura consente non solo l'effettivo distacco dei due principi, ma anche una più adeguata fruizione degli oggetti dei sensi.

8. Conclusioni

Come la danzatrice smette di danzare dopo essersi mostrata al pubblico, così la natura cessa la sua attività essendosi manifestata all'anima¹⁰².

Questa immagine, assai suggestiva, con cui in fondo si conclude l'esposizione del *Sāmkhya* è qualcosa di più di una metafora, di un modo inadeguato per esprimere qualcosa che va oltre la nostra capacità di comprensione e di articolazione verbale. Se *Purusha* è il luogo in cui *Prakṛiti* perviene alla visibilità, non è poi così improprio dire che la natura, che agisce per liberare l'anima, a tutti gli effetti si esibisce di fronte ad essa come una ballerina.

Questa immagine fa pensare ad un ciclo cosmico che si conclude: uno stato entropico nel quale i due principi si separano, una sorta di cessazione del movimento e della produttività naturale. In breve: la fine del mondo, in attesa che il ciclo ricominci in altra forma, che il sipario si alzi nuovamente e lo spettacolo si riproponga. È senz'altro a questo che allude il compilatore della *Sāmkhyakārikā*, ma forse non unicamente. Proveremo quindi a proporre un'altra ipotesi di lettura, ma prima è opportuno ripercorrere in sintesi il cammino svolto e i risultati a cui siamo pervenuti.

Prakṛiti è energia che porta alla manifestazione, essa «getta i fenomeni fuori di sé» pur non smettendo di contenerli in sé: la sua operazione causale è piuttosto una sorta di esplicitazione dell'implicito. Il mondo fenomenico è composto da corpi grossi e leggeri, da funzioni e da qualità.

Se *Prakṛiti* è la *dynamis* della manifestazione, *Purusha* ne è piuttosto lo schermo luminoso, il luogo in cui il manifesto perviene alla propria visibilità. *Purusha* e *Prakṛiti* sono onnipervadenti e inseparabili, dove c'è l'uno, c'è anche l'altro – anche se sono differenti per natura.

101 G58 (p. 97).

102 SK59 (p. 97).

Purusha è la superficie riflettente non tanto di *Prakriti*, quanto dei fenomeni: essa è *testimone* dello svolgimento del mondo fenomenico. Poiché la manifestazione si produce sull'anima, o in stretta contiguità con essa, viene impedita una visione chiara e distinta dei suoi fattori – funzioni, corpi, qualità – e sorge l'*illusione* dell'esistenza di *sostanze individuali psicofisiche*, dotate, per esempio, di una facoltà di pensiero nella quale risiederebbero, come attributi, intelligenza e volontà. Sia chiaro: l'illusione non verte sull'esistenza dei corpi, né su quella dei pensieri, ma solo sulla loro sostanzializzazione. Il pensiero è un effetto dovuto all'incontro di diversi fattori naturali, di per sé non pensanti, ma in grado di produrre congiuntamente un fatto di pensiero.

La «creazione», o meglio la «manifestazione», consiste nell'illusione che ci sia un nucleo individuale dei corpi – il corpo individuale (in realtà un aggregato di particelle, funzioni e qualità) – e un nucleo individuale e sostanziale dei pensieri – ossia la mente intesa come anima e come *res cogitans* (anche qui, solo l'effetto dell'aggregazione di determinati fattori materiali). Di più, «creazione», «illusione», «finalità» costituiscono una costellazione di concetti solidali. La creazione, infatti, è l'apparizione di unità fisiche e psicofisiche, ma solo in quanto alcune particelle in movimento appaiono sotto la forma di composti. Questi composti sembrano essere sorgenti di un'attività orientata verso un obbiettivo, ossia portatori di una intrinseca teleologia; l'azione rivolta verso uno scopo – ossia teleologica – è il modo in cui appare esteriormente il movimento concomitante di particelle sottili e non visibili ad occhio nudo: solo questo è reale, ma esso si rivela unicamente nelle sue manifestazioni più macroscopiche, con il risultato che si attribuisce al composto ciò che è proprio dei soli componenti. In altri termini, noi possiamo pensare – come ci suggerisce il *Sāmkhya* – che in natura vi siano qualità, funzioni ed elementi la cui azione concomitante e congiunta produce come effetto dei composti. Viceversa – e questa è l'illusione – possiamo limitarci a quanto appare e ritenere che i composti esistano già dall'inizio, e che qualità, funzioni ed elementi ne siano gli attributi o i predicati (per cui, ad es., il composto psicofisico umano *pensa, desidera, vede, cammina, afferra* e così via...): così, però, invertiamo l'ordine della natura e scambiamo la causa con l'effetto. L'effetto dell'azione di alcuni fattori naturali viene percepito come la struttura sottostante questa stessa azione, come la *sostanza* di cui questi fattori-funzioni sarebbero le attività¹⁰³.

La liberazione si pone al termine dell'esercizio della funzione intellettuale. Si tratta di un fatto naturale, e come tale, in certa misura necessario. Tuttavia, esso non è inevitabile, ma contingente nella sua necessità, perché il suo esito è vincolato ad alcune variabili: la pluralità dei *purusha* – per cui la liberazione si compie solo singolarmente e mai globalmente in un colpo solo –; l'attività molteplice dei *guna*; l'eventualità che si produca una congiunzione favorevole al normale funzionamento di *buddhi*. Quando la liberazione si compie, «cessano le danze»; ma è proprio così?

Si potrebbe provare a sostenere che la natura si esibisce propriamente solo quando la ballerina smette di danzare: così facendo, infatti, essa *esibisce lo spettacolo*, il carattere di spettacolo del suo movimento. Ora la manifestazione si compie, ossia si realizza *in quanto* manifestazione.

103 L'inconsistenza dell'agente di contro alla produttività della natura – credo in piena congruenza con il *Sāmkhya* – viene attestata in più passi della *Bhagavad gītā*; cfr. *Bhagavad gītā. Saggio introduttivo e commento di S. Radhakrishnan* cit., in part. III, 27: «Le opere di ogni genere sono compiute dai modi della natura; (ma) colui che è traviato dal sentimento del proprio ego pensa: 'sono io colui che fa'» (p. 174); V, 8-9: «'Io non faccio in realtà cosa alcuna': così può pensare colui che ha raggiunto l'unità con il divino e che conosce la verità delle cose; vedendo, udendo, avvertendo sensazioni tattili, percependo odori, gustando sapori, camminando, dormendo, respirando, parlando, respingendo, afferrando, aprendo gli occhi, chiudendoli, pur nell'atto di far tutto ciò, si rende conto del fatto che sono i sensi a volgersi attorno agli oggetti dei sensi» (ivi, p. 215).

Prima di ciò, non c'era davvero manifestazione: la natura restava invisibile all'anima, che ne osservava solo gli effetti e gli stati, attribuendoli a se stessa perché schiacciati, o proiettati, su di essa. L'anima, in altri termini, *sentiva* il sentire della natura, quegli stati dovuti all'attività dei *guna*, ma non percepiva effettivamente tale attività né la produzione di stati del corpo quali, appunto, piacere, dolore, offuscamento. L'anima percepiva colori, suoni, odori, etc. – che sono in realtà colti dai sensi – ma non percepiva il rapporto che lega organi di senso ed elementi sottili, e così via...

Una volta che la manifestazione si compie – quando la ballerina smette di danzare – i due principi – *Prakriti* e *Purusha* – non si compenetrano più: essi stanno l'uno accanto all'altro (ammesso che abbia un senso esprimersi così, dato il carattere onnipervasivo di entrambi), ciascuno mantenendo la propria peculiarità. Ma, a questo punto, e solo adesso, *Purusha vede rettamente Prakriti*. E allora, che succede?

È come se il paradigma cosmologico proposto dal *Sāṃkhya* facesse da sfondo ad un'*ortoprassi*¹⁰⁴ intesa nel senso di un «fare» che coincide con l'*essere in conformità a quanto realmente accade per natura*.

Ortoprassi che è altra cosa da un'etica: l'etica, infatti, è una teoria del «dover essere», o della «vita buona». Essa si fonda su un'antropologia, in primo luogo, e/o sul riferimento a valori o sistemi di valore in secondo luogo. In modo differente, ortoprassi significa essere e agire *secondo natura* – e per ciò stesso agire correttamente; il paradigma su cui essa può basarsi è una teoria della natura o una cosmologia, ma mai un'antropologia, la quale non può che nascere da un equivoco, ossia dalla mancata discriminazione di *Prakriti* e *Purusha*.

La fine del mondo, allora, non è necessariamente lo sprofondare delle cose nel nulla, o la fine del movimento della natura: è forse, piuttosto, il momento in cui lo spettacolo ha la possibilità di cominciare realmente, e la danza della ballerina prendere la forma dell'azione disciplinata e corretta. L'azione disciplinata – ciò che qui intendo per «ortoprassi»: azione corretta perché «adeguata», che, proprio in virtù della sua adeguatezza, acquisisce la sua disciplina – si può verificare quando non compare più l'illusione della commistione tra *Prakriti* e *Purusha*, quando, cioè, ciascuno dei due principi è lasciato a se stesso. Così, l'anima è libera solo se lasciata essere in conformità con la sua natura, ossia se non attribuisce a se stessa dei fatti e degli stati naturali, ma esercita, se si può dire, la sua facoltà più propria, quella di osservare *Prakriti* e i suoi effetti – ossia il mondo fenomenico.

Si dirà che, una volta che l'identità individuale si sia dissolta, non c'è più spazio per l'azione, in quanto, assieme all'io, sparisce anche l'attore. In effetti, nel testo sembra che dell'io si possa parlare solo per negazione: «io non sono questo», «io non sono io». Che cosa *non* è l'io?

Io non è natura, perché la natura è un principio molto più ampio del senso dell'io. Ma *Io* non è neppure anima, in quanto l'anima non pensa, non parla, non determina, non delibera né agisce, ma, soprattutto, l'anima *non ha identità né senso dell'io*: pur essendo un'anima singolare, essa è *impersonale*. «Io», quindi, è una parola complessa, che indica le componenti che lo costituiscono, il carattere transitorio della composizione, l'irriducibilità degli elementi che lo compongono. «Io non sono io» significa che non c'è un luogo dell'io dove questi si raccolga in totalità e come tale si colga, ma c'è solo l'*evento* dell'io, l'emergenza dell'io nonché la sua

104 Riprendo liberamente questa espressione da R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo* cit., *passim*, ma mi appoggio anche alle osservazioni di Tucci, *Storia della filosofia indiana* cit., p. 13, secondo il quale l'«esposizione dialettica e teorica è di fatto l'introduzione all'esperienza che si vuole conseguire [...]. Il *darṣana* fornisce i mezzi logici per conoscere la verità e farci di quella persuasi, ma viene il momento in cui queste argomentazioni razionali debbono cedere il posto all'esperienza, *anubhava*, onde quella verità diventa vita».

virtuosa destituzione, in quanto «io» è il nome dell'apparenza centripeta di movimenti che di per sé sono solo simultanei.

Ma allora se non c'è un luogo dell'io, c'è un luogo in cui *ha senso dire* «io non sono io»; si tratta del *discorso* dell'azione corretta, che potrebbe essere così formalizzato: «[Io non sono] ciò [che] agisce» – il discorso dell'azione senza soggetto né scopo. Venendo meno l'attaccamento al frutto dell'azione, viene anche meno la soggettività dell'attore. Questo carattere impersonale dell'azione è stato ben messo in luce da Mircea Eliade, laddove egli afferma che l'azione di chi si è liberato non può più essere ascritta ad un soggetto agente:

codesta attività non è più *sua*, è oggettiva, meccanica, disinteressata. In poche parole essa non esiste più in funzione del suo «frutto» (*vairāgya*). Quando il «redento agisce», non ha coscienza del «io agisco», ma del «si agisce»: in altri termini non introduce il «sé» in un processo psico-fisico. Siffatta è l'esistenza del redento, e in tal guisa si protrae per tutto il tempo di cui i potenziali già germinati necessitano di attualizzarsi e consumarsi. E poiché la forza dell'ignoranza ha cessato di agire, non vengono a crearsi nuovi nuclei karmici. Quando i sopraddetti «potenziali» sono distrutti, la redenzione è assoluta e definitiva. Si potrebbe perfino dire che il «redento» non ha l'«esperienza» della liberazione¹⁰⁵.

Egli aggiunge, inoltre, che «la soluzione del *Sāmkhya* respinge l'uomo fuori dell'umanità, potendosi essa realizzare solo tramite la distruzione della personalità umana»¹⁰⁶.

C'è un passo in cui la *Sāmkhyakārikā* ci può fornire dei punti di appoggio e dei suggerimenti ulteriori:

Ottenuta la perfetta conoscenza, la virtù e le altre forme divengono improduttive, tuttavia per effetto degli impulsi karmici il corpo permane ancora, così come accade col movimento della ruota¹⁰⁷.

Quando sparisce l'illusione – e sparisce da sé, non quando lo vogliamo noi – si estingue anche ogni movente soggettivo dell'azione, compresa la virtù che, al pari del vizio, provoca nel corpo sottile attaccamento, desiderio di persistere e la sua trasmigrazione. Quando la conoscenza si produce, si manifesta, la natura, almeno per un po', continua a muover-si, senza che vi sia più l'illusione di qualcuno che la muova, così come una ruota, ricevuta una spinta iniziale, continua a girare da sé per moto proprio:

così come accade al vasaio il quale, avendo messo in moto la sua ruota, modella il vaso ponendo una massa d'argilla sopra questa ruota, e, fatto il vaso, mette da parte la ruota che gira ancora per gli impulsi precedenti¹⁰⁸.

La liberazione si compie nel punto intermedio tra il movimento della natura e la sua cessazione completa. In quel punto, la ruota gira non tanto per inerzia, quanto perché oramai è chiaro che non c'è – e non c'è mai stato – nessuno che la spinge.

Ipotizziamo che questo intervallo, breve o lungo, costituisca il momento in cui la distinzione tra natura e anima giunge a completa visibilità – il momento in cui la natura può muoversi senza l'illusione di essere «guidata» dall'anima e l'anima, «allo stato di astrazione dalla materia»¹⁰⁹,

105 M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 44.

106 Ivi, p. 45.

107 SK67 (p. 104).

108 G67 (p. 104).

109 G68 (p. 105).

è libera di esercitare la sua funzione di superficie riflettente degli eventi. È in questo lasso di tempo che l'azione umana prende la sua forma corretta: l'essere e l'agire nella conoscenza e secondo natura fa sì che l'attore si comprenda e si risolva nell'attività *della natura* su se stessa e attraverso se stessa – e nello stesso tempo si faccia «ballerina» davanti a *Purusha*:

Colui le cui imprese sono tutte esenti dall'atto di volizione che procede dal desiderio, colui le cui opere sono bruciate al fuoco del conoscere, questo, appunto, i sapienti chiamano un uomo di sapere. Avendo dismesso l'attaccamento al frutto dell'operare, sempre soddisfatto, senza doversi appoggiare ad alcunché, egli non fa nulla, sebbene sia sempre occupato ad agire¹¹⁰.

L'azione-evento, senza attore, senza scopo soggettivo e senza movente, anche se non priva di effetti, è oggetto della *Bhagavad gītā* – cui appartiene il passo appena citato – un'opera che tiene spesso sullo sfondo il sistema *Sāmkhya*, pur introducendovi delle varianti la cui esposizione esula dall'intento di queste note. È, però, certa, oltre che riconosciuta dalla critica, la continuità tra il *darṣana* trascritto da Īśvarakrishna e il *Canto del beato*. Si comprende, quindi, l'insistenza della *Bhagavad gītā* sulla complementarità tra la speculazione *Sāmkhya* e l'azione (*karma yoga*), anzi sul loro *essere lo stesso*:

Gli sciocchi proclamano che il *sāmkhya* e lo *yoga* sono due cose separate, ma non così proclamano coloro che sanno. Colui che si dedica in modo compiuto anche ad una (sola dottrina), ottiene il frutto di tutte e due¹¹¹.

110 *Bhagavad gītā. Saggio introduttivo e commento di S. Radhakrishnan*, V, 19-20 cit., p. 198.

111 *Ivi*, V, 4, p. 213.

GIORGOS FORTOUNIS

IL TARDO MATERIALISMO DI ALTHUSSER E LA ROTTURA EPISTEMOLOGICA

Nelle pagine seguenti sosterrò in primo luogo come il tardo materialismo di Althusser, e in particolare la sua *Corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, sia attraversata da una certa tensione che richiede di essere chiarita, e cercherò quindi di mettere in relazione questa delicata problematica con la sua prima posizione, cosiddetta «strutturalista», sul materialismo; in secondo luogo, vorrei rivisitare la nozione althusseriana di rottura epistemologica alla luce di quanto emerso, sperando che questo possa contribuire a una delucidazione tanto della nozione di materialismo quanto di quella di rottura epistemologica, e renda esplicite le potenzialità dell'epistemologia di Althusser di intervenire in modo decisivo nell'attuale stato di *impasse* delle principali correnti della «teoria della scienza».

Cominciamo dagli ultimi scritti sul materialismo aleatorio. Qui, parlando di ogni ente singolare costituito, Althusser parte dal presupposto di una divisione tra due «episodi», che sembrano radicalmente distinti, esprimendo l'uno l'*istante* di una discontinuità, e l'altro la *durata* di una continuità; due episodi governati da due altrettanto incompatibili e irreconciliabili «logiche»: da una parte l'istante della *costituzione originaria* dell'ente, della sua emergenza; dall'altra, il tempo indeterminato della sua durata e persistenza come quell'ente costituito che esso è. Althusser chiama *incontro aleatorio* il primo episodio; io vorrei chiamare il secondo *storia strutturale*.

Partirò dunque da quest'ultimo, la storia strutturale, cercando di giustificare la terminologia che ho scelto di adottare. Io sostengo che è possibile ricostruire, attraverso gli ultimi testi althusseriani sul materialismo aleatorio, una nozione di storia che si presenta sempre come «storia singolare» – come viene chiamata in almeno una occasione¹ – che è la controparte del suo preteso «nominalismo»: se si danno unicamente singolarità, allora ognuna di queste avrà una sua propria distinta e indipendente storia singolare. La Storia, quindi, può riferirsi solamente a individui singolarmente strutturati o «casi»: non v'è una totalità storica o una storia totalizzante, ma solo «storie singolari», al plurale, col risultato che «ogni storia è sempre un 'caso' singolare»². Vi è in questo una forte mutualità fra *storia*, *individualità* e *struttura*. V'è storia solo nella misura in cui un individuo singolare, la cui storia individuale è la storia in questione, è e rimane nella sua coerente costituzione, e in quanto questa coerente costituzione dell'individuo viene concepita in termini di struttura. Da qui «il primato della struttura sui suoi elementi»³, che rimanda decisamente alle prime elaborazioni althusseriane della causalità strutturale.

1 L. Althusser, «L'unica tradizione materialista», in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006², p. 84.

2 *Ibidem*.

3 L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro», in Id., *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 64.

D'altra parte, *tra* le individualità (con le loro storie singolari) possono accadere solo *incontri*, ovvero incontri *aleatori*. E qui devo insistere: la netta distinzione tra storia e incontro sembra, in qualche punto dell'argomentazione di Althusser, essere implicita nella stessa definizione di quest'ultimo come *aleatorio*. L'incontro è aleatorio esattamente in quanto la sua emergenza è al di là della prospettiva di qualunque determinazione strutturale. L'incontro non ha luogo nel contesto di una realtà strutturata, ma è al di fuori di qualunque relazione strutturale; esso ha luogo nel vuoto, e come tale non può essere parte o momento di alcuna storia: l'incontro è fuori da ogni storia.

Nondimeno l'incontro può segnare l'inizio di una *nuova* storia singolare: le individualità implicate *possono* diventare gli elementi di una *nuova individualità*. In quel caso l'incontro si risolverebbe in una «appropriazione» o «cristallizzazione», facendo emergere un nuovo ente e struttura. La novità di questo ente e della sua struttura consisterebbe nel fatto della loro *originalità* e *non predicibilità*: «nulla negli elementi dell'incontro prefigura, prima dell'atto dell'incontro, i contorni e le determinazioni dell'essere che emergerà da esso»⁴. L'«appropriazione» dell'incontro è anch'essa non-strutturale, a-storica, in una parola: aleatoria. Solo *dopo* l'incontro e la relativa appropriazione, una struttura (la nuova) arriva a operare la propria determinazione sui suoi elementi, e comincia una nuova storia. V'è una forte discontinuità (una *rottura*, si potrebbe dire, o un *vuoto*) tra la storia dell'ente emergente e le storie degli enti che sono diventati i suoi elementi. Perciò, seguendo lo stesso Althusser, un individuo emergente (nel caso anche un modo di produzione) «comprende *elementi che sono indipendenti l'uno dall'altro*, ognuno risultando dalla propria storia specifica, nell'assenza di qualunque relazione organica o teleologica fra quelle storie diverse»⁵.

Sofferamoci ancora su questo punto. Io affermo che questa *netta distinzione tra incontro aleatorio e storia strutturale* delinea un'ulteriore posizione filosofica, radicata in una lettura particolare che il testo ci permette. Chiamiamo *aleatorismo puro* questa posizione, che dà alle volte l'impressione di essere il fulcro dell'intera argomentazione, specialmente nella famosa sezione concernente l'emergenza del modo di produzione capitalistico. In quel contesto la precedente distinzione segna una linea di demarcazione fra la logica *del compimento del fatto*, la logica della *produzione* di ogni ente singolare, da un lato, e la logica del *fatto compiuto*, la logica della *riproduzione* dell'ente, dall'altro. Questa demarcazione è qui piuttosto radicale, separando in effetti due fondamentali tendenze della filosofia, e specificatamente il materialismo aleatorio (l'unica genuina) da una parte e ogni altra filosofia della necessità che finisca per comprendere la costituzione di un individuo come «il risultato necessario di premesse date o la provvisoria anticipazione di un Fine»⁶.

Ora, attraverso il prisma dell'«aleatorismo puro», persino lo stesso primo strutturalismo di Althusser sembrerebbe costruito sulla confusione di queste due «logiche», riducendosi così a un altro dei tanti materialismi spuri «della tradizione razionalista, un materialismo della necessità e della teleologia, ovvero, una forma trasformata e dissimulata di idealismo»⁷. Mi riferisco in particolare ai passaggi di *Leggere il capitale*, laddove Althusser, parlando di causalità e totalità, e cercando di superare il perenne dilemma tra la (cartesiana) totalità come *effetto* analitico-transitivo e la (leibniziana-hegeliana) totalità come *causa* trascendente-espressiva, introduce il concetto di *struttura della totalità*, affermandola quindi come una *totalità strutturata* e presupponendo la struttura della totalità come la *causa immanente* (in senso spinoziano) *della totalità*

4 Ivi, p. 66.

5 Ivi, pp. 70-71.

6 Ivi, p. 67.

7 Ivi, p. 38.

e dei suoi elementi⁸. Perciò Althusser considera qui la causalità strutturale come costitutiva della totalità, o degli enti complessi (sintomo ne è il fatto che in nessun luogo, fra i suoi testi più rilevanti, possa essere trovato qualcosa che sia equivalente alla precedentemente menzionata dicotomia tra la costituzione di un ente al momento dell'incontro e della «appropriazione» dei suoi elementi costitutivi, da un lato, e dall'altro la susseguente coesione e omeostasi degli enti costituiti). In particolare ciò che nel primo «strutturalismo» è già sussunto alla struttura è la fondamentale richiesta della «appropriazione»: la costituzione primordiale della «totalità strutturata» – la sua «strutturazione», potremmo dire – è già governata dalla struttura della totalità. A segnalare questa differenza il primo «strutturalismo» di Althusser presenta se stesso come una particolare versione di *olismo* (dato che l'efficacia della struttura sui suoi elementi è apertamente identificata con una speciale forma di *primato del tutto sulle sue parti*), mentre il materialismo aleatorio è esplicitamente concepito come una sorta di *atomismo*: come una filosofia «più o meno atomistica, i cui atomi, nella loro 'caduta', sono la più semplice figura dell'individualità»⁹.

Ma le cose si complicano, e una tensione interna si manifesta in quel fondamentale passo in cui Althusser, coerente con la sua problematica, argomenta della *dipendenza* della storia strutturale rispetto all'incontro momentaneo, e del persistente *primato dell'aleatorio sullo strutturale*. La struttura non è condizionata dall'incontro aleatorio *semplicemente* al momento della sua costituzione, subentrando a ciò che le sussegue; piuttosto la storia strutturale di una individualità costituita è essa stessa aleatoria riguardo ai suoi accadimenti e alla sua durata. Ciò ha ovviamente a che fare con i susseguenti incontri *dell'individuo*, che sono in qualche modo interiorizzati dalla sua struttura, «in un processo permanente che», seguendo lo stesso Althusser, «porta l'aleatorio al cuore della sua sopravvivenza e del suo rafforzamento»¹⁰. In questo modo, però, nell'affermare il primato dell'aleatorio sullo strutturale, della contingenza sulla necessità, Althusser pone in qualche modo l'aleatorio sotto un *virtuale controllo della struttura*: ora, *nella misura in cui consideriamo la concreta individualità costituita*, la sua storia consiste nel – e dipende dal – potere della struttura di accogliere gli incontri aleatori e le loro ripercussioni sull'effettività della stessa struttura, al di là delle individualità incontrate, al fine di mantenerle o trasformarle nei propri elementi.

Tutto ciò ripete l'intera storia dell'incontro aleatorio, ma ora *dalla prospettiva dell'individuale*. Questo *prospettivismo* dà all'aleatorio il carattere di un'avventura o di un'azzardo, di qualcosa che sia *in gioco*, di una *lotta* per la ri-produzione, per l'omeostasi e la persistenza nell'essere. Per la stessa ragione, quindi, la struttura e la sua causalità si avvicinano al *conatus* di Spinoza, e al concetto di essenza singolare di un ente; della sua essenza attuale, che consiste in *nulla più che nella sua lotta per perseverare nell'esistenza*. La struttura in qualche modo lotta per governare l'aleatorio. In altre parole, come afferma Vittorio Morfino, «l'incontro non ha luogo una e una sola volta per tutte, ma deve continuare ad accadere sempre e di nuovo», e ogni ente singolare e complesso, sempre seguendo Morfino, «può persistere solo *attraverso la continua ripetizione di questa 'appropriazione'*»¹¹. Quindi, seguendo questa teoria dell'aleatorio fino alle sue estreme conseguenze, si arriva a conclusioni che sembrano negare il suo stesso asserito fondamentale: ora, cioè, *la causalità strutturale è indistinguibile da un permanente*

8 L. Althusser, «L'oggetto del Capitale», in L. Althusser et alii, *Leggere il Capitale*, tr. it. di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 258.

9 L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» cit., p. 61.

10 Ivi, pp. 71-72.

11 V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 93-99.

incontro, e da una continua «appropriazione». V'è dunque una tensione, una sorta di carattere antinomico tra l'«aleatorismo puro» e questa seconda posizione, egualmente presente nel testo, che io vorrei proporre di chiamare «strutturalismo aleatorio», in base alla quale la storia strutturale è permanentemente intrecciata alla ripetizione della «appropriazione» dell'incontro; da qui le due rispettive logiche sovrapposte. Seguendo allora questo strutturalismo aleatorio, la mia idea è che nel preciso istante della «appropriazione» originaria – che decide che l'incontro non sarà una «improvvisata», ma piuttosto un «incontro permanente» – la struttura risultante sia presente e attiva. In quel preciso istante – e non prima.

Prima di continuare vorrei far rilevare l'importanza di questo «non prima»: confinando l'intera questione all'istanza della «appropriazione» si risolve la questione dell'aleatorio come contrapposto al determinismo, meccanicistico o teleologico che sia. La struttura emergente non è deducibile in anticipo, né come conseguenza determinata da condizioni iniziali né da un effettuale Fine trascendente.

Così l'idea quasi paradossale è che la struttura che «verrà» a risultare dalla «appropriazione» sia già attiva. Ciò ha ovviamente a che fare col carattere retroattivo di quell'argomentazione, che permea l'intero testo e si manifesta come uno dei suoi punti più problematici, intorno alla controversa distinzione tra gli «atomi» che entrano nell'incontro e gli elementi della ente risultante.

Come sappiamo, mentre in un senso gli atomi e gli elementi sono identici (non creando l'incontro nulla della loro realtà né aggiungendo nulla per la realizzazione dell'individuo emergente – così come necessario in un atomismo coerente), pure gli atomi precedenti l'incontro sono enti astratti, con un'esistenza «impalpabile» e mancanti di ogni consistenza, qualità e persino realtà; mentre gli elementi degli enti risultanti sono reali e concreti, con le loro qualità, proprietà e affinità determinate dalla struttura dell'ente.

Si potrebbe pensare che questa distinzione dovrebbe essere compresa nel senso di un prospettivismo retrospettivo: gli atomi astratti, precedentemente all'incontro, sarebbero tali dal punto di vista dell'individuo emergente, esattamente fintantoché non sono ancora suoi elementi, cioè nella misura in cui la nuova struttura non esercita ancora su di essi la sua effettività. Al di fuori di questa prospettiva, questi atomi sono individualità proprie, strutturate, costituite e complesse, concrete e qualificate, con una propria storia e una propria prospettiva. Ma il prospettivismo in questione non è semplicemente retrospettivo; è, più precisamente, retroattivo; esso perviene, da una retroazione causale della struttura emergente sulle circostanze della propria emergenza, alla effettività della struttura sulla «appropriazione» degli stessi atomi, attraverso la quale questi sono *ipso facto* trasformati in concreti, complementari e affiliati elementi della struttura. Quindi, come scrive lo stesso Althusser, «nessuna determinazione di questi elementi può essere stabilita tranne che dall'attività retroattiva del risultato del divenire, da una retroazione. Se dobbiamo dunque dire che non v'è risultato senza il suo sviluppo (Hegel) dobbiamo anche affermare, e lo sottolineo, che non v'è nulla che abbia uno sviluppo se non in quanto determinato da quello stesso risultato – da questa stessa retroazione (Canguilhem)»¹². L'«appropriazione» dell'incontro è un rimbalzo del suo risultato, un effetto del suo proprio effetto.

Se dunque, come afferma Althusser, in un senso «la totalità che risulta dalla 'appropriazione' dell' 'incontro' non precede la 'appropriazione' dei suoi elementi, ma ne segue»¹³, allora, alla luce di questa causalità retroattiva per la quale il «dopo» produce effetti sul «prima» – ovvero la totalità sugli elementi dell'incontro – si configura qui una forma di olismo, propriamente uno

12 L. Althusser, «La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro» cit., p. 66.

13 Ivi, p. 69.

strutturalismo aleatorio, che crea una tensione coll'*atomismo* dell'«aleatorismo puro», e si avvicina al primo materialismo *strutturale*, e all'idea di una *costitutiva* effettività della struttura. Ho sostenuto altrove¹⁴ che questo particolare olismo è correlativo al carattere immanente della causalità strutturale, un *olismo immanente*, opposto *sia* a ogni atomismo *transitivo* che a ogni olismo *trascendente*. Ciò si riflette anche nella peculiare temporalità di qualcosa che è presente e attivo nell'esatto momento della sua nascita, la peculiare «presenza e assenza» della struttura come causa immanente nei suoi effetti.

Vorrei ora sostenere, prima di passare alla seconda parte della mia argomentazione, che questo strutturalismo aleatorio permette una nozione di struttura in termini di diversità e divergenza, di conflitto e persino di contraddizione, contraria a ogni filosofia dell'espressione, funzionalismo o organicismo. Allo stesso tempo ciò consente una nozione di storia pervasa da *rotture*: rotture che corrispondono all'incontro che ogni individuo retroattivamente patisce e gestisce; la nozione, cioè, di una discontinuità storica che sostituisca il dilemma tra una istantanea discontinuità storica e una permanente continuità storica.

Si può qui riconoscere la ricorrente richiesta di costanti *continue*, o di leggi tendenziali che governino la storia di un individuo costituito, così come della *radicale instabilità* che governa la sua riproduzione; riproduzione che implica un cambiamento aleatorio delle leggi e la mutazione della struttura come prezzo per la preservazione della sua stessa individualità in una peculiare combinazione di discontinuità e continuità.

In una serie di testi del suo «periodo intermedio», Althusser si occupa della questione della *rottura epistemologica* in termini che si riferiscono direttamente alla problematica dell'incontro e dell'aleatorio. Così, in *Elementi di autocritica*, una scienza scaturisce dalla propria preistoria, inizialmente in senso ordinario, o meglio universale, «così come ogni cosa al mondo, dagli atomi fino alle cose viventi, o agli uomini»; ovvero, emerge da un «complesso e molteplice processo che normalmente opera alla cieca, nell'oscurità: ... da un imprevedibile e incredibilmente complessa e paradossale – ma, nella sua contingenza, necessaria – *congiunzione* di *elementi* ideologici, politici, scientifici... filosofici, o di altro tipo, che in un determinato momento scoprono, *ma dopo quell'evento, di aver bisogno l'uno dell'altro*, fino a congiungersi, senza riconoscersi reciprocamente, nella forma teoretica di una nuova scienza»¹⁵.

D'altra parte, seguendo lo stesso testo, «una scienza è generata anche a partire dalla propria preistoria in un processo che le è peculiare» (un processo *epistemologico*, potremmo aggiungere): questo consiste nel «rigetto di tutta o parte della sua preistoria, considerata ormai erronea: un *errore*»¹⁶. Di certo è qui possibile discernere l'apparente paradosso di qualcosa, propriamente una scienza, che si costituisce a partire dall'incontro dei suoi elementi futuri, e nel «*rifiuto*» di quelli che ne sono gli elementi costitutivi propri.

Tralasciando questo paradosso, quantomeno per il momento, resta il fatto che la rottura epistemologica è chiaramente esposta come un incontro aleatorio. Come tale, essa rappresenta una versione della *discontinuità scientifica* e, in ciò, in accordo con la logica dell'aleatorio, la rottura-incontro produrrà una *nuova* struttura scientifica, né riducibile a, né deducibile da, nulla

14 G. Fortounios, *On Althusser's immanentist structuralism: reading Montag reading Althusser reading Spinoza*, «Rethinking Marxism» 17 (2005), 1.

15 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. a cura di N. Mazzini, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 65.

16 Ivi, p. 67.

di preesistente, ovvero dalle strutture scientifiche o ‘cognitive’ che entrano nell’incontro. Il risultato è allora una nuova, singolare struttura scientifica: un nuovo tipo di scientificità.

In questo modo, l’istanza della rottura epistemologica, e dunque della discontinuità scientifica, può essere considerata alla luce della problematica dell’incontro aleatorio e delle sue tensioni interne. Vorrei anticipare che ciò che è qui in gioco è nientemeno che la relazione del concetto althusseriano di discontinuità scientifica a una generica, per quanto tuttora in voga, nozione post-kuhniana di *incommensurabilità*. La questione non è semplicemente storica. Ancora qualche decennio dopo E. Balibar, D. Lecourt e altri hanno stabilito le basi per una tale valutazione¹⁷; io affermo che questa nozione di *discontinuità come incommensurabilità*, nelle proprie molteplici forme e in differenti atteggiamenti teoretici, ancora domina il campo di quella che potremmo chiamare «teoria della scienza», in generale, che è ora informata da un nuovo (e non poi così nuovo) dibattito: quello tra la Storia e la Filosofia della Scienza, da un lato, e gli Studi Sociali dall’altro. Affermandola, opponendovisi, modificandola, moderandola o intensificandola, radicalizzandola e persino eludendola, la corrente principale della comprensione teoretica della Scienza dà comunque per scontato che *la discontinuità scientifica può aver luogo solo attraverso una qualche versione dell’incommensurabilità kuhniana*.

*

Ora, se consideriamo questa rottura-incontro alla luce di ciò che ho chiamato *aleatorismo puro*, la fondamentale «appropriazione» dovrebbe essere esclusa dal raggio d’azione di ciascuna delle strutture discorsive o cognitive in essa implicate, e, in particolar modo, *da quello della nuova struttura* emergente dall’incontro. In questo modo, però, la discontinuità scientifica è già ridotta a una versione dell’incommensurabilità: questa comprensione della rottura può essere facilmente sussunta alla nozione dei Paradigmi Incommensurabili, ciascuno caratterizzato dalla propria normalità, cioè da una successione non necessariamente lineare di distinte e irriducibili scienze normali *disconnesse da qualunque altra cosa*: tra di loro vi sarebbe sempre un *vuoto* epistemologico. Non si dà alcuna transizione paradigmatica fra Paradigmi, ma solo un momento rivoluzionario tra regimi essenzialmente conservatori.

Potremmo riformulare quanto detto sopra affermando che non v’è alcuna razionale e oggettiva transizione tra le strutture della razionalità e dell’oggettività; ovvero, potremmo dire che *una razionalità singolare si genera irrazionalmente*. Sappiamo però che ciò che viene qui messo a repentaglio è precisamente l’assunzione della *razionalità e oggettività* della Scienza.

In questo modo l’aspetto epistemologico della rottura-incontro, ovvero il rigetto della preistoria e dei suoi elementi come falsi, sarebbe solo retrospettivo, e influenzato dalla normalità della scienza normale *costituited*; uno sviluppo relativistico e anacronistico, di valore epistemologico puramente negativo, che non rimarcherebbe altro se non l’incompatibilità con la normalità dominante.

Così il vuoto epistemologico tra il prima e il dopo l’incontro costitutivo darebbe soluzione di continuità alla forma di una transizione epistemologicamente neutrale (sia essa semplice o complessa) tra strutture cognitive indipendenti. Una transizione che sarebbe quindi a-storica: il passato e il futuro, gli elementi e il risultato dell’incontro possono e, in effetti, hanno una propria storia, ma l’istante stesso della discontinuità non appartiene a nessuna di queste. La

17 Cfr. E. Balibar, «Le concept de coupure épistemologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser», in Id., *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991; Id., «Coupure et refonte», in *Lieux et noms de la vérité*, Paris, L’aube, 1994; Id., *Althusser’s Object*, «Social Text» 39 (1994); D. Lecourt, Prefazione a *Marxisme and epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, London, New Left Books, 1975.

rottura-incontro sarebbe quindi fuori dalla storia: un'interfaccia a-storica tra le diverse storie, passato e futuro.

Ecco allora che il vuoto epistemologico della rottura dovrebbe essere correlativo al proprio vuoto *storico*: la rottura dovrebbe aver luogo tra strutture epistemologicamente e storicamente irrelate. Avremmo dunque una a-storicità epistemologica (o, piuttosto, una a-storicità non-epistemologica), nella quale l'ordine temporale del precedente e del successivo sarebbero *epistemologicamente* contingenti; da un punto di vista epistemologico potremmo anche invertirli. La relazione tra strutture incommensurabili è essenzialmente *simmetrica*, ed è questo che rende impossibile qualunque *storia epistemologica* – e, per quanto ci riguarda, qualunque epistemologia storica. In senso stretto non vi sarebbe *una* discontinuità storica di *una* scienza, giacché non vi sarebbe modo per poter riconoscere che due o più strutture consecutive e incommensurabili possano appartenere alla storia dello stesso individuo, né di rendere conto del loro ordine effettivo – se non attraverso la loro riduzione alla storia di *un altro individuo*, di ordine completamente differente, quale può essere la comunità scientifica. Il carattere essenziale dell'incommensurabilità come relazione (o non-relazione) simmetrica è inevitabilmente il risultato di ogni sociologismo, culturalismo, antropologismo, etnologismo etc. della Filosofia della Scienza di stampo post-kuhniano. È in effetti questa essenziale simmetria dell'incommensurabilità che fonda il famoso *principio di simmetria* di ogni sociologia della scienza consistente, o di ogni approccio sociologico-costruttivistico alla scienza, che dichiari l'eguaglianza epistemologica di ogni atteggiamento cognitivo, e che rifiuti di attribuire ad alcuno un privilegio epistemologico.

*

Al contrario, se consideriamo la rottura *insieme* all'incontro, in termini di ciò che io ho chiamato *strutturalismo aleatorio*, allora essa potrebbe già venire intesa, attraverso l'agire della struttura scientifica che da essa «verrà» in essere, come un effetto del suo stesso risultato, nella prospettiva retroattiva di cui abbiamo parlato. La struttura, in questo senso, diverrebbe operante nella propria costituzione. La struttura emergente già esercita la propria causalità, ovvero, già determina i propri elementi nella loro reciproca «appropriazione».

In questo modo la relazione discontinua tra strutture precedenti e successive non è simmetrica; abbiamo qui infatti una «incommensurabilità» (se ancora possiamo chiamarla in questo modo) unidirezionale: v'è incommensurabilità *dalla* prima struttura, che entra nell'incontro, verso la successiva che ne è il risultato. Qui è esattamente il luogo dell'*aleatorio*: ed è per questo che la struttura emergente è non-predicibile e non-deducibile a partire dalla precedente; non v'è alcuna razionale, normale o strutturale prospettiva attraverso la quale poter rendere il passaggio *al* nuovo inizio *dal* vecchio, e che possa basarsi su una normalità propria – che sia ciò che produce la *novità*. Il passaggio è *stato* però strutturale, *retroattivamente*, e la struttura implicata è la *risultante*. Qui, contrariamente allo schema precedente di reciproca e simmetrica incommensurabilità, è possibile *ammettere* la struttura emergente non semplicemente come una qualunque struttura discorsiva, ma come una nuova, inattesa e imprevedibile, struttura singolare di *razionalità e oggettività*: precisamente in quanto la propria emergenza è già razionale e oggettiva in rapporto alla *propria razionalità*; la genesi di una nuova razionalità è di per sé il proprio primo atto costitutivo.

Ora il paradosso del rigetto della Scienza dei propri elementi costitutivi può essere risolto. Althusser stesso ci dà rilevanti accenni in un passo di *Marx nei suoi limiti* in cui descrive l'equivalente di ciò che avrebbe poi chiamato l'«appropriazione» a partire dalla quale emerse il Marxismo, come una *trasformazione* dell'«incontro» tra le sue fonti in una «*critica* rivolu-

zionaria' dei propri elementi»¹⁸. Vediamo così il modo singolare attraverso il quale una Scienza emerge da un incontro aleatorio tra «atomi» rilevanti, e attraverso il loro rigetto, come una *critica* che trasforma questi «atomi» nei suoi propri elementi. Questa critica trasformativa è in effetti il modo peculiare della determinazione retroattiva e costitutiva degli elementi della struttura da parte della struttura stessa. E se una critica può solo essere razionale, allora una critica *costitutiva* è la sola alternativa concepibile sia al relativismo che a un razionalismo universale, positivistico o «dialettico» che sia: una *nuova e singolare* razionalità scientifica porta con se, *ed è portata da*, una critica retroattiva della propria preistoria e del suo materiale grezzo; critica che le è *propria*.

In questo modo verità e falsità non sono più semplicemente denominazioni relative e anacronistiche del presente e del passato, reversibili per principio; quantomeno non più di quanto non siano valori intrinseci del passato e del presente in se stessi; il problema non è più l'influenza e la distribuzione relativa di valori epistemologici, ma qui si tratta di una razionale e oggettiva *costituzione* della verità in quanto tale, per mezzo della falsificazione letteralmente del falso. In altri termini, la discontinuità scientifica non è una semplice transizione tra eventi auto-sussistenti, per essenza indifferenti rispetto alle loro relazioni, e ciascuno dei quali coi propri valori epistemologici assoluti, ovvero dati in se stessi; e nemmeno tra momenti che siano cognitivamente equiparabili o ricevano il loro valore epistemologico solo *retrospettivamente*, attraverso una prospettiva postuma. Il vero e il falso sono effetti della discontinuità, sono il risultato di una rottura, nel modo retroattivo che è proprio dell'incontro aleatorio. In questo modo lo spinoziano *verum index sui et falsi* non è semplicemente retrospettivo, ma genuinamente *retroattivo*: vero e falso sono effetti di una verità emergente.

In due parole, tra la struttura che risulta dalla rottura-incontro e la (o le) strutture che vi convergono, fra il futuro e il passato della rottura, non v'è vuoto epistemologico: piuttosto una rottura *epistemologica*, e precisamente in quanto qualcosa accade: la rottura epistemologica è un evento produttivo, e in quanto tale connette ciò che separa. Questa retroattiva, critica e asimmetrica, in una parola, *epistemologica* rottura perviene all'affermazione della precedenza del precedente e della successività del successivo, ovvero razionalmente e oggettivamente di falsità e verità, come *necessarie* e non contingenti – necessarie nella loro contingenza, dice Althusser, che, nella mia prospettiva, significa *retroattivamente necessarie*. Qui si dà la stessa asimmetria: v'è contingenza nella direzione che va dal precedente al successivo – l'aleatorio; nella direzione opposta, invece – ovvero *retroattivamente* – v'è necessità. Quest'ordine non è, per principio, reversibile.

Questa natura epistemologica della discontinuità della scienza è legata alla propria *storicità*, in un intreccio che rende possibile una *storia epistemologica* (e, come sua controparte, una epistemologia storica); allo stesso modo si rende così possibile pensare a una scienza come a un *ente individuale*, con una propria genesi retroattiva e una propria storia conseguente, disseminata di rotture epistemologiche, che ne modificano la struttura, ma preservandone l'individualità. Contrariamente alla nozione di una scienza normale continua e cumulativa che attraverso le sue rivoluzioni, qui abbiamo la possibilità di una storia *discontinua*. Seguendo la formulazione di Morfino possiamo dire che la rottura non ha luogo una e una sola volta per tutte, ma deve continuare a accadere sempre e di nuovo, e che questa ripetizione – in questo senso, questa storia – di una scienza singolare risulta in una *continua ripetizione della rottura*. Una scienza è una *perpetua rottura*. È precisamente questa rottura *epistemologica* che rende possibile che due strutture *scientifiche* discontinue non siano due individui distinti e semplicemente giustapposti

18 L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, tr. it. di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004, p. 59.

nel tempo, uno nel passato e l'altro nel presente, ma che quel passato sia il passato *del* presente. In questo modo possiamo rispondere all'enigma posto da Canguilhem, relativo al problema della Storia della Scienza: «la storia del passato è forse il passato della scienza odierna»? È esattamente in questo groviglio, ancora impensabile attraverso le correnti «teorie della scienza» con tutte le loro opposizioni e divisioni interne, che si afferma la potenzialità radicale di una ancora implicita epistemologia althusseriana: in due parole, la discontinuità scientifica è *il luogo privilegiato della razionalità e dell'oggettività*, e non, all'opposto, il segno del loro fallimento.

VITTORIO MORFINO

IL FRAINTENDIMENTO DEL MODO
SPINOZA NELLA SCIENZA
DELLA LOGICA (1812-1816) DI HEGEL

1. *Spinoza nella Germania di fine Settecento-inizi Ottocento*

Per comprendere appieno il significato dell'immagine e della funzione dello spinozismo nella *Scienza della logica* di Hegel è necessario ricostruire in modo schematico le modalità con cui questo è entrato a far parte della cultura filosofica tedesca nel quarto di secolo precedente, modalità che costituiscono ad un tempo il contesto di senso ed il *Kampfplatz* della presa di posizione hegeliana. Ovviamente, non si tratterà in alcun modo di ricostruire le interpretazioni di Spinoza in Germania con la lente dell'erudito, compito da un lato smisurato e dall'altro inutile, quanto piuttosto di indagare la presenza dello spinozismo come figura teoretica fondamentale all'interno nei dibattiti filosofici di quegli anni.

Nel 1785 Jacobi, nelle *Lettere a Moses Mendelssohn sulla teoria di Spinoza*, riferisce una frase di Lessing secondo cui «non c'è nessun'altra filosofia che la filosofia dello Spinoza»¹. Si trattò di un vero e proprio colpo di cannone all'interno del moderato illuminismo tedesco, che generò un dibattito sullo spinozismo cui presero parte Mendelssohn, Herder ed altri, ed in cui furono coinvolti anche Goethe e Kant. Che Lessing avesse o no proferito queste parole, l'operazione di Jacobi aveva di mira una totale identificazione della ragione occidentale con lo spinozismo, con lo scopo evidente di far cadere su quella le condanne di ateismo, materialismo e nichilismo riservate a questo. L'intento era quello di mostrare che per giungere a Dio si dovevano percorrere sino in fondo le vie della ragione e, giunti di fronte all'abisso del nulla a cui esse conducono, spiccare il salto mortale della fede. Solo allora l'alternativa viene posta nei suoi termini più radicali: *das Nichts oder ein Gott!*

Nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794 Fichte, proprio nel tentativo di sottrarre la filosofia all'abbraccio mortale dello spinozismo, costruisce un'alternativa all'interno della filosofia stessa tra dogmatismo e criticismo:

Io osservo ancora che quando si oltrepassa l'*Io sono* si deve arrivare necessariamente allo spinozismo [...] e che ci sono soltanto due sistemi perfettamente conseguenti. Il criticismo che riconosce questo limite e lo spinozismo che lo sorpassa².

La scelta tra i due sistemi non si dà su un piano teoretico, ma su un piano pratico, come dirà Fichte nell'*Introduzione* del 1797: ciò che si è come filosofi dipende da ciò che si è come uomi-

1 F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, hrsg. K. Hammakere et alii, Hamburg, Meiner, 2000, p. 23, tr. it. in V. Morfino (a cura di), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Unicopli, 1998, p. 82.

2 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in *Gesamtausgabe*, Bd. I. 2, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965, p. 264, tr. it. a cura di A. Tilgher, riveduta da F. Costa, in *Dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 83.

ni, un carattere fiacco e piegato alle frivolezze dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale non potrà mai abbracciare l'idealismo.

Tuttavia, proprio attraverso la griglia concettuale del criticismo, in particolare i concetti di *intellektuelle Anschauung*, di immaginazione trascendentale e di giudizio teleologico (seguen- do, in fondo, le indicazioni di correzione dello spinozismo proposte da Kant nella *Critica del giudizio*³), Spinoza diviene, in un primo momento, una lente attraverso cui interpretare il sog- gettivismo fichtiano e, ben presto, un suo oltrepasamento. Nel 1795, Schelling nell'*Io come principio della filosofia* – pur seguendo Fichte nel considerare la teoria di Spinoza come il sistema del dogmatismo compiuto che si oppone al criticismo – ritiene tuttavia che Spinoza

contro ogni aspettativa, finì [...] per elevare il non-Io all'Io e abbassare l'Io al non-Io. In lui il mondo non è più mondo, l'oggetto assoluto non è più oggetto, nessuna intuizione sensibile, nessun concetto sono in grado di raggiungere la sua sostanza unica; essa è presente nella sua infinità soltanto all'intuizione intellettuale⁴.

Da qui ha inizio un gioco di identificazioni che coinvolgerà, con sfumature e tonalità dif- ferenti, lo stesso Schelling degli scritti sulla filosofia della natura («ich bin indessen Spinozist geworden!»⁵, scriverà all'amico fraterno di allora, Hegel) e la sua scuola, Hölderlin e gli amici del circolo panteista francofortese Zwilling e Sinclair, lo Schleiermacher dei *Discorsi sulla religione* e tutto il circolo romantico⁶, infine l'Hegel dei primi anni di Jena⁷.

Questa fase trova il suo culmine nella filosofia schellinghiana dell'assoluto come identità della *Naturphilosophie* e della *Transzendentalphilosophie*, dell'oggettivo e del soggettivo, che Hegel leggerà nella *Differenzschrift* attraverso la chiave privilegiata della proposizione 7 della seconda parte dell'*Etica: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*⁸. Nella prefazione al *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 Schelling scrive:

-
- 3 Kant suggerisce che per attribuire un'unità di scopo alla natura spinoziana sarebbe necessario pensare la sostanza come causa intelligente (*die Verstand hat*) ed i modi come effetti interni della sostanza (*innere Wirkungen*). Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Werke*, Bd. 5, Berlin, de Gruyter, 1968, p. 393, tr. it. a cura di A. Gargiulo, rivisto da V. Verra, Bari-Roma, Laterza, 1989, pp. 264-265.
- 4 F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Schellings Werke*, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959 (Unveränderter Nachdruck des 1927 erschienenen), Bd. I, p. 95, tr. it. a cura di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 1991, p. 43.
- 5 Schelling a Hegel, 4 febbraio 1795, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952, p. 22. La rilettura di Fichte alla luce di Spinoza operata da Schelling, e che lo stesso Fichte in un primo momento apprezza (cfr. Fichte a Reinhold, 2 luglio 1795, in *Gesamtausgabe*, Reihe III, Bd. 2, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, unter Mitwirkung von H. Gliwitzky und M. Zahn, 1970, pp. 347-348), è comune in quegli anni anche a Hölderlin (cfr. Hölderlin a Hegel, 26 gennaio 1795, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, cit., p. 19) e più tardi, in modo più sfumato, anche a Novalis (Novalis, *Allgemeines Brouillon*, in *Schriften*, Bd. III (*Das Philosophisch Werk II*), hrsg. von R. Samuel in Zusammenarbeit mit von H.-J. Mähl und G. Schulz, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, Kohlhammer, 1968, tr. it. a cura di F. Desideri, in *Opera filosofica*, vol. II, Torino, Einaudi, 1993, *passim*).
- 6 Cfr. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, Unger, 1799, pp. 54-55, tr. it. di S. Spera, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 75-76, e F. Schlegel, *Rede über die Mythologie*, in *Athenaeum. Eine Zeitschrift 1798-1800*, Stuttgart, Cotta, 1960, Bd. 2, p. 176, tr. it. a cura di G. Cusatelli, Milano, Sansoni, 2000, pp. 673-674.
- 7 Cfr. su questo punto il mio *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica dello spinozismo negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini, 1997.
- 8 Cfr. su questo punto il mio «'Ordo et connexio'. Di Hegel traduttore di Spinoza», in M. Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milano, Guerini, 2004, pp. 217-226.

[...] il parallelismo della natura con ciò che è intelligente [...] non [può essere rappresentato] completamente né [dalla] filosofia trascendentale né [dalla] filosofia della natura, bensì soltanto [da] entrambe le scienze le quali proprio per ciò devono essere le due scienze eternamente contrapposte che giammai possono fondersi in una sola⁹.

E si chiude nel 1807 con il celebre attacco hegeliano a Schelling/Spinoza, nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, in cui l'assoluto di quest'ultimo è definito come «la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere»¹⁰. Si tratta allora, correggendo anche la sua propria posizione filosofica del primo periodo ienese, di esprimere il vero «non tanto come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto»¹¹.

A questa identificazione, che suonò come una condanna definitiva della sua filosofia, Schelling rispose con la celebre presa di posizione antispinoziana nelle *Ricerche sulla libertà* del 1809:

E qui, una volta per tutte, la nostra opinione sullo spinozismo! Questo sistema non è fatalismo per il fatto che considera le cose ricomprese in Dio: giacché [...] il panteismo non rende impossibile la libertà, almeno in senso formale; Spinoza deve dunque essere fatalista per una ragione completamente diversa e indipendente da quello. L'errore del suo sistema non consiste nel fatto che egli pone le cose in Dio, ma nel fatto che esse sono cose, nella sua concezione astratta degli esseri del mondo, anzi la stessa infinita sostanza, che appunto non è per lui che una cosa. Perciò i suoi argomenti contro la libertà sono completamente deterministici, per nulla panteistici. Egli tratta anche la volontà come una cosa, e dimostra per via perfettamente naturale, che per ogni decisione ad agire essa deve venire determinata da un'altra cosa, la quale a sua volta è determinata da un'altra, e così via all'infinito. Di qui l'assenza di vita del suo sistema, l'aridità della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni, la spietata rigidità delle determinazioni, che ottimamente si accorda con la sua astratta maniera di pensare; di qui anche per conseguenza la sua veduta meccanica della natura¹².

Questa presa di posizione antispinozistica è funzionale alla costruzione di un panteismo in cui, a differenza che in quello spinoziano, sia possibile salvare al tempo stesso Dio, la ragione e la libertà, costruzione basata sulla distinzione tra fondamento ed esistenza in Dio, principio delle tenebre e principio della luce, principi che sono presenti in ogni essere naturale ma solo nell'uomo al massimo grado: «solo nell'uomo è l'intera potenza – scrive Schelling – del principio tenebroso, e a un tempo è in lui anche tutta la forza della luce. In lui è il più profondo abisso e il cielo più elevato [*der tiefste Abgrund und der höchste Himmel*], ossia ambedue i centri»¹³. Proprio nella possibilità di pervertire i due principi cooriginari in Dio consiste il male, che dunque nel panteismo schellinghiano ha una esistenza positiva, e non è puro *malum metaphysicum*, limitazione (dunque privazione).

Con le *Ricerche*, che secondo Heidegger scuotono la *Logica* di Hegel prima della sua apparizione, siamo sul limitare del periodo in cui Hegel comincia a scrivere la *Scienza della logica*. Sarà utile tenere in sinossi questa breve ricostruzione della presenza dello spinozismo in quanto

9 F. W. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, Bd. 2, München, 1927, p. 331, tr. it. di G. Boffi, Rusconi, Milano, 1997, p. 47.

10 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen - R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, p. 17, tr. it. a cura di E. De Negri, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 13.

11 Ivi, p. 18, tr. it. cit., p. 13.

12 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Schellings Werke*, cit., Bd. 4, p. 241, tr. it. in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974, pp. 89-90.

13 Ivi, p. 255, tr. it. cit., pp. 99-100.

figura teoretica negli snodi fondamentali della filosofia classica tedesca, per comprendere il senso e la posta in gioco delle occorrenze del nome proprio Spinoza all'interno della *Scienza della logica* di Hegel (di cui non prenderò in considerazione la revisione del 1831, concernente la sola *Dottrina dell'essere* e interrotta dalla morte, perché appartenente ad un periodo differente della riflessione hegeliana).

2. Le occorrenze di Spinoza nella *Scienza della logica*

2.1 Spinoza nella «*Dottrina dell'essere*» del 1812

La prima occorrenza del nome proprio Spinoza nella *Scienza della logica* di Hegel si trova nell'«*Einleitung*», a proposito del metodo. Spinoza è chiamato in causa in un luogo strategicamente fondamentale, quello in cui Hegel propone un totale rinnovamento della logica e del suo metodo. Hegel ritiene che la logica dei suoi tempi «abbia presso a poco la forma di una scienza sperimentale» e che debba invece essere elevata a «scienza pura»¹⁴: il metodo non deve restare estrinseco rispetto al contenuto. Già nella «*Prefazione*» alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva respinto l'uso del metodo matematico in filosofia, senza peraltro nominare Spinoza, affermando che «il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'oggetto, ma è un operare esteriore alla cosa»¹⁵; nell'«*Introduzione*» alla *Scienza della logica* ribadisce l'argomento facendo esplicito riferimento a Spinoza e a Wolff:

Spinoza, Wolf e altri si lasciarono fuorviare applicando un tal metodo anche alla filosofia, e facendo dell'andamento estrinseco, proprio della inconcettuale quantità, l'andamento del concetto, ciò ch'è in sé e per sé contraddittorio¹⁶.

Non si tratta dunque di prendere a prestito il metodo dalla matematica, ma di pensare il metodo come il cammino stesso del pensiero, dato che questo è «la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto»¹⁷.

La seconda occorrenza la troviamo nel secondo capitolo («*Das Dasein*») della prima sezione («*Qualität*») nella trattazione della «*Bestimmtheit*», in una nota al paragrafo sulla negazione:

La determinazione è di per sé negazione, (*determinatio est negatio*) disse Spinoza – una proposizione di primaria importanza che derivò dalla concezione della determinazione. Perché essa è sostanzialmente il limite e ha il suo essere altro come suo fondamento; l'esistenza è ciò che è soltanto mediante il suo limite, non cade al di fuori di questa sua negazione. Per questo fu necessario che la realtà divenisse negazione, in questo modo essa manifesta il suo fondamento e la sua essenza. [...] Della proposizione per cui la determinazione è negazione, l'unità della sostanza spinoziana, o l'esistenza di una sola sostanza, è una conseguenza necessaria. Dovette porre pensiero ed essere in questa unità come un'unica cosa, perché in quanto realtà determinate sono negazioni la cui infinità o verità è solamente la loro unità. Li concepì quindi come attributi, cioè non come qualcosa che ha un'esistenza particolare, un essere-in-sé-e-per-sé, ma che è soltanto come tolto, come momento. Allo stesso modo

14 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band *Die Objektive Logik* (1812/1813) hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Felix Meiner, Hamburg 1978, p. 24, tr. it. a cura di A. Moni, Laterza, Bari-Roma 1988, vol. 1, p. 35.

15 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 32, tr. it. cit., p. 33.

16 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band *Die Objektive Logik* (1812/1813) cit., p. 24, tr. it. a cura di A. Moni, Bari-Roma, Laterza, 1988, vol. 1, p. 35.

17 Ivi, p. 25, tr. it. cit., p. 36.

non può persistere la sostanzialità degli individui contro quella proposizione. Perché l'individuo è un limitato in tutti i sensi, è relazione individuale a se stesso soltanto ponendo limiti a ogni altra cosa; ma questi limiti sono quindi anche limiti di se stesso, relazioni a un altro, non ha la sua esistenza in se stesso. L'individuo è più che il limitato da ogni lato, ma in quanto inteso come finito, si afferma contro il finito come immobile, come esistente, come in e per sé la determinazione essenzialmente come negazione, trascinandolo nel movimento negativo da cui però non sorge un vuoto nulla, quanto piuttosto la sua infinità e l'essere-in-sé-e-per-sé [Die Bestimmtheit überhaupt ist Negation, (determinatio est negatio) sagte Spinoza – in Satz, der von durchgängiger Wichtigkeit ist; der sich an der Betrachtung der Bestimmtheit ergab. Denn sie ist wesentlich die Grenze und hat das Andersseyn zu ihrem Grunde; das Daseyn ist nur durch seine Grenze das, was es ist; es fällt nicht ausserhalb dieser Negation. Daher war nothwendig, daß die Realität in Negation überging; sie macht damit ihren Grund und Wesen offenbar. ... Von dem Satze, daß die Bestimmtheit Negation ist, ist die Einheit der Spinozistischen Substanz, oder daß nur eine Substanz ist, – eine nothwendige Consequenz. Denken und Seyn mußte er in dieser Einheit in eins setzen, denn als bestimmte Realitäten, sind sie Negationen, deren Unendlichkeit oder Wahrheit nur ihre Einheit ist. Er begriff sie daher als Attribute, d.h. als solche, die nicht ein besonderes Bestehen, ein An-und-für-sich-Seyn haben, sondern nur als aufgehobene, als Moment sind. – Ebensowenig kann die Substantialität der Individuen, gegen jenen Satz bestehen. Denn das Individuum ist ein nach allen Rücksichten Beschränktes; es ist individuelle Beziehung auf sich, nur dadurch, daß es allem Andern Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst. Das Individuum ist zwar mehr als nur das nach allen Seiten Beschränkte, aber insofern es als endliches genommen wird, so macht sich dagegen, daß das Endliche als solches als bewegungslos, als seyend, an und für sich sey, die Bestimmtheit wesentlich als Negation geltend und reißt es in die negative Bewegung, woraus aber nicht sein leeres Nichts, sondern vielmehr erst seine Unendlichkeit und das An-und-für-sich-Seyn hervorgeht]¹⁸.

Hegel considera la proposizione di Spinoza di «importanza universale» poiché mostra come la «Bestimmtheit» sia «essenzialmente il limite [Grenze]» ed abbia l'«Esser-altro a proprio fondamento», e dunque il «Daseyn» sia ciò che è solo attraverso il limite: per questo necessariamente la realtà (*Realität*) trapassa in negazione, mostrando apertamente il suo fondamento e la sua essenza. Hegel ritiene che da questa proposizione derivi, in primo luogo, l'unità e l'unicità della sostanza spinozista di cui pensiero ed essere («Denken und Sein»), in quanto realtà determinate, sono negazioni, cioè attributi che non hanno un «besonderes Bestehen, ein An-und-für-sich-Sein», ma sono solo in quanto tolti (*Aufgehobene*), in quanto «Moment». In secondo luogo ne deriva la non sostanzialità degli individui, poiché l'individuo in quanto limitato (*ein Beschränktes*), non ha la propria esistenza in se stesso.

La terza occorrenza si trova all'inizio del primo capitolo («Die Quantität») della seconda sezione («Grösse») in una nota al paragrafo dedicato alla pura quantità in cui questa viene definita come l'unità dei momenti della continuità e della discrezione, ma principalmente nella forma di uno di questi momenti, quello della continuità. Nella nota Hegel si sofferma sul fatto che nella rappresentazione priva di concetto (*Die begrifflose Vorstellung*) la continuità viene pensata come composizione (*Zusammensetzung*), cioè come relazione estrinseca delle unità tra di loro, mentre la continuità non è estrinseca rispetto alle unità, ma essenziale. Hegel cita a questo punto Spinoza contro l'atomistica che resterebbe attaccata all'estrinsecità della continuità:

Il concetto della quantità pura, contro la semplice rappresentazione [*Den Begriff der reinen Quantität gegen die bloße Vorstellung*] di essa, è quello che ha in mente Spinoza (cui cotesto concetto soprattutto importava), quando (*Eth.*, Parte I, propr. XV, schol.) della quantità parla così:

18 Ivi, pp. 76-77 (tr. it. di G. Battistel).

«La quantità è da noi concepita in due modi, e cioè in modo astratto, ossia superficiale, quando cioè la immaginiamo, o come sostanza, il che è fatto dal solo intelletto. Se dunque poniamo mente alla quantità come è nell'immaginazione, il che vien fatto da noi spesso e più facilmente, si troverà finita, *divisibile, composta di parti*; se invece poniamo mente ad essa come è nell'intelletto e la concepiamo in quanto sostanza, il che capita assai difficilmente, allora, come abbiamo già dimostrato a sufficienza, si troverà che è *infinita, unica e indivisibile*. Il che sarà abbastanza manifesto a tutti coloro che hanno imparato a distinguere tra immaginazione e intelletto»¹⁹.

Sempre nella seconda sezione Spinoza ritorna nel secondo capitolo («Quantum») in una nota al paragrafo sull'infinita del quanto. Scrive Hegel:

È principalmente nel senso in cui si è mostrato che la cosiddetta somma o espressione finita di una serie infinita è anzi da riguardarsi come l'espressione infinita, che Spinoza stabilisce e chiarisce con esempi il concetto della vera infinità contro quello della cattiva. Il suo concetto verrà messo nella miglior luce, quando io ricongiunga a questo sviluppo ciò ch'egli dice in proposito.

Spinoza definisce anzitutto l'infinito come affermazione assoluta dell'esistenza di una certa natura, il finito al contrario come determinatezza, negazione. L'affermazione assoluta di un'esistenza è da intendersi cioè come il suo riferimento a se stessa, non essere per ciò che un altro è; il finito all'incontro è la negazione, un cessare come riferimento a un altro, che comincia fuori di lui. Ora l'assoluta affermazione di una esistenza non esaurisce certo il concetto dell'infinità; questo contiene che l'infinità è affermazione, ma non come affermazione immediata, sibbene solo come affermazione ristabilita per mezzo della riflessione dell'altro in se stesso, ossia come negazione del negativo. Presso Spinoza invece la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma di una unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidità nella quale il concetto della negativa unità dello Stesso, la soggettività, non si trova ancora. L'esempio matematico, con cui egli illustra (Epist. XXIX) il vero infinito, è uno spazio fra due cerchi diseguali l'uno dei quali cade dentro l'altro senza toccarlo, e che non sono concentrici. Egli si riprometteva molto, a quel che sembra, da questa figura e dal concetto come esempio di cui l'adoprava, tanto che ne fece il motto della sua *Etica*. «I matematici, dic'egli, concludono che le ineguaglianze, che sono possibili in un tale spazio, sono infinite, non già a cagione dell'infinita moltitudine delle parti, perocché la sua grandezza è determinata e limitata, ed io posso porre simili spazi più grandi e più piccoli, ma perché la natura della cosa sorpassa ogni determinatezza». Come si vede, Spinoza rigetta quella rappresentazione dell'infinito, secondo la quale esso viene immaginato come moltitudine o come serie non compiuta, e ricorda che qui nello spazio dell'esempio l'infinito non sta al di là, ma è presente e compiuto; questo spazio è uno spazio limitato, ma infinito «perché la natura della cosa supera ogni determinatezza», perché la determinazione di grandezza in esso contenuta non può in pari tempo essere esposta come un quanto, ossia perché, secondo la surriferita espressione kantiana, il sintetizzare non può essere compiuto fino a raggiungere un quanto (discreto). [...] Quell'infinito di una serie Spinoza lo chiama infinito dell'immaginazione; al contrario, quello che è come riferimento a se stesso, lo chiama infinito del pensiero o *infinitum actu*. Esso è infatti *actu*, è realmente, infinito, perché è compiuto in sé e presente²⁰.

Dunque qui Spinoza è chiamato in causa da Hegel, attraverso l'esempio dei due cerchi non concentrici, come testimone dell'infinito *actu*, presente e in sé compiuto, contro l'infinito dell'immaginazione, l'infinito di una serie non compiuta, il cattivo infinito.

Ritroviamo Spinoza all'inizio della terza sezione, «Das Mass», la misura, come unità di qualità e quantità, come esteriorità che non ha la determinatezza in altro, come la quantità, ma in sé. Rispetto a questo andamento triadico in cui il terzo, la misura, ritorno in sé, Hegel sottolinea l'insufficienza del concetto spinoziano di modo:

19 Ivi, pp. 112-113, tr. it. cit., p. 200.

20 Ivi, p.161-163, tr. it. pp. 274-277.

Presso Spinoza il modo è parimenti il terzo dopo la sostanza e l'attributo. Spinoza spiega i modi come affezioni della sostanza, ossia come quello che è in un altro, per mezzo del quale viene anche concepito. Questo terzo è in base a tal concetto soltanto l'esteriorità [*Dieses Dritte ist nach diesem Begriffe nur Äußerlichkeit*] come tale, secondo che si è d'altronde accennato che presso Spinoza manca in generale alla rigida sostanzialità il ritorno in sé stessa [*der starren Substantialität die Rückker in sich selbst fehlt*]²¹.

Dunque Hegel si propone di correggere il concetto spinoziano di modo:

Da ciò si deduce che il modo ha qui il suo significato determinato come misura. La misura non è ancora il ritorno assoluto dell'essere in sé, quanto piuttosto il suo ritorno in sé all'interno della sua sfera [*Nach dem vorhergehenden hat hier der Modus seine bestimmte Bedeutung als Maaß. Das Maaß ist noch nicht die absolute Rückkehr des Seyns in sich, sondern vielmehr seine Rückkehr in sich innerhalb seiner Sphäre*]²².

Ultima occorrenza del nome Spinoza nella «Dottrina dell'essere» si trova nel terzo capitolo («Das Werden des Wesens») della terza sezione, in una nota al paragrafo «Das Selbständige als umgekehrtes Verhältnis seiner Faktoren»:

Considerando l'assoluta indifferenza, il concetto fondamentale della sostanza spinoziana, si può inoltre osservare che questo concetto è l'ultima determinazione dell'essere prima che esso divenga essenza, ma che non raggiunge l'essenza. L'assoluta indifferenza contiene l'unità assoluta degli autosussistenti specifici nella loro determinazione più alta come pensiero ed essere e in essa di tutte le altre modificazioni di questi attributi. Ma così è pensato soltanto l'assoluto essente in sé, non essente per sé. Ovvero, si tratta della riflessione esterna che si ferma nella considerazione degli autonomi specifici in sé o assoluti come tutt'uno, della loro differenza come indifferente, come nessuna differenza in sé. Ciò che qui ancora manca è che la riflessione non sia la riflessione esterna del soggetto pensante, ma che essa stessa venga riconosciuta come la propria determinazione e movimento dell'autosussistente a togliere la propria differenza e di essere uno non soltanto in sé, ma nella sua differenza qualitativa, cosicché il concetto dell'essenza non ha il negativo fuori di sé, ma contiene in sé l'assoluta negatività e indifferenza verso se stesso così come il suo essere altro verso se stesso [*In Ansehung der Absoluten Indifferenz, des Grundbegriffs der Spinozistischen Substanz, kann noch erinnert werden, daß dieser Begriff die letzte Bestimmung des Seyns ist, ehe es zum Wesen wird, daß er aber das Wesen selbst nicht erreicht. Die absolute Indifferenz enthält die absolute Einheit der spezifisch Selbständigen in ihre höchsten Bestimmung als des Denkens und des Seins und darin überhaupt aller anderen Modifikationen dieser Attribute. Allein damit ist nur das ansichseiende, nicht da fürsichseiende Absolute gedacht. Oder es ist die äußere Reflexion, welche dabei stehenbleibt, daß die spezifisch Selbständigen an sich oder in Absoluten dasselbe und eins sind, daß ihr Unterschied nur ein gleichgültiger, kein Unterschied an sich ist. Was hier noch fehlt, besteht darin, daß die Reflexion nicht die äußere Reflexion des denkenden Subjektes sei, sondern daß sie selbst erkannt werde, und zwar als die eigene Bestimmung und Bewegung der Selbständigen, ihren Unterschied aufzuheben und nicht bloß an sich eins, sondern in ihrem qualitativen Unterschied eins zu sein, wodurch dann der Begriff des Wesens [sich erweist], nicht das Negative außer ihm zu haben, sondern an ihm selbst die absolute Negativität, Gleichgültigkeit gegen sich selbst ebensowohl als seines Andersseins gegen sich zu sein*]²³.

21 Ivi, p. 189, tr. it. p. 366.

22 *Ibidem* (tr. it. di G. Battistel).

23 Ivi, pp. 229-230 (tr. it. di G. Battistel).

L'indifferenza assoluta è l'ultima determinazione dell'essere prima che questi diventi essenza, e sul limitare dell'essenza, cioè sul limitare della supposizione che dietro l'essere via sia «un fondo [che ne] costituisca la verità»²⁴, sembrerebbe fermarsi la filosofia di Spinoza.

2.2 Spinoza nella «Dottrina dell'essenza» del 1813

Tuttavia nella «Dottrina dell'essenza» Spinoza si ripresenta. Alla sua filosofia è dedicata un'ampia trattazione nella terza sezione, La realtà (*Wirklichkeit*), che si presenta come «l'unità dell'essenza e dell'esistenza», più in specifico nella nota che conclude il primo capitolo sull'«Assoluto» articolato in «Esposizione dell'assoluto», «L'attributo assoluto» e «Il modo dell'assoluto». L'analisi della filosofia spinoziana presente nella nota segue l'andamento triadico del capitolo che conclude e si sviluppa a commento dei concetti di sostanza attributo e modo.

In primo luogo analizza il concetto di sostanza, la cui assolutezza, unicità e indivisibilità è la conseguenza del principio *determinatio est negatio*, vero principio fondamentale dello spinozismo. Se questa concezione della sostanza ha il merito di sciogliere ogni indipendenza del finito nella totalità, tuttavia ha il limite di concepire il pensiero di questa totalità come una finitezza estrinseca e non come quel circolo in cui origine e fine si incontrano:

Al concetto dell'assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica. Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensiero estrinseco. – La sostanza di questo sistema è una sostanza unica, un'unica totalità indivisibile. Non si dà alcuna determinatezza che non sia contenuta e risolta in questo assoluto, ed è assai importante che tutto quello che appare e sta dinanzi come indipendente al naturale rappresentare o all'intelletto determinativo venga in quel concetto necessario intieramente abbassato a un mero esser posto. – La determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente. Certo, la sostanza è assoluta unità del pensare e dell'essere ossia dell'estensione; essa contiene sì il pensiero stesso, ma solo nella sua unità coll'estensione, vale a dire non come tale che si separa dall'estensione, di conseguenza in generale non come un determinare e un formare, e nemmeno come il movimento che ritorna e che comincia da se stesso. Da una parte manca per questa ragione alla sostanza il principio della personalità – difetto che principalmente mosse a sdegno contro il sistema spinozistico –, d'altra parte il conoscere è la riflessione estrinseca, la quale non comprende e deduce dalla sostanza quello che appare come finito, la determinatezza dell'attributo e il modo, come anche in generale se stessa, ma è attiva come un intelletto estrinseco, prende le determinazioni come date e le riconduce all'assoluto, in luogo di desumere da questo i loro inizi.

I concetti che Spinoza dà della sostanza sono i concetti della causa di sé, – che essa è ciò la cui essenza include in sé l'esistenza, – che il concetto dell'assoluto non abbisogna del concetto di un altro da cui debba esser formato. Questi concetti, per quanto profondi ed esatti, sono definizioni, che vengono ammesse immediatamente all'inizio della scienza. La matematica e le altre scienze subordinate debbono cominciare con un presupposto che ne costituisca l'elemento e la base positiva. Ma l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il suo risultato.

In secondo luogo Hegel analizza il concetto di attributo sottolineando come nella definizione spinozista la determinazione dell'assoluto, che l'attributo è, venga fatto dipendere dall'intellet-

24 Ivi, p. 241, tr. it. cit., p. 433.

to, cioè da un modo, da un che di posteriore. Inoltre il passaggio dall'infinitezza degli attribuiti alla dualità oppositiva di pensiero ed estensione, non è dedotta dall'assoluto, ma solo assunta dall'empiria:

Dopo la definizione dell'assoluto si affaccia poi in Spinoza la definizione dell'attributo, che è determinato come la maniera in cui l'intelletto concepisce l'essenza dell'assoluto. Per il fatto che l'intelletto secondo la sua natura vien preso come posteriore all'attributo, – poiché Spinoza lo determina come modo, – l'attributo, la determinazione come determinazione dell'assoluto, viene fatto dipendere da un altro, cioè dall'intelletto, che si presenta di fronte alla sostanza in maniera estrinseca ed immediata.

Spinoza determina inoltre gli attributi come infiniti, e di certo infiniti anche nel senso di una infinita pluralità. È vero che poi ne vengono fuori soltanto due, il pensiero e l'estensione, e non si mostra in che modo la pluralità infinita si riduca necessariamente solo all'opposizione e precisamente a quest'opposizione, e proprio a questa determinata, del pensiero e dell'estensione. – Questi due attributi sono perciò assunti empiricamente. Il pensiero e l'essere rappresentano l'assoluto in una determinazione; l'assoluto stesso è la loro assoluta unità, cosicché essi non sono che forme inessenziali; l'ordine delle cose è lo stesso che quello delle rappresentazioni o pensieri, e l'unico assoluto viene considerato solo dalla riflessione estrinseca, cioè da un modo, sotto quelle due determinazioni, ora come totalità di rappresentazioni, ora come totalità di cose e dei loro mutamenti. Come è questa riflessione esterna che stabilisce quella differenza, così è anch'essa che la riconduce e sprofonda nell'assoluta identità. Ma tutto questo movimento avviene fuori dell'assoluto. Certo, questo è anche il pensiero, e sotto questo riguardo un tale movimento è soltanto nell'assoluto. Ma, come si è notato, esso è nell'assoluto solo come unità coll'estensione, e dunque non come quel movimento che è essenzialmente anche il momento dell'opposizione. – Spinoza fa al pensiero la sublime richiesta di pensar tutto sotto la forma dell'eternità, *sub specie aeterni*, vale a dire così com'è nell'assoluto. Ma in quell'assoluto che è soltanto l'identità immobile, l'attributo, come il modo, è solo come dileguantesi, non come diveniente, cosicché anche quel dileguarsi prende il suo cominciamento positivo soltanto dal di fuori.

Infine, sul concetto di modo, Hegel torna a sottolineare come sia puro allontanamento dalla sostanza e non ritorno in sé di questa:

Il terzo, il modo, è in Spinoza un'affezione della sostanza, la determinatezza determinata, quello che è in un altro e che viene compreso mediante questo altro. Gli attributi hanno propriamente per loro determinazione soltanto la diversità indeterminata. Ciascuno deve esprimere la totalità della sostanza ed esser concepito in base a se stesso; ma in quanto è l'assoluto come determinato, contiene l'esser altro, e non può esser concepito soltanto in base a se stesso. Soltanto nel modo è quindi propriamente contenuta la determinazione dell'attributo. Questo terzo resta inoltre un semplice modo; da un lato è un che di dato immediatamente, dall'altro la sua nullità non viene conosciuta come riflessione in sé. – L'esposizione spinozistica dell'assoluto, pertanto, è sì completa, poiché comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengono soltanto enumerati uno dopo l'altro senz'alcuna interna consecuzione dello sviluppo, e il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quindi la necessità del procedere dell'assoluto fino all'inesenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per se stessa, nella identità; ossia mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni²⁵.

In sintesi, Spinoza ha il merito di pensare la sostanza come unità di essenza ed esistenza, come *causa sui*, ed il limite di oggettivarla, di pensarla dall'esterno, a partire da un modo, da un intelletto finito. In Spinoza il soggetto si perde nella sostanza perché la sostanza non è *ab origine logos*, il pensiero in essa non ha alcun primato rispetto all'estensione, cosicché il soggetto

25 Ivi, pp. 376-378, tr. it. pp. 604-606.

non è ritorno in sé, ma vano disperdersi e la sostanza, senza questo movimento di ritorno, mera identità. In altre parole, la natura in Spinoza non diviene spirito, non diviene storia come senso infine svelato della traccia logica della sostanza.

2.3 Spinoza nella «Dottrina del concetto» del 1816

Ritroviamo Spinoza nella «Dottrina del concetto», nell'Introduzione intitolata «Begriff im Allgemeinen», in cui Hegel spiega che il concetto è «il terzo rispetto all'essere e all'essenza, rispetto all'immediato e alla riflessione»²⁶. Essere ed essenza sono contenuti nel concetto, ma non in quanto tali, poiché hanno questa determinazione solo in quanto non sono ancora rientrati nell'unità del concetto: «La logica oggettiva, che considera l'essere e l'essenza, costituisce quindi propriamente l'esposizione genetica del concetto»²⁷. Il concetto ha la sostanza come «presupposizione immediata», cioè questa è in sé ciò che il concetto è «come manifesto» e «il movimento dialettico della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata genesi del concetto, per la quale viene esplicitato il suo divenire»²⁸.

Dopo un sintetico riassunto delle acquisizioni dell'ultimo capitolo della terza sezione della dottrina dell'essenza, «Il rapporto assoluto», affronta la questione della confutazione dello spinozismo, da una parte proponendo una sorta di modello teorico dei tentativi che l'hanno preceduto e dall'altra proponendo rispetto a questo la specificità della propria soluzione:

Fu già menzionato nel libro secondo della logica oggettiva, p. 604, Nota, che la filosofia che si colloca nel punto di vista della sostanza e vi si tien ferma, è il sistema di Spinoza. In quel medesimo luogo fu anche indicato il difetto di questo sistema sia riguardo alla forma, sia riguardo alla materia. Ma altra cosa è la sua confutazione. Per ciò che si riferisce alla confutazione di un sistema filosofico è stata fatta parimenti l'osservazione generale che bisogna sbandirne la rappresentazione storta, come se il sistema di dovesse dimostrare interamente falso, e come se il sistema vero non avesse ad essere che l'opposto del falso. Dalla connessione in cui si presenta qui il sistema spinozistico sorge di per sé la sua vera piattaforma, nonché quella della domanda se quel sistema sia vero oppure falso. Il rapporto di sostanzialità si generò per la natura dell'essenza. Questo rapporto, come pure l'esposizione suo in sistema, ampliata fino a diventare un tutto, è quindi una posizione necessaria, in cui l'assoluto si colloca. Un tal punto di vista non si deve pertanto riguardare come un'opinione, una soggettiva arbitraria maniera di d'immaginare e pensare propria di un individuo, quasi un'aberrazione della speculazione; anzi la speculazione, nel percorrere la sua vita, si imbatte necessariamente in quel punto di vista, epperò il sistema è perfettamente vero. Ma non è il punto di vista più alto. Se non che perciò non il sistema può essere riguardato come falso, come bisognoso e capace di confutazione, sibbene soltanto questo è da ritenere costì come il falso, che cioè quel sistema costituisca il più alto punto di vista. Quindi è che il sistema vero non può nemmeno avere verso di quello il rapporto di essergli soltanto opposto; perché così questo opposto sarebbe esso stesso un che di unilaterale. Anzi essendo il superiore deve contenere in sé il subordinato.

La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stan fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. Non v'è che da ammettere quelle supposizioni; il difetto è un difetto soltanto per colui che muove dai bisogni e dalle esigenze fondate su quelle. Si disse pertanto che chi non presupponga per sé come certa la libertà e indipendenza del soggetto autocosciente, per lui non possa aver luogo alcuna confutazione dello spinozismo. Oltretutto un punto di vista così alto e in sé già così ricco, come il rapporto di sostanzialità, non ignora quelle supposizioni, ma le contiene anche; uno degli attributi della sostanza spinozistica è il pensare. Quel punto di vista sa

26 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band *Die Subjektive Logik* (1816) hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hamburg, Felix Meiner, 1981, p. 11, tr. it. cit., p. 651.

27 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 652.

28 *Ibidem*.

anzi risolvere e tirare le determinazioni sotto cui queste supposizioni lo contrastano, cosicché queste vi appaiono, ma però con quelle modificazioni che gli si convengono. Il nerbo del confutare estrinseco si basa allora soltanto sul mantenere dal canto proprio rigide e ferme le forme opposte di quelle supposizioni, per es. l'assoluto sussistere per sé dell'individuo pensante contro la forma del pensare secondo che vien posto nella sostanza assoluta come identico coll'estensione. La vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostenere le proprie ragioni là dove egli non si trova, non conclude a nulla.

L'unica confutazione possibile consiste dunque secondo Hegel non in una contrapposizione estrinseca a questo sistema, nel contrapporre cioè libertà e necessità in modo estrinseco, ma nel riconoscere la posizione spinoziana come una posizione necessaria del pensiero, il concetto dell'unità sostanziale, che tuttavia non deve essere considerata la più alta. Hegel enuncia qui il principio della critica immanente. Si tratta di dialettizzare la categoria di sostanza, in modo da far sorgere dal suo seno stesso la libertà, piuttosto che contrapporla ad essa in modo estrinseco:

L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da sé stesso al punto di vista superiore. Il rapporto di sostanzialità, considerato interamente solo in sé e per se stesso, si trasporta al suo opposto, cioè al concetto. L'esposizione della sostanza contenuta nell'ultimo libro, esposizione che mena al concetto, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo. È il scoprimento della sostanza, e cotesto scoprimento è la genesi del concetto, i momenti principali della quale sono stati riassunti dianzi. – L'unità della sostanza è il suo rapporto di necessità. Ma così essa è soltanto necessità interna. In quanto mediante il momento della negatività assoluta si pone, essa diventa identità manifestata ossia posta; diventa con ciò la libertà, che è identità del concetto. Questa, cioè la totalità risultante dall'azione reciproca, è l'unità di entrambe le sostanze dell'azione reciproca, però in modo ch'esse appartengono ormai alla libertà, in quanto non hanno più la loro identità come un che di cieco, vale a dire d'interno, ma hanno essenzialmente la determinazione di essere come parvenza o come momenti di riflessione, per cui ciascuna è insieme immediatamente fusa col suo altro o col suo esser posto, e ciascuna contiene in se stessa il suo esser posto, epperò nel suo altro è posta come soltanto identica con sé.

Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, perché l'identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come esser posto, e questo esser posto, come riferentesi a se stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussistere per sé è trapassata in esser posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a se stessa. La cosa originaria è questo, in quanto non è che la causa di se stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad essere concetto²⁹.

Solo correggendo il concetto di sostanza spinoziano e mostrando come dal suo seno emerga il regno della libertà, la soggettività, il concetto, è possibile dunque confutare lo spinozismo.

Ritroviamo Spinoza nel primo capitolo («Il concetto») della prima sezione («La soggettività») nel paragrafo sul concetto particolare. Qui Hegel scrive:

Quando si parla del concetto determinato, ciò che si ha in mente non è di solito altro che [l']astratto universale. Anche per concetto in generale si intende per lo più soltanto questo concetto vuoto di concetto, mentre l'intelletto designa la facoltà di tali concetti. La dimostrazione appartiene a questo intelletto, in quanto essa avanzi in concetti, cioè solo in determinazioni. Cotesto avanzare in concetti non oltrepassa quindi la finità e la necessità. Il culmine è qui l'infinito negativo, l'astrazione della suprema essenza che è appunto la determinatezza dell'indeterminatezza. Anche la sostanza assoluta non è per vero dire questa vuota astrazione, anzi per il contenuto è la totalità; ma è astratta, perché è senza la forma assoluta; la sua intima verità non è costituita dal concetto. Contuttoché sia l'identità dell'uni-

29 Ivi, pp. 14-16, tr. it. cit., pp. 654-657.

versalità e della particolarità, ovvero del pensiero e dell'essere reciprocamente estrinseco, pure questa identità non è la determinatezza del concetto; fuor di lei è anzi un intelletto (e precisamente appunto perché fuor di lei, un intelletto accidentale) nel quale e per il quale essa è in diversi attributi e modi³⁰.

Infine l'ultima occorrenza del nome Spinoza la troviamo nel secondo capitolo («l'idea del conoscere») della terza sezione («L'idea») a proposito del teorema. Hegel ripete il giudizio espresso nell'«Introduzione» riguardo all'uso del metodo matematico in filosofia, aggiungendo però un dettaglio interessante:

Quell'abuso [di Wolf] non valse però a spiantar la fede nell'attitudine ed essenzialità di questo metodo affin di ottenere un rigore scientifico nella filosofia; l'esempio di Spinoza nell'esposizione della sua filosofia è stato riguardato ancora per molto tempo come un modello. [...] Jacobi l'attaccò [...] mettendo in rilievo nella maniera più chiara e profonda il punto fondamentale, che cioè cotesto metodo di dimostrazione è assolutamente stretto nel circolo della rigida necessità del finito, e che la libertà, cioè il concetto, e quindi tutto ciò che veramente è, sta al di là di un tal metodo e non ne può essere raggiunto³¹.

Qui, nell'ultimo passaggio della *Scienza della logica* dedicato a Spinoza, il cerchio si chiude, le due critiche fondamentali rivolte a Spinoza, la critica al metodo matematico e la critica alla sostanza pietrificata, diventano uno: è la natura stessa del metodo usato che impedisce a Spinoza di entrare nella sfera della libertà che si apre con il concetto.

3. Il luogo di Spinoza nella «Scienza della logica»

Com'è noto la *Scienza della logica* hegeliana sviluppa nella forma di una sincronia fondamentale, nel ritmo dialettico di un tempo logico, le categorie che si incarnano diacronicamente nella storia della filosofia. Naturalmente non è qui questione di una corrispondenza punto a punto del piano logico e del piano storico, ma di luoghi teorici strategici, di punti di svolta che una filosofia ha occupato. Sotto questo profilo è interessante analizzare il luogo teorico occupato dalla filosofia di Spinoza all'interno della costruzione concettuale hegeliana, intendendo per luogo teorico non tanto il fatto che Hegel faccia intervenire questa o quella argomentazione di Spinoza per chiarificare la propria, ma la stessa dialettizzazione hegeliana delle categorie fondamentali di Spinoza nel movimento dell'idea, movimento che costituisce la struttura trascendentale del divenire.

In questo senso abbiamo rilevato che Spinoza occupa un duplice spazio teorico: una prima volta lo troviamo sul limitare dell'essere, prima del passaggio all'essenza, ed una seconda volta sul limitare dell'essenza prima del passaggio al concetto. Ed in questo senso è interessante notare che la seconda occorrenza smentisce la prima, che aveva condannato la sostanza spinozista intesa come indifferenza assoluta a non varcare la sfera dell'essenza, ossia la sfera della domanda sulla verità dell'essere.

Come detto, nella *Dottrina dell'essere* del 1812 troviamo Spinoza nel terzo capitolo («Il divenire dell'essenza») della terza sezione («La misura»). Dove la misura, in quanto unità immediata di qualità e quantità, passa nello smisurato superandosi e divenendo unità mediata della quantità e della qualità. Siamo al confine dell'essere, prima che questo passi nell'essenza. E a

30 Ivi, p. 40, tr. it. cit., pp. 689- 690.

31 Ivi, p. 229, tr. it. cit., p. 926.

questo girone Hegel sembra condannare definitivamente Spinoza: Spinoza incarna la categoria di indifferenza assoluta, che non è l'indifferenza dell'inizio della logica, data dalla «pura possibilità d'essere», dalla «forma sintetica – l'essere – della predicazione», ma è piuttosto «l'unità dell'essere come indifferenziato corpo chimico costituito sempre e dovunque dallo stesso tipo di relazioni»³². La sostanza spinozistica, come assoluta indifferenza, costituisce l'ultima determinazione dell'essere prima che divenga essenza e che tuttavia non giunge all'essenza («er aber das Wesen nicht erreicht»), proprio perché la differenza di essere e pensiero nell'unità della sostanza è solo un *gleichgültiger*, che ha il proprio negativo fuori di sé, frutto di una riflessione esterna, e non come movimento di superamento che ha il proprio negativo in sé.

Tuttavia nella *Dottrina dell'essenza* del 1813 ritroviamo Spinoza. E che questa presenza oltre i confini dell'essere abbia un preciso significato è dimostrato dal fatto che nella seconda edizione della *Dottrina dell'essere* pubblicata nel 1832 Hegel da una parte modifica il testo, affermando che «l'indifferenza assoluta può sembrare [*scheinen kann*] la determinazione fondamentale della sostanza spinozistica»³³, e dall'altra cancellando il passaggio in cui afferma che non giunge all'essenza. Dunque la sostanza spinoziana ben lungi dal fermarsi ai confini dell'essere, ad un essere in un certo senso pre-metafisico che non conosce lo sdoppiamento di piani dell'essenza, costituirebbe invece il punto di oltrepassamento della metafisica, punto in cui lo sdoppiamento dell'essere in essenza ed esistenza viene riassorbito nell'unità della realtà.

Il luogo occupato da Spinoza nella *Dottrina dell'essenza* è la terza sezione, la *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, che è «unità dell'essenza e dell'esistenza»³⁴; unità che non è più l'unità immediata dell'essere, ma è l'unità memore della dualità che l'ha attraversata, un'unità mediata. Tale sezione svolge nel primo capitolo un'esposizione speculativa delle categorie spinoziane di assoluto, attributo e modo³⁵, nel secondo un'esposizione speculativa delle categorie modali kantiane³⁶, e nel terzo un'esposizione della dialettica delle categorie kantiane della relazione³⁷. Le linee generali del movimento dialettico di tale esposizione speculativa sono esposte nell'esordio di questo terzo capitolo intitolato «il rapporto assoluto»:

Questo rapporto [*Verhältniss*], nel suo immediato concetto, è il rapporto della *sostanza* e degli *accidenti*, l'immediato sparire [*Verschwinden*] e divenire della parvenza assoluta in se stessa. In quanto la sostanza si determina all'esser per sé contro un altro, cotesto, vale a dire il rapporto assoluto come reale, è il *rapporto della causalità*. Finalmente in quanto questo, come riferentesi a sé, passa nell'*interazione*, con ciò è anche posto il rapporto assoluto secondo le determinazioni che contiene. Questa *posta unità* sua nelle sue *determinazioni*, le quali son *poste* appunto *come* l'intero stesso e con ciò anche come determinazioni, è allora il *concetto*³⁸.

L'azione reciproca è dunque posta da Hegel come sintesi di sostanzialità e causalità; in essa è tolta la dualità ancora presente nelle relazioni sostanza-accidenti e causa-effetto: la riflessione come sostanza infinita assorbe in sé ogni immediatezza in modo che nella *Wechselwirkung*

32 F. Papi, *La Scienza della logica di Hegel*, Milano, Ghibli, 2000, p. 51.

33 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. Von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1985, p. 380, tr. it. cit., p. 426.

34 «La realtà è l'unità dell'essenza e dell'esistenza» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 11, cit., p. 369, tr. it. cit., p. 595).

35 Ivi, pp. 370-379, tr. it. cit., pp. 596-609.

36 Ivi, pp. 380-392, tr. it. cit., pp. 609-625.

37 Ivi, pp. 393-409, tr. it. cit., pp. 625-646.

38 Ivi, p. 393, tr. it. cit., p. 626.

l'alterità e la molteplicità del dato presupposto sia tutto riassorbito nell'immanenza dell'unità riflessiva (riflessione determinante)³⁹.

Nella nota dedicata alle filosofie di Spinoza e di Leibniz, Hegel insiste sui limiti della filosofia spinoziana che consistono nel porre la riflessione come esterna alla sostanza, quindi nell'oggettivazione dell'assoluto, e nel concepire il modo come *verschwinden* e non come *aufheben*, come puro dileguarsi e non come negazione della negazione, cioè come ritorno nella prima identità. Nella *Dottrina del concetto* del 1816 Hegel ritorna sulla filosofia di Spinoza esibendo la differenza specifica della propria confutazione in aperta polemica con la posizione secondo cui «chi non presupponga per sé come certa la libertà e indipendenza del soggetto autocosciente, per lui non può aver luogo alcuna confutazione dello spinozismo». Hegel mostra come la vera confutazione dello spinozismo non debba venire da presupposizione esterne alla sua filosofia, ma da una critica immanente ad essa, dal mostrare come l'esposizione dialettica della posizione spinoziana conduca necessariamente al concetto, e che il difetto dello spinozismo sia consistito non nell'espore il punto di vista della sostanzialità, ma nell'averlo considerato come il più alto. Mentre nella *Dottrina dell'essenza* Hegel aveva insistito sui limiti dello spinozismo, nella *Dottrina del concetto* Hegel sottolinea il fatto che ciò che realmente conta è che Spinoza esprima una posizione necessaria dal punto di vista dello sviluppo delle categorie, il rapporto di sostanzialità, e che falsa non è quella posizione di pensiero, ma è il ritenere quella posizione come la più alta, cioè il fermarsi ad essa senza giungere al concetto.

4. I difetti dello spinozismo

Ritorniamo ora sui dettagli dell'interpretazione dello spinozismo proposta da Hegel e riassumiamo in primo luogo le critiche che egli rivolge a Spinoza, critiche che si risolvono nel sottolineare le mancanze della filosofia di Spinoza rispetto alla propria:

- 1) Spinoza fa uso del metodo matematico in filosofia, metodo che risulta esteriore rispetto all'«andamento del concetto», e dunque non è in grado come il metodo dialettico hegeliano di coglierne il pulsare vivente.
- 2) In Spinoza manca la soggettività in quanto negazione della negazione, cioè ritorno in sé della sostanza, che dunque, proprio per l'assenza di questo ritorno, risulta rigida.
- 3) Il modo, poi, non solo non è soggetto, ma non è nemmeno misura, cioè, come in Hegel, «ritorno in sé all'interno della sua sfera», è invece pura e semplice esteriorità.
- 4) La riflessione in Spinoza è estrinseca e accidentale, benché egli ponga l'unità di pensiero ed estensione nella sostanza. Per questa ragione non può concepire il pensiero come il movimento immanente che comincia da sé ed a sé ritorna.
- 5) Precisamente per questa ragione manca in Spinoza la deduzione del finito dall'infinito: l'intelletto estrinseco «prende le determinazioni come date e le riconduce all'assoluto, in luogo di desumere da questo i loro inizi».

Se si volesse sintetizzare in estremo il giudizio hegeliano, ciò che manca in Spinoza è il movimento dalla sostanza al soggetto come struttura trascendentale del divenire, la logica come struttura teleologica trascendentale del divenire, nei termini della rappresentazione, «i pensie-

39 Scrive Hegel a conclusione del paragrafo sulla *bestimmende Reflexion*: «La determinazione riflessiva al contrario ha ripreso in sé il suo esser altro. Essa è *esser posto*, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è eguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è *essenzialità*. È dunque esser posto, negazione; ma come riflessione in sé è in pari tempo [*zugleich*] l'esser tolto [*Aufgehobenseyn*] di questo esser posto, è infinito riferimento a sé» (ivi, p. 257, tr. it. cit., p. 454).

ri di Dio prima della creazione del mondo» che costituiscono lo scheletro logico dell'essere: questa mancanza si riflette sul metodo, che non è appunto dialettico; sulla concezione della sostanza, che è immobile e non movimento orientato da un *telos* immanente; sulla concezione dell'intelletto che è estrinseco, cioè pura presa d'atto dell'essere, e non ragione che costituisce l'interna struttura dell'essere per poi in essa riconoscersi; sulla concezione del modo che è pura esteriorità e non ritorno alla sostanza sotto forma di trasparenza e libertà infine raggiunte; infine sul movimento dalla sostanza al modo che non è deduzione ma pura giustapposizione.

5. I pregi dello spinozismo

Veniamo ora a ciò che Hegel considera come acquisizioni dello spinozismo a tal punto fondamentali da fargli pronunciare in anni successivi la celebre frase *entweder Spinozismus oder keine Philosophie*:

- 1) la proposizione *determinatio est negatio*, proposizione di importanza universale perché mostra come siano i confini (*Grenzen*) a fare di ogni essere determinato, di ogni esserci (*Daseyn*), ciò che è, e dunque come l'esser altro stia a fondamento dell'esserci. Affermare che la determinazione è nella sua essenza negazione significa negare la sostanzialità degli individui determinati che non possono essere pensati se non nelle relazioni che essi stabiliscono con l'esser altro («das Individuum ist ein nach allen Rücksichten Beschränktes; es ist individuelle Beziehung auf sich, nur dadurch, daß es allem Andern Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst»), di modo che ogni indipendente in Spinoza si riveli in realtà come un esser posto.
- 2) Questa concezione dell'individuo permette a Spinoza, secondo Hegel, di sfuggire alla rappresentazione priva di concetto della continuità come composizione, cioè come relazione estrinseca delle unità tra di loro. Il *continuum* di cui parla Spinoza è la pura quantità, quantità che non è finita divisibile e composta di parti così come è rappresentata dall'immaginazione, ma infinita, unica ed indivisibile.
- 3) Da ciò deriva in Spinoza anche una corretta concezione della vera infinità in contrapposizione con la cattiva, benché in Spinoza, come più volte detto, l'infinità sia sì affermazione, ma non quell'affermazione che è ristabilita attraverso la negazione, e dunque come negazione di quella negazione in cui il finito consiste, riflessione dell'altro in se stesso, dunque soggettività. Attraverso l'esempio matematico dei due cerchi non concentrici Spinoza prende le distanze da una concezione dell'infinito come serie non compiuta: nell'esempio si delinea secondo Hegel un infinito «presente e compiuto».

Volendo riassumere schematicamente, ciò che Hegel considera fondamentale nello spinozismo è proprio il concetto di sostanza infinita che relega ogni forma di sostanzialità del finito all'ambito della conoscenza immaginativa, che scioglie ogni indipendenza in un esser posto, in una infinita relazionalità, senza peraltro che questa relazionalità divenga trasparente a se stessa, giunga a scoprire se stessa come trama razionale del reale guidata da un *telos*.

6. La sostanza e il modo

Detto in estrema sintesi ciò che è vero in Spinoza è la categoria di sostanza, a patto che questa sia pensata nella direzione del concetto, cioè che divenga spirito; ciò che è invece falso è la categoria di modo, proprio perché è esteriorità e non ritorno.

Se prendiamo i diversi passaggi dedicati a Spinoza nella *Scienza della logica* scopriremo che tutte le critiche allo spinozismo convergono sul concetto spinoziano di modo. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* la malattia di Spinoza, la tisi, in tedesco *Schwindsucht*, cioè, etimologicamente, tendenza a scomparire, diverrà il simbolo dell'errata concezione spinoziana del modo: il modo spinoziano è caratterizzato dal *verschwinden* e non dall'*aufheben*, e un *esse in alio* che non torna in sé, è un vano disperdersi.

Sia nella sfera dell'essere che nella sfera dell'essenza Hegel corregge il concetto di modo: nella sfera dell'essere attraverso il concetto di misura che è il ritorno in sé dell'essere attraverso la sua sfera; nella sfera dell'essenza il modo viene pensato come «il proprio movimento riflessivo dell'assoluto[.] un determinare, ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi un altro, sibbene un determinare quello che l'assoluto è già», poiché il contenuto dell'assoluto è «assoluto manifestarsi [*absolutes sich für sich selbst Manifestiren*]»⁴⁰. Solo attraverso la critica immanente del modo la sostanza si apre al concetto, si scopre essere concetto, dando luogo alla struttura trascendentale che imporrà alla natura di farsi giorno spirituale della presenza.

Torniamo ora brevemente sulla lettura hegeliana dell'esempio spinoziano dei due cerchi non concentrici attraverso cui Hegel ci dice che Spinoza distingue il concetto di vera infinità dalla cattiva infinita. Prima di analizzare l'esempio Hegel riassume la posizione generale di Spinoza a riguardo in termini che ci sono ormai ben noti:

Spinoza definisce anzitutto l'infinito come affermazione assoluta dell'esistenza di una certa natura, il finito al contrario come determinatezza, negazione. L'affermazione assoluta di un'esistenza è da intendersi cioè come il suo riferimento a se stessa, non essere per ciò che un altro è; il finito all'incontro è la negazione, un cessare come riferimento a un altro, che comincia fuori di lui. Ora l'assoluta affermazione di una esistenza non esaurisce certo il concetto dell'infinità; questo contiene che l'infinità è affermazione, ma non come affermazione immediata, sibbene solo come affermazione ristabilita per mezzo della riflessione dell'altro in se stesso, ossia come negazione del negativo. Presso Spinoza invece la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma di una unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidità nella quale il concetto della negativa unità dello Stesso, la soggettività, non si trova ancora.

L'errore di Spinoza, come detto, risiede nella concezione del modo che non è autoriflessione della sostanza, ma pura exteriorità che non torna alla sostanza, che si disperde.

È interessante a questo punto interrogare nei dettagli l'interpretazione che Hegel propone dell'esempio di Spinoza:

L'esempio matematico, con cui egli illustra (Epist. XXIX) il vero infinito, è uno spazio fra due cerchi diseguali l'uno dei quali cade dentro l'altro senza toccarlo, e che non sono concentrici. Egli si riprometteva molto, a quel che sembra, da questa figura e dal concetto come esempio di cui l'adoprava, tanto che ne fece il motto della sua *Etica*. «I matematici, dice egli, concludono che le ineguaglianze, che sono possibili in un tale spazio, sono infinite, non già a cagione dell'infinita moltitudine delle parti, perocché la sua grandezza è determinata e limitata, ed io posso porre simili spazi più grandi e più piccoli, ma perché la natura della cosa sorpassa ogni determinatezza». Come si vede, Spinoza rigetta quella rappresentazione dell'infinito, secondo la quale esso viene immaginato come moltitudine o come serie non compiuta, e ricorda che qui nello spazio dell'esempio l'infinito non sta al di là, ma è presente e compiuto; questo spazio è uno spazio limitato, ma infinito «perché la natura della cosa supera ogni determinatezza» [...] Quell'infinito di una serie Spinoza lo chiama infinito dell'imma-

40 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band *Die Objektive Logik* (1812/1813) cit., p. 375, tr. it. cit., p. 603.

ginazione; al contrario, quello che è come riferimento a se stesso, lo chiama infinito del pensiero o *infinitum actu*. Esso è infatti *actu*, è realmente, infinito, perché è compiuto in sé e presente.

Dunque, secondo Hegel, Spinoza contrapporrebbe attraverso l'esempio l'infinito del pensiero, compiuto e presente, all'infinito dell'immaginazione, il cattivo infinito, l'infinito di una serie non compiuta.

Nella lettura hegeliana interviene tuttavia un fraintendimento di enorme importanza: l'esempio che secondo Hegel si riferirebbe all'infinito in atto, nel testo di Spinoza ha la funzione di esemplificare l'esistenza di cose che «non possono essere uguagliate da nessun numero, pur potendosi tuttavia concepire maggiori o minori»⁴¹. Come scrive Mariana Gainza, «Spinoza non si serve dell'esempio per pensare l'infinito positivo, che è infinito in virtù della propria natura, bensì la realtà stessa del finito»⁴². In altre parole: l'esempio spinoziano non si riferisce alla sostanza, bensì alla realtà modale.

Hegel si acceca su questo punto perché da un lato trascrive in modo scorretto l'esempio spinoziano e dall'altro ne rimuove un aspetto fondamentale.

Leggiamo il passo della lettera XII:

[I matematici], oltre ad aver trovato molti oggetti che non si possono esprimere con nessun numero, perché è chiara la mancanza di numeri per determinare tutto ciò che esiste, concepiscono anche molte cose che non possono essere espresse adeguatamente da nessun numero, ma che superano qualunque numero possa darsi. Non concludono, tuttavia, che tali cose superano ogni numero a causa della moltitudine delle parti, ma per questo, che la natura della cosa non può essere espressa da un numero senza manifesta contraddizione: come, ad esempio, superano ogni numero tutte le differenze dello spazio interposto tra due cerchi e tutte le variazioni che la materia, mossa in esso, deve subire. E questo non si deduce dalla eccessiva grandezza dello spazio interposto; infatti, anche se prendiamo un piccola parte di esso, le differenze di questa piccola porzione supereranno ogni numero. E neppure si deduce, come accade in altri casi, perché non abbiamo il suo massimo e minimo. Abbiamo infatti ambedue in questo nostro esempio, ossia il massimo AB e il minimo CD; ma si conclude invece soltanto da questo, che la natura dello spazio interposto tra due cerchi aventi centri diversi non può subire niente di simile. Perciò, se qualcuno volesse determinare tutte quelle disequaglianze con un certo numero, dovrebbe simultaneamente far sì che il cerchio non sia cerchio⁴³.

Riprendendo il passo hegeliano, la citazione di Hegel si rivela essere in realtà un riassunto:

«I matematici, dic'egli, concludono che le ineguaglianze, che sono possibili in un tale spazio, sono infinite, non già a cagione dell'infinita moltitudine delle parti, perocché la sua grandezza è determinata e limitata, ed io posso porre simili spazi più grandi e più piccoli, ma perché la natura della cosa sorpassa ogni determinatezza».

Nel sintetizzare, Hegel trascrive lo spinoziano «omnes inaequalitates spatii [...] omnesque variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat» con «die Ungleichheiten, die in einem solchen Raume möglich sind». In questa trascrizione si nasconde un fraintendimento ed una rimozione.

41 B. Spinoza, *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg, Winters, 1924, Bd. 4, p. 59, tr. it. in *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2009, p. 1327.

42 M. Gainza, «El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza», in G. D'Anna, V. Morfino (a cura di), *Temporalità e ontologia in Spinoza* (in corso di pubblicazione).

43 B. Spinoza, *Opera*, Bd. 4, cit., p. 59, tr. it. cit., pp. 1326-1327.

Quanto al fraintendimento, Hegel trascrive le disuguaglianze di distanze dell'esempio spinoziano nelle distanze disuguali tracciabili nello spazio. E non si tratta di una semplice svista, ma di un fraintendimento che modifica completamente il senso dell'esempio la cui precisa funzione è di permetterci di concepire in modo adeguato, come scrive giustamente Mariana Gainza, «*le parti della parte*, cioè i costituenti fondamentali di quella realtà finita e limitata che viene illustrata facendo riferimento allo spazio compreso tra i due cerchi non concentrici»⁴⁴. Le *Ungleichkeiten in einem solchen Raume* hegeliane sono gli infiniti segmenti che possono essere tracciati tra i due cerchi, mentre le spinoziane *inaequalitates spatii* sono le differenze tra questi infiniti segmenti diseguali:

Nel primo caso le parti identificate con i segmenti possono essere positivamente indicate come parti discrete; nel secondo caso ogni parte è una *differenza tra due segmenti*, la differenza tra la distanza che ciascuno di questi segmenti indica positivamente⁴⁵.

Dunque, se si legge correttamente l'esempio spinoziano, cioè se si leggono le parti di questo spazio finito come differenze tra distanze diseguali, ciascuna parte deve essere concepita come un passaggio.

Hegel fraintende proprio il carattere necessariamente dinamico della esistenza congiunta delle infinite parti di questa realtà circoscritta, e questo fraintendimento porta con sé la completa rimozione del riferimento spinoziano alla «variazione del movimento della materia che circola in questo spazio». Infatti le diseguaglianze dello spazio compreso tra i due cerchi, che costituiscono il composto non numerabile delle differenze tra le sue distanze diseguali, danno luogo alla variazione senza fine del movimento della materia sotto forma di una infinità di passaggi o di transizioni.

Dunque è precisamente attraverso questa errata trascrizione dell'esempio e la rimozione di un suo aspetto fondamentale, il riferimento al movimento della materia e alle sue continue variazioni, che Hegel può affermare che esso descrive un infinito che non è «*jenseits, sondern gegenwärtig und vollständig*», un infinito in atto.

Scrive ancora Mariana Gainza:

Ciò che Hegel non vede è dunque la specificità dell'esempio spinoziano: non comprende che la non concentricità dei cerchi esige che si concepisca ciò che accade all'interno di questo massimo e di questo minimo in termini di movimento; non comprende che per ciò stesso, le parti che costituiscono questa determinata interiorità delimitata non sono parti discrete, ma parti differenziali; e non comprende infine che è qui in gioco un'altra nozione di limite, differente da quella stabilita dalla circoscrizione fissa di uno spazio, dato che il massimo ed il minimo sono esse stesse relazioni tra distanze diseguali⁴⁶.

7. Il fraintendimento del modo

Il fraintendimento hegeliano di questo passaggio spinoziano costituisce una straordinaria *mise en abîme* di tutta la sua interpretazione: ciò che risulta del tutto incomprensibile per Hegel del pensiero spinoziano è proprio il concetto di modo al punto da scambiare l'esempio geome-

44 M. Gainza, «El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza» cit.

45 Ivi.

46 Ivi.

trico che esibisce la maniera in cui, in un modo finito, l'esistenza coincide con la sua essenza per l'esempio che illustra la presenza e la completezza dell'infinità attuale della sostanza.

L'esempio spinoziano stabilisce un concetto di limite ben differente rispetto a quello statico espresso dalla celebre proposizione *determinatio est negatio*. Non si tratta di un limite puramente esterno rispetto ad una interiorità, ma costituito dalla «variazione senza fine di una infinità di passaggi o transizioni»:

La materia, nell'esempio, – scrive ancora Mariana Gainza – continua indefinitamente il proprio movimento, attraversando gli infiniti stadi che la fanno essere ciò che è, in una esistenza infinitamente variabile che tuttavia si trova compresa entro certe soglie dell'estensione che definiscono la sua natura (un massimo e un minimo) associati a loro volta a ciò che questo spazio materiale è in virtù della determinazione esterna dei suoi limiti⁴⁷.

Tuttavia è possibile spingersi oltre. Se è vero infatti che l'esempio rappresenta la maniera in cui nella realtà modale essenza ed esistenza coincidono, si tratta pur sempre di una rappresentazione *sub specie geometrica*, rappresentazione che conduce ad isolare quella realtà modale immaginandola come totalità. Dunque la stessa variazione tra un massimo ed un minimo dati può sussistere solo isolando una parte della natura, dunque riducendo la complessità delle relazioni che la costituiscono. Ora, se con Balibar chiamiamo transindividuale la complessa trama di relazioni sia orizzontali che verticali che costituisce l'esistenza modale⁴⁸, ci troveremo in un orizzonte in cui la variazione tra un massimo ed un minimo non può essere data una volta per tutte in una essenza che precede l'esistenza, ma piuttosto sarà la complessità stessa delle relazioni orizzontali e verticali a fissare un interno ed un esterno, un massimo e un minimo, in un'essenza che si dà solo con l'esistenza stessa, nella sua fatticità.

Ora, proprio questo punto è fondamentale rispetto all'interpretazione hegeliana. Facendo della proposizione *determinatio est negatio* il cuore teorico dello spinozismo, Hegel si mette nelle condizioni di leggere la sostanza come un indeterminato positivo ed il modo come pura negatività, pura exteriorità perché il limite che lo determina rimane un che di esterno. In realtà, come detto, il modo non è un'esteriorità contrapposibile alla sostanza come interiorità, né un negativo contrapposibile ad un positivo, ma è il contraccolpo di un complesso tessuto di relazioni sia orizzontali che verticali, di una trama transindividuale, che costituisce, sempre in modo provvisorio, un interno ed un esterno, una potenza di esistere e di agire tra altre potenze. Ed è il fraintendimento del concetto di modo a condurre Hegel al fraintendimento del concetto di sostanza in quanto presenza: la sostanza spinoziana non è presente, ma assente, nella misura in cui esiste solo attraverso la trama di relazioni che determina i modi ed in questo senso ha ragione Hegel nell'affermare che non c'è ritorno del modo nella sostanza, ma non per la ragione che crede Hegel, ossia che la negazione non si nega arricchendo l'identità originaria, ma proprio perché l'identità originaria non c'è, e non c'è dunque luogo a cui tornare:

beatitudo non est virtutis premium, sed ipsa virtus.

47 M. Gainza, «Il limite e la parte. I confini dell'interiorità in Spinoza», in E. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Sul transindividuale* (in corso di pubblicazione).

48 E. Balibar, *Spinoza e il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002.

SPIEGAZIONE FUNZIONALE E MECCANISMI SOCIALI

Introduzione

Discutiamo in questo lavoro alcuni aspetti della spiegazione funzionale inquadrandola nella problematica centrale di quello che è oggi definito «paradigma dei meccanismi sociali». Il paradigma dei meccanismi sociali – che ha una diretta filiazione dal concetto di teoria di medio raggio proposto da R.K. Merton alla fine degli anni '50¹ – pur pretendendo di non essere riduzionista, riprende varie tesi proprie dell'individualismo metodologico, insistendo in particolare sul fatto che la correlazione tra variabili macro, classe e reddito per esempio, ha un valore esplicativo limitato se non si mette in luce un meccanismo a livello individuale che la produce. Prendendo come paradigmatica la posizione di Elster, la critica alla possibilità di identificare regolarità empiriche tramite l'uso di strumenti statistici si è in particolare focalizzata sul fatto che la messa in luce di relazioni macro-macro presenta 1) un alto rischio di correlazioni spurie, cioè di non cogliere autentiche relazioni causali, e sul fatto che 2) le spiegazioni dei fenomeni sociali sono caratterizzate da un alto numero di clausole *ceteris paribus*, cioè di condizioni che devono essere tenute fisse per poter spiegare l'andamento di una determinata variabile e ciò rende rischiosa ogni forma di generalizzazione. Per quanto riguarda 1), Elster ha sostenuto che, se riusciamo a identificare dei meccanismi, facciamo emergere la «grana fine» dei fenomeni sociali, in quanto riduciamo lo scarto temporale tra *explanans* ed *explanandum* e quindi, indirettamente, riduciamo il rischio di stabilire una connessione causale infondata. Per quanto riguarda 2) la soluzione è rinunciare a generalizzazioni della forma «se A allora B» per forme «se A allora a volte B, C, D». Le diverse possibilità si riferiscono all'attivarsi di diversi meccanismi che possono corrispondere a differenti clausole *ceteris paribus* imposte. Un meccanismo sociale può, allora, essere definito come «un processo causale, osservabile o meno, situato a livello del sistema d'interazione che dà conto di come si è generato un certo fenomeno». Nel contesto esaminato, spiegare tramite meccanismi significa dunque mettere in luce «i micro-processi generativi che producono i macro-fenomeni osservati»².

Per meglio comprendere questo aspetto, si consideri il seguente esempio. Il fatto che l'India abbia un'alta mortalità infantile non può essere spiegato dal fatto che il prodotto nazionale indiano è basso e dalla regolarità fenomenica «le nazioni con un basso prodotto nazionale,

-
- 1 Cfr. F. Barbera, *Meccanismi sociali*, Bologna, Il Mulino, 2004, cap. 2. Alla base del concetto di teoria di medio raggio vi era la critica al modello neopositivista unificato di spiegazione tramite leggi di copertura. Questa critica metteva in luce l'impossibilità di identificare questo tipo di leggi nelle scienze sociali dove sono possibili solo generalizzazioni di ambito ristretto. Merton ne proponeva diverse, di cui la più nota è la teoria del gruppo di riferimento e il concetto di privazione relativa. Esponenti di primo piano sono, solo per citarne alcuni, i sociologi J. Elster, J. Coleman, R. Boudon, P. Hedstrom, R. Swedberg, P. Abell, A. Stinchcombe, D. Gambetta. Gli economisti T. Schelling e T. Cowens.
 - 2 Cfr. J. Elster *A Plea for Mechanisms*, in P. Hedström, R. Swedberg, (eds.) *Social mechanisms: an analytical approach to social theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

hanno alti tassi di mortalità infantile». La messa in luce di una connessione statistica stabile tra questi due aspetti non costituisce una spiegazione del fatto che un certo paese ha un alto tasso di mortalità infantile. Ciò che invece risulta esplicativo è la connessione o meccanismo causale attraverso il quale, a partire da un prodotto nazionale basso si arriva ad un alto tasso di mortalità infantile. Una volta messa in luce questa connessione, non abbiamo più bisogno di fare riferimento a regole fenomeniche, ma solo verificare che quel tipo di meccanismo sia all'opera nel paese che stiamo studiando. Il meccanismo può essere così descritto. Un basso prodotto nazionale implica un basso livello del reddito individuale e delle entrate statali. Un basso reddito individuale significa scarsa capacità di garantire nutrimento e assistenza medica adeguata e quindi scarsa salute sia della madre che del bambino. Basse entrate statali implicano l'impossibilità per i governi di creare programmi di assistenza pubblica per cure mediche e nutrizione ed anche questo conduce a una scarsa salute sia della madre che del bambino³.

La problematica appena definita può essere posta anche per la spiegazione funzionale. Semplificando al massimo, una spiegazione funzionale spiega un comportamento singolo/collettivo oppure il ruolo di un'istituzione, attraverso, appunto, la sua funzione, cioè i suoi effetti positivi in termini di adattamento, stabilità, sopravvivenza, benessere, su qualche altra entità dello stesso livello o di livello inferiore o superiore, quindi su un individuo, un gruppo, sulla società nel suo insieme. Dal punto di vista del valore esplicativo, l'aspetto più importante è riuscire a costruire una spiegazione funzionale che dia conto del fatto che una certa pratica o una certa istituzione esistono grazie a loro effetti positivi senza introdurre una forma di teleologia, cioè senza l'assunzione implicita che esse si realizzino solo perché sono utili, e fornendo un'argomentazione adeguata del rapporto tra effetti positivi ed esistenza/persistenza di quella stessa pratica e di quella istituzione.

La domanda è allora: una spiegazione funzionale valida richiede la messa in luce di meccanismi a livello individuale che connettono l'effetto utile al persistere della pratica o dell'istituzione? È questa ad esempio la posizione di Elster, coerentemente con la sua visione generale sul problema della microfondazione. L'unico tipo di meccanismi secondo lui chiaramente identificabili sono quelli che in qualche modo ripropongono lo schema della selezione naturale. In ambito sociale questo meccanismo trova però, come avremo modo di vedere, esemplificazioni molto limitate. Più in generale, non è scontato che esso possa essere esteso alle società umane, che non sono entità che si riproducono.

Due articolati tentativi di difendere una forma di spiegazione funzionale che non impone a priori il riferimento a meccanismi, sono quelli di E. Nagel⁴ e G. Cohen⁵. Nagel ha cercato di mostrare che la spiegazione funzionale può avere valore in quei contesti nei quali non si riescono a identificare chiare connessioni causali. In contrasto con la pretesa avanzata da Elster si è mosso in particolare G. Cohen. Per stabilire che una certa pratica sociale A esiste perché causa B, è necessario, secondo Cohen, definire una legge che collega la disposizione di A a causare B con l'esistenza di A. Dobbiamo, cioè, riuscire a mostrare che ha valore di legge il fatto che quando A ha effetti/conseguenze utili, esso viene in essere. Se ci riusciamo, il riferimento a meccanismi non è necessario. Cohen, come vedremo, tenta di elaborare dettagliatamente un modello centrato proprio su questo aspetto, trascurando però il problema della costruzione di un'evidenza empirica adeguata. Cercheremo di sviluppare questo aspetto, indagando la possibilità di adattare una forma di evidenza empirica a livello macro alla spiegazione funzionale senza

3 D. Little, *Microfoundations, Methods and Causation*, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 1998 pp. 242-243

4 Cfr. E. Nagel, *La struttura della scienza*, Milano, Feltrinelli, 1984.

5 Cfr. G. A. Cohen, *Functional explanation: reply to Elster*, «Political studies» 28 (1980), pp. 129-130.

riferimento a meccanismi. Questa possibilità è indicata, per esempio, da H. Kinkaid che propone un modello che riprende alcuni spunti dello schema delineato da Cohen. Kinkaid sottolinea tuttavia che la messa in luce di questa evidenza empirica, per quanto realizzabile, può presentare, dato il tipo particolare di pretesa espresso dalla spiegazione funzionale, notevoli difficoltà⁶.

Ha quindi un senso tentare di tracciare le linee di una soluzione alternativa. Questa soluzione può, in effetti, essere rappresentata da una forma di microfondazione basata però su un meccanismo diverso da quello della selezione naturale e cioè il rinforzo, che rientra nello schema del condizionamento operante. Esso presuppone, a differenza del classico meccanismo tipo selezione naturale, una presa di coscienza da parte di alcuni individui del rapporto tra una certa pratica e la sua funzione positiva e può estendersi poi per imitazione al resto di una popolazione su un certo arco di tempo. Come avremo modo di osservare, tuttavia, il rinforzo rappresenta una strategia indiretta⁷. La presenza di un meccanismo di rinforzo può essere in molti casi ipotizzata come plausibile, ma il suo effettivo accertamento può presentare difficoltà ancora maggiori della messa in luce dell'evidenza empirica a livello macro.

1. Forma e problematiche della spiegazione funzionale

Come più sopra già esposto, una spiegazione funzionale spiega un comportamento singolo/collettivo oppure il ruolo di un'istituzione, attraverso, appunto, la sua funzione, cioè i suoi effetti positivi in termini di adattamento, stabilità, sopravvivenza, benessere, su qualche altra entità dello stesso livello o di livello inferiore o superiore, quindi su un individuo, un gruppo, sulla società nel suo insieme. Più analiticamente: dati un comportamento X , una funzione Y e un'entità Z (gruppo, classe, sistema sociale), X è spiegato dalla sua funzione Y per Z , se e soltanto se 1) Y è un effetto di X , 2) Y è vantaggioso per Z , 3) Y non è intenzionale per i soggetti che mettono in atto X , 4) Y (o almeno la relazione causale tra X e Y) non è riconosciuta dai soggetti in Z ⁸. A questo tipo di spiegazioni sono state mosse svariate critiche: non sono falsificabili, perché identificare i benefici di una pratica sociale è troppo facile; sono gravate da scelte di valore, perché definire come positiva una pratica sociale implica un concetto preliminare di funzionamento appropriato; difettano di evidenza statistica e quando sembrano valide sono allora formulabili come normali spiegazioni causali. Vi è inoltre una tradizionale critica di ordine logico, dall'impatto non trascurabile. Secondo questa critica, la spiegazione funzionale altera l'ordine temporale della spiegazione causale. Essa colloca l'effetto prima della causa introducendo una dimensione teleologica. Così per esempio, l'asserzione «una certa pratica rituale ha la funzione di realizzare la coesione sociale», rovescia in realtà il rapporto causa-effetto. Essa mette l'evento «coesione sociale» prima dell'evento che la causa, cioè la danza della pioggia, e spiega questo evento in base a una dimensione teleologica che porta dalla presunta necessità del fenomeno «coesione sociale» al tempo t_1 al realizzarsi della danza della pioggia al tempo t_2 . Un'ulteriore critica, infine, consiste nell'affermare che le spiegazioni funzionali non possono essere confermate perché non citano i meccanismi che connettono la pratica utile alla sua persistenza. Quest'ultimo è il punto centrale per la nostra discussione.

6 Cfr. H. Kinkaid, *Philosophical Foundations of the Social Sciences: Analyzing Controversies in Social Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

7 Cfr. P. Van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm*, London, New York, Tavistock, 1981.

8 D. Sparti, *Epistemologia delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 206.

Secondo autori come Elster, il riferimento a meccanismi si presenta, nella spiegazione funzionale, ancora più fondamentale che in altre forme di spiegazione proprio in relazione al problema di evitare forme di correlazione spuria. Il punto cruciale nell'identificazione di un meccanismo è esplicitato dalla condizione che Elster aggiunge alle prime quattro sopra citate, quali requisiti della spiegazione funzionale: 5) *Y* riproduce *X* per mezzo di un processo causale di *feedback* che passa per *Z*⁹. La difficoltà sostanziale consiste nel riuscire a conciliare il punto 3) e il punto 4), cioè la non intenzionalità e l'inconsapevolezza, che è alla base del concetto di funzione latente come sopra definito, con il punto 5) cioè, appunto, l'esplicitazione di un meccanismo di *feedback* che determini comportamenti in *Z* che favoriscono il mantenersi della funzione. A questo scopo, è necessario fare riferimento a un meccanismo non strettamente individuale cioè a un meccanismo che non postuli un attore intenzionale che mette in atto un comportamento perché ne comprende i vantaggi rispetto a qualche fine. L'unico meccanismo di questo tipo teoricamente accettabile sembra essere, tuttavia, quello della selezione naturale, o che presenta tratti simili, e questo sembra limitare significativamente la possibilità di applicazione di una forma di spiegazione che rispetti i requisiti suesposti. In generale, le spiegazioni *natural selection* non sono a priori inapplicabili ai processi sociali ma sono pochi i casi che si prestano a questa estensione¹⁰. In generale, quindi, le analogie biologiche, soprattutto in termini evuzionistici, usate dalla spiegazione funzionale sono un problema. Infatti, le società non sono entità che si riproducono e quindi non è perspicuo che si possano vedere all'opera i meccanismi della selezione naturale. I nuovi tratti culturali non si producono in maniera casuale, come avverrebbe se i processi sociali fossero analoghi a quelli biologici. Il cambiamento culturale non mostra uno schema evuzionistico.

2. La spiegazione funzionale nell'analisi sistemica e nell'interpretazione disposizionale

Come abbiamo già accennato, E. Nagel e G. Cohen hanno tentato di riaffermare il senso e il valore euristico della spiegazione funzionale contro le critiche ad essa indirizzate e senza un riferimento diretto alla necessità dell'identificazione di meccanismi.

Nagel ha cercato di togliere ogni aura metafisica a questo tipo di spiegazione, mostrando che essa non è assimilabile a una versione moderna della causa finale aristotelica. Si consideri la domanda: perché gli uomini hanno i polmoni? La spiegazione chiama in causa il ruolo dell'ossigeno nell'organismo e il suo passaggio dall'aria al sangue attraverso i polmoni. Non vuole specificare il funzionamento corretto dei polmoni, ma descrivere il ruolo che essi hanno nell'espletare delle attività biologiche fondamentali per il corpo umano. Essa, quindi, non individua una regolarità, ma una funzione «necessaria al mantenimento o allo sviluppo di un determinato processo». Per questo è facile trovare il concetto di spiegazione funzionale associato a quello di «scopo». Da qui deriva la definizione «spiegazione teleologica», con tutte le difficoltà che il termine «scopo» ha per lo scienziato moderno.

Il finalismo è, in effetti, assente dalla ricerca scientifica contemporanea. Esso tuttavia aveva una sua ragion d'essere: riuscire a spiegare dei processi, non solo biologici, nei termini dell'obiettivo a cui, intenzionalmente o meno, essi tendono. La spiegazione funzionale affronta proprio quest'aspetto. Accettata l'importanza della spiegazione causale, essa non mira, tuttavia, a spiegare un processo tramite scopi intenzionali o non intenzionali. Vuole invece, secondo il

9 J. Elster, *Ulisse e le Sirene*, tr. it. di P. Garbolino, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 74-75.

10 Cfr. P. Van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: an Emerging Paradigm* cit.

modello proposto da Nagel, mettere in luce le «condizioni necessarie e sufficienti» affinché un certo processo – umano, sociale, biologico, artificiale – si realizzi¹¹. Seguendo un esempio di Nagel stesso, esaminiamo quali concetti sono usati per spiegare in termini funzionali il ruolo della clorofilla nelle piante: «‘La funzione della clorofilla nelle piante è quella di permettere ad esse di realizzare la fotosintesi (cioè di formare amido da anidride carbonica e da acqua in presenza della luce solare)’. Quest’ enunciato rende ragione della presenza della clorofilla (una certa sostanza *A*) nelle piante (in ogni elemento *S* di una classe di sistemi, ciascuno dei quali ha una certa organizzazione *C* di parti componenti e di processi). Ciò viene fatto dichiarando che, quando si forniscono a una pianta acqua, anidride carbonica e luce solare (quando *S* è situata in un certo ambiente *E* ‘interno’ e ‘esterno’) essa produce amido (vi si compie un certo processo *P* che fornisce un determinato prodotto o risultato) solo se la pianta contiene clorofilla. L’ enunciato solitamente porta con sé l’ implicita assunzione supplementare che senza amido la pianta non può proseguire le sue attività caratteristiche, quali la crescita e la riproduzione (non può conservarsi in un certo stato *G*); per il momento però ignoreremo quest’ ulteriore assunzione. Di conseguenza, l’ enunciato teleologico è un ragionamento in forma abbreviata così che quando se ne espliciti il contenuto, esso può venir reso approssimativamente nel modo seguente: se sono fornite di acqua, di anidride carbonica e di luce solare, le piante producono amido; se non hanno clorofilla, le piante anche se in possesso di acqua, di anidride carbonica e di luce solare, non producono amido; quindi le piante contengono clorofilla. Più in generale un enunciato teleologico della forma ‘*la funzione di A in un sistema S con organizzazione C è quella di rendere possibile a S, in un ambiente E, di impegnarsi in un processo P*’ può essere formulato più esplicitamente così: ‘Ogni sistema *S* con organizzazione *C* in un ambiente *E* s’ impegna in un processo *P*; se *S* con organizzazione *C* e in un ambiente *E* non dispone di *A*, allora *S* non s’ impegna in *P*, quindi *S* con organizzazione *C* deve disporre di *A*’»¹².

Analizzando il passo precedente rileviamo, innanzitutto, il concetto di *sistema S*. Esso indica un insieme di elementi posti in una relazione tale che il modificarsi di uno di essi (sia l’ elemento che la relazione stessa) può indurre il modificarsi di tutto il sistema. Abbiamo poi il concetto di *organizzazione C*. Esso indica la «disposizione effettiva» (con diversi gradi di libertà e vincoli) di relazioni ed elementi (tra cui un fattore *A*, in questo caso la clorofilla) e i legami chimici che formano la pianta. Si hanno poi le relazioni ammesse dalla chimica e dalla fisica del sistema (la fotosintesi, per esempio) sia all’ interno sia in rapporto con l’ ambiente. È quindi necessario definire un *ambiente E* e, più esattamente, è necessario distinguere il sistema dall’ ambiente in cui è inserito. In questo modo è possibile definire le perturbazioni a cui il sistema va incontro e distinguerle dalle trasformazioni che i risultati dei suoi processi producono sull’ ambiente. Per poter operare questa distinzione, si deve essere in grado di definire almeno un *processo P* specifico del sistema *S*, definibile azione del sistema, nell’ esempio riportato, il processo di fotosintesi. L’ azione del sistema è necessaria per determinare il suo stato di equilibrio o disequilibrio rispetto all’ ambiente. In questo modo la spiegazione funzionale si integra con un approccio sistemico che introduce nella letteratura sulla spiegazione scientifica una notevole novità concettuale. Ne richiamiamo qui alcuni aspetti. Anzitutto, ogni elemento del sistema è considerabile un sistema di livello inferiore (sottosistema) e, a sua volta, ogni sistema è considerabile elemento di un sistema di livello superiore («ricorsività»). Si pone allora il problema di scegliere il livello di osservazione. È questa una scelta che spetta al ricercatore che isola, all’ interno di un deter-

11 Cfr. G. Boniolo, P. Vidali, *Filosofia della scienza*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

12 E. Nagel, *La struttura della scienza* cit., p. 413. Citato in G. Boniolo, P. Vidali, *Filosofia della scienza* cit., p. 482.

minato ambiente, un insieme di processi specifici, e lascia sullo sfondo le altre relazioni che possono darsi nell'interazione tra sistemi. Ogni scienza ha elaborato un insieme di strumenti, concettuali e tecnici, per determinare il livello di osservazione rispetto al quale un insieme di relazioni acquista significatività e può essere definito «sistema». Risulta chiaro quindi che la spiegazione funzionale non si propone di individuare cause finali, ma di stabilire condizioni di equilibrio. Non è importante, inoltre, conoscere in che modo una certa funzione viene assicurata. Ciò che deve essere messo in evidenza sono le condizioni e i meccanismi adattativi grazie ai quali il sistema continua a svolgere un suo processo. La spiegazione funzionale non esclude naturalmente la ricerca delle «cause specifiche di determinati comportamenti del sistema». La spiegazione causale, tuttavia, incontra dei limiti a causa del numero dei fattori coinvolti, della loro variabilità e interazione. Spesso, l'unico obiettivo che si può raggiungere è individuare le «condizioni di equilibrio» nell'ambito delle quali il sistema può variare continuando a svolgere un certo processo¹³.

Come già anticipato, un altro tentativo di difendere la spiegazione funzionale senza un riferimento diretto a forme di microfondazione è quello di G. Cohen. L'analisi di Cohen, tralasciando considerazioni di tipo sistemico, si focalizza, in particolare, sulle critiche precedentemente richiamate sull'inversione della sequenza causale. Per evitare queste critiche, la spiegazione funzionale viene riformulata attraverso i concetti di «fatto disposizionale» (*dispositional fact*) e di «legge di conseguenza» (*consequence law*). Una «legge di conseguenza» è un'asserzione condizionale il cui antecedente è un'asserzione causale ipotetica che definisce/identifica un fatto disposizionale. Formalmente: se si dà il caso che, se *E* accade esso provoca *F* (fatto disposizionale), allora *E* accade¹⁴, dove *E* ed *F* indicano eventi o classi di eventi:

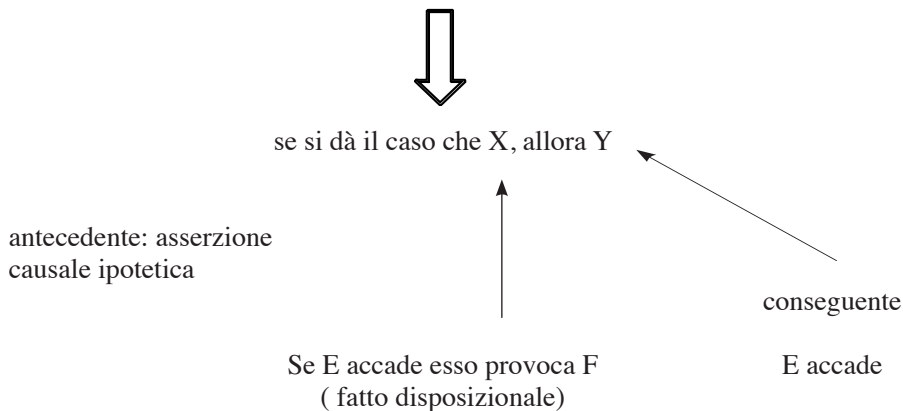
$$(E \rightarrow F) \rightarrow E$$

Può essere utile, per meglio comprendere la struttura di questa asserzione complessa, visualizzarla nel seguente schema nel quale:

X = se *E* accade esso provoca *F*

Y = *E* accade

Legge di conseguenza nella forma di asserzione condizionale



13 G. Boniolo, P. Vidali, *Filosofia della scienza* cit., p. 483-485.

14 G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history. A defence*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 260.

Il condizionale «se E allora F» viene definito fatto disposizionale, perché generalizza la disposizione/propensità di un certo evento, in certe condizioni, ad avere un certo effetto. Più specificamente *generalizza* la disposizione/propensità, in una determinata società, di una certa pratica o di una certa istituzione a causare un determinato effetto utile¹⁵. L'analisi di alcuni esempi chiarirà meglio la struttura logica e le connessioni. Consideriamo l'affermazione «la danza della pioggia ha, in situazioni di tensione, la funzione di ristabilire la coesione sociale». Essa, come si è osservato più sopra, è una tipica asserzione funzionale ingenua. Traduciamola nella *consequence law*. Formalmente: se si dà il caso che, *se la danza della pioggia viene messa in atto essa causa un alleviamento della tensione*, allora la danza viene messa in atto. Se si dà il caso che, se E accade esso provoca F (fatto disposizionale), allora E accade e in simboli: $(E \rightarrow F) \rightarrow E$.

L'antecedente, $(E \rightarrow F)$, come abbiamo detto, esprime il fatto disposizionale. Il fatto disposizionale generalizza la propensità di varie pratiche rituali, tra cui la danza della pioggia, a causare coesione. Una determinata società ha caratteristiche tali da sviluppare certe pratiche piuttosto che altre per ristabilire la coesione. Una formulazione alternativa è, inoltre, la seguente: l'evento *e*, danza della pioggia al tempo *x* nella società *y*, si è verificato a causa della sua propensità (disposizione) a causare l'evento *f*, coesione sociale in quella stessa società, perché ogni volta che la classe di eventi E (insieme di pratiche rituali) causa la classe di eventi F (alleviamento tensione, coesione sociale...) la classe di eventi E si verifica.

È utile fare riferimento anche ad altri due esempi forse meno tradizionali, solo accennati da Cohen nella sua analisi, e che possiamo sviluppare ed esporre più dettagliatamente e analiticamente come segue. Consideriamo l'asserzione: «Una determinata descrizione del conflitto industriale da parte della stampa conservatrice ha la funzione di rafforzare il dominio della classe capitalista». Se vogliamo tradurla nella forma della *consequence explanation*, dobbiamo innanzitutto identificare la disposizione che può avere, in una certa società e sotto certe condizioni, un certo modo di descrivere il conflitto industriale¹⁶, da parte della stampa conservatrice, ad essere funzionale alla classe capitalistica (mette in cattiva luce i lavoratori e sottrae loro consensi, fa mobilitare altre classi sociali in opposizione ai lavoratori). Possiamo poi formulare il fatto disposizionale e la *consequence law* secondo la solita enunciazione formale in base allo schema $(E \rightarrow F) \rightarrow E$. Abbiamo allora: se si dà il caso che, date determinate condizioni di una determinata società, *se il conflitto industriale viene descritto in un certo modo da parte della stampa conservatrice ciò ha un effetto positivo per la classe dominante*, allora esso viene descritto in quel modo.

Un ulteriore esempio è quello delle economie di scala. In termini molto semplificati, con economie di scala si intende un fenomeno economico per cui, oltre e solo oltre un certo livello di produzione, partendo da una certa quantità di fattori (*input*) si ottiene un prodotto (*output*) più che proporzionale. Consideriamo allora l'asserzione «l'aumento della scala di produzione ha la funzione di permettere il verificarsi di economie di scala» (che provocano il risparmio sui costi e l'aumento dei profitti) e traduciamo anch'essa nella formulazione della *consequence law*. Il fatto disposizionale può essere formulato come segue: l'aumento della scala di produzione ha la disposizione a produrre, in certe condizioni, (capacità tecnica e di organizzazione, possibilità di concentrazione, reti di trasporti e infrastrutture varie sufficientemente sviluppate, controllo sul

15 Allo stesso modo in cui una proprietà come «fragile» indica non la necessità ma la disposizione di un certo oggetto a rompersi se si verificano certe condizioni.

16 La descrizione può essere per esempio: fa perdere giornate di lavoro, fa diminuire il PIL, la qualità dei prodotti ne risente, crea disagi, mette a rischio il posto di altri lavoratori...

lavoro che l'aumento della scala di produzione rende possibile) delle economie di scala, quindi a rendere possibile il risparmio sui costi e l'aumento dei profitti. E da qui ancora una volta:

Se si dà il caso che, *se si verifica un aumento della scala di produzione esso porta all'instaurarsi delle economie di scala*, allora l'aumento della scala di produzione si verifica.

La spiegazione funzionale trova un'applicazione particolarmente significativa, secondo Cohen, all'interno del materialismo storico, in quanto offre una struttura logica valida per chiarire il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione. Secondo lo schema precedentemente spiegato, quindi: se E sono i rapporti di produzione ed F le forze produttive allora E si afferma perché in una data situazione – quindi in una serie di società storicamente determinate – esso causa normalmente lo sviluppo di F . Passando al solito schema: se si dà il caso che, se E accade esso provoca F (fatto disposizionale), allora E accade, $(E \rightarrow F) \rightarrow E$ ¹⁷. Se si dà il caso che, *se determinate relazioni di produzione si instaurano esse hanno come effetto di favorire lo sviluppo delle forze produttive*, allora quelle relazioni si instaurano. L'evento e (instaurazione di un certo insieme di rapporti di produzione, in determinato tempo/luogo) si è verificato a causa della sua propensione (disposizione) a causare l'evento f (sviluppo delle forze produttive in determinato tempo/luogo) perché, ogni volta che la classe di eventi E (instaurazione di certi rapporti di produzione) causa la classe di eventi F (sviluppo delle forze produttive), la classe di eventi E si verifica.

Per ricapitolare. Data la pretesa centrale di una spiegazione funzionale – le pratiche sociali esistono per promuovere certi effetti – un aspetto cruciale è evitare l'*impasse* logica per cui eventi futuri causerebbero eventi presenti. A questo scopo, una spiegazione funzionale deve definire dei processi che legano le conseguenze causali di un fenomeno o di un'entità alla sua esistenza. Come abbiamo visto, Cohen ha tentato di elaborare dettagliatamente un modello centrato proprio su questo aspetto, sostenendo che le spiegazioni funzionali sono una sottorubrica di quelle forme di spiegazione definibili *consequence explanation*, nelle quali, per stabilire che una certa pratica sociale A esiste perché causa B , è necessario definire una legge che collega la disposizione di A a causare B con l'esistenza di A . Ciò significa riuscire a mostrare che ha valore di legge il fatto che quando A ha effetti/conseguenze utili, esso viene in essere. Quella così definita è una *consequence law*, una legge di conseguenza. Una spiegazione funzionale è allora una forma di spiegazione che fa riferimento a una legge di conseguenza. Nella *consequence explanation*, come precedentemente esemplificata in vari modi, è il rapporto tra fatto disposizionale e occorrenza dell'evento in questione che ha valore esplicativo e questo rapporto, a livello logico formale, rispetta il normale ordine temporale causale. Tuttavia, anche se l'enunciazione formale è corretta, resta il problema di stabilire la «necessità» del rapporto tra fatto disposizionale ed evento, altrimenti il rischio di stabilire una correlazione spuria è, anche, e in particolare, nel caso della *consequence explanation*, effettivamente presente.

Neppure l'approccio sistemico precedentemente esaminato offre una soluzione per questo problema. Tuttavia, proprio a partire dall'insistenza sulla difficoltà, in alcuni casi, di mettere in luce chiare relazioni causali, esso offre un quadro forse più strutturato che compensa, almeno in prima istanza, questa difficoltà. La necessità del rapporto tra fatto disposizionale ed occorrenza dell'evento che si desidera spiegare (che in effetti nel modello di Cohen resta non chiarita dal punto di vista logico, (nel linguaggio sistemico, il rapporto tra la funzione di classi di eventi di tipo A all'interno di classi di processi di tipo P , e il verificarsi dell'evento a appartenente ad A) è «decentrata» sulla necessità di un insieme di condizioni di contesto che sopperiscono, almeno in via provvisoria, all'identificazione del meccanismo che attua la relazione di funzionalità.

17 G. A. Cohen, *Functional explanation: reply to Elster*, «Political studies» 28 (1980), pp. 129-130.

Se allora volessimo tradurre gli esempi di Cohen nello schema sistemico, avremmo all'incirca¹⁸: la funzione dei mezzi di comunicazione favorevoli alla classe dominante (*A*), in una determinata nazione (*S*) con una determinata struttura sociale (*C*), è quella di rendere possibile a *S*, in un momento di tensione sociale, di impegnarsi in un processo *P* di ripristino dell'equilibrio. Una società *S* (una determinata nazione) di organizzazione *C* (con una struttura sociale capitalista) in un ambiente *E* (in un momento di conflitti e tensione sociale) si impegna in un processo *P* (la risoluzione di una crisi, il ripristino dell'equilibrio); se *S* non dispone dell'elemento *A* (dei mezzi di comunicazione favorevoli alla classe dominante) allora *S* non può impegnarsi nella risoluzione della crisi, quindi *S* deve disporre di *A*.

Passando ancora una volta alle asserzioni fondamentali del materialismo storico: la funzione di *A* (un determinato insieme di relazioni di produzione) in una data società *S* (storicamente e geograficamente determinata) di organizzazione *C* (*C* distinto da *A* che esprime solo un aspetto di *S*) in un ambiente *E* (una situazione di sufficiente tranquillità politica, quindi non durante una guerra o una crisi sociale acuta ecc.), è quella di rendere possibile ad *S* in un ambiente *E* di impegnarsi nel processo *P* (lo sviluppo delle forze produttive). Ogni società *S* di organizzazione *C* in un ambiente *E* si impegna nello sviluppo delle forze produttive. Se *S* non dispone dell'elemento *A* (determinate relazioni di produzione) non può impegnarsi nello sviluppo delle forze produttive, quindi *S* deve disporre di quelle relazioni. La funzione di *A* (determinati rapporti giuridici) in una società *S* di organizzazione *C* (in questo caso *C* indica le relazioni di produzione) è quella di permettere ad *S* di impegnarsi in *P* (stabilizzare le relazioni di produzione). Ogni società *S* di organizzazione *C* in un ambiente *E* cerca di stabilizzare le relazioni di produzione. Se *S* non dispone dell'elemento *A* (determinati rapporti giuridici) non può rendere stabili le relazioni di produzione, quindi *S* deve disporre di quei determinati rapporti giuridici.

L'espressione «quindi deve» fa riferimento, in maniera solo apparentemente paradossale, a un insieme di condizioni causali che fanno venire in essere l'insieme dei processi *P*. Queste condizioni causali sono necessarie ma in prima istanza possono non essere indagate. Questo fatto non altera la validità teorica del modello.

3. Microfondare la spiegazione funzionale

Se la soluzione che emerge dallo schema sistemico lascia insoddisfatti, la via più diretta per affrontare il problema evidenziato nel precedente paragrafo – mettere in luce la «necessità» del rapporto tra fatto disposizionale ed evento, per evitare il rischio di stabilire una correlazione spuria – sembrerebbe quella di cercare di capire cosa connette una certa pratica alla sua utilità. Nei nostri esempi, questa connessione potrebbe essere in prima istanza descritta secondo le linee seguenti: nel primo esempio, molto semplicemente, alcuni individui hanno notato che mettere in atto la danza provoca una forma di alleviamento della tensione, riscontrabile attraverso una serie di segni facilmente identificabili. Essi hanno sufficiente potere e carisma e riescono a convincere gli altri a praticarla nuovamente anche senza spiegare questi effetti positivi. Nel secon-

18 Questo schema, come si ricorderà, era stato così formulato: la funzione di *A* in un sistema *S* con organizzazione *C* è quella di rendere possibile a *S*, in un ambiente *E*, di impegnarsi in un processo *P*; da cui, più tecnicamente: ogni sistema *S* con organizzazione *C* in un ambiente *E* s'impegna in un processo *P*; se *S* con organizzazione *C* e in un ambiente *E* non dispone di *A*, allora *S* non s'impegna (non può impegnarsi) in *P*, quindi *S* con organizzazione *C* deve disporre di *A*. La struttura logica di questo modello ha il suo fulcro nell'espressione controfattuale finale: «se *S* con organizzazione *C* e in un ambiente *E* non dispone di *A*, allora *S* non s'impegna (non può impegnarsi) in *P*, quindi *S* con organizzazione *C* deve disporre di *A*».

do esempio, possiamo avanzare l'ipotesi che, casualmente, un mezzo d'informazione un certo giorno, in un certo luogo, abbia descritto un determinato conflitto tra padroni e operai in termini negativi per questi ultimi. Alcuni appartenenti alla classe capitalista notano che in quel contesto questo fatto aliena consensi agli operai mettendoli in cattiva luce. Essi cominciano allora, in vari modi, a fare pressioni su vari giornalisti affinché altre situazioni simili vengano descritte nello stesso modo. Una descrizione secondo linee analoghe può essere fatta per l'esempio delle economie di scala e per il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione. Qui stiamo, in effetti, collegando il darsi di una certa relazione a livello macro secondo una certa modalità, con eventi/fatti riguardanti un livello individuale. A questo livello, identifichiamo un meccanismo che in questo caso può essere descritto in senso molto ampio come «rinforzo». Lo schema analitico più generale in cui il concetto di rinforzo rientra è quello di condizionamento operante. P. Van Parijs lo propone come alternativa alle *natural selection explanations* che, come è stato osservato, hanno una possibilità di applicazione molto limitata nelle scienze sociali.

Nel condizionamento operante, il comportamento di un individuo (e più in generale, di un organismo) viene plasmato inducendo in esso, attraverso ricompense e punizioni, uno stato di soddisfazione o insoddisfazione associato a determinate azioni. L'individuo stesso le compirà o le eviterà prevedendo rispettivamente il piacere e il dolore ad esse collegati. Ad un certo momento, inoltre, egli riuscirà a prevedere i diversi esiti connessi a comportamenti diversi e a cogliere il collegamento causale tra il comportamento messo in pratica e la sua funzione. Per questo motivo, il rinforzo implica una forma di scelta nell'individuo in cui si attua. Il rinforzo si basa su un livello assoluto di soddisfazione. Se questo livello, anche se basso, si trova, tuttavia, al di sopra di un certo valore soglia, l'organismo non è motivato alla ricerca di nuovi comportamenti. Se, al contrario, questo valore soglia viene oltrepassato, il processo di cambiamento ha inizio. In generale, il rinforzo può realizzarsi sia come instaurazione di stati positivi di soddisfazione sia come alleviamento della tensione¹⁹. Come già era chiaro negli esempi precedenti, nello schema appena proposto un punto fondamentale è la possibilità, da parte di qualcuno al tempo x nel luogo y , di cogliere il collegamento tra comportamento e la sua funzione. Non è necessario che questo riconoscimento sia globale. Nella gran parte della popolazione la connessione può non essere compresa e il comportamento può diffondersi, per esempio per imitazione. Questa ipotesi permette di conservare all'interno di questo modello esplicativo il concetto di funzione latente. Si osservi però che, se è accettabile l'ipotesi di diversi livelli di consapevolezza rispetto all'utilità di un certo comportamento o evento, in questo schema vi è un problema non trascurabile che potremmo definire dell'effetto soglia. Qual è il numero minimo di individui la cui coscienza di un processo causale in atto è necessaria affinché questo processo si ripeta un numero sufficiente di volte da innescare forme di imitazione?

4. Costruzione di un'evidenza empirica adeguata per la spiegazione funzionale

Evidenziato questo aspetto, vediamo quale può essere una strategia di conferma alternativa. Potremmo tentare di stabilire un forma di evidenza empirica adeguata per il fatto disposizionale e la legge di conseguenza e vedere se è sufficiente. Secondo uno schema molto generale, sempre riprendendo gli esempi precedenti, nel caso della danza della pioggia, potremmo imporre le seguenti condizioni: 1) deve essere accertato empiricamente che ogni volta che si creano situazioni di tensione, una determinata società, con determinate caratteristiche, mette in atto una

19 Cfr. P. Van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: an Emerging Paradigm* cit.

forma di interazione sociale/atto rituale definito danza pioggia; 2) deve essere accertato empiricamente che in seguito a questa pratica si ristabilisce coesione. Allo stesso modo, nell'esempio del conflitto industriale, 1) deve essere accertato empiricamente che, ogni volta che si verificano determinate condizioni (ad esempio di scioperi ripetuti, disordini ecc.), una parte della stampa descrive il conflitto in un certo modo (fa perdere giornate di lavoro, fa diminuire il PIL, la qualità dei prodotti ne risente, crea disagi, mette a rischio il posto di altri lavoratori); 2) deve essere accertato empiricamente che, sotto certe condizioni, ciò ha un effetto utile alla classe capitalista (mette in cattiva luce i lavoratori e sottrae loro consensi, fa mobilitare altre classi sociali contro la classe lavoratrice)²⁰. Sviluppando questi spunti, vogliamo ora esaminare la possibilità appunto di costruire un'evidenza empirica valida ed accurata come base per una spiegazione funzionale. Questo aspetto è stato analizzato in profondità in particolare da H. Kinkaid.

Secondo quest'ultimo, lo schema teorico proposto da Cohen può costituire un primo passo verso una forma di spiegazione funzionale fondata, ma non è ancora sufficiente. È possibile avere una legge di conseguenza ben confermata che correla gli effetti utili di A e la sua esistenza, senza avere una spiegazione funzionale adeguata. Questa correlazione non stabilisce, infatti, un rapporto causale. Mostrare che una certa pratica esiste *quando* ha certi benefici non significa provare che essa effettivamente viene in essere *perché* ha questi benefici. Per esempio, gli organi mobili negli animali hanno questa caratteristica probabilmente perché essa contribuisce alla loro *fitness*. Le piante avrebbero giovamento se potessero cambiare luogo per catturare la luce del sole, ma questo è ovviamente impossibile. Allo stesso modo, le grandi aziende esistono perché le economie di scala contribuiscono alla loro sopravvivenza. Questo non significa però che un'azienda automaticamente divenga più grande ogni volta che il suo ampliamento avrebbe effetti benefici. Questo passaggio può essere impedito da mancanza di risorse, miopia organizzativa e altri fattori. Vi sono, secondo Kinkaid, aspetti validi della proposta di Cohen, che possono essere riformulati in modo più plausibile all'interno di uno schema causale, il quale allo stesso tempo salva l'idea della persistenza di una certa pratica legata alla sua utilità. Questo schema causale può essere precisato tramite le tre seguenti asserzioni:

- 1) A causa B
- 2) A persiste perché causa B
- 3) A precede causalmente B

La prima condizione è una normale asserzione causale. La seconda asserzione è il punto cruciale: un certo processo sociale ha un certo effetto, e quando ciò avviene c'è un meccanismo causale che assicura che A continua ad esistere. Quando la pratica smette di avere quel determinato effetto, il meccanismo causale smette di operare. Anche la seconda asserzione è un'asserzione causale. Essa non si richiama ad effetti futuri oppure, come nel caso della legge di conseguenza, ad effetti potenziali, cioè agli effetti che avrebbe qualora fosse in essere. Quindi, A causa B e ciò causa il fatto che A continua ad esistere nel momento successivo. L'asserzione 3) assicura che il processo può iniziare con A ma non con B. Inoltre, se B in qualche modo si verifica *indipendentemente* da A, non ha come conseguenza A. Se A persiste allo scopo di

20 Per quanto riguarda l'esempio delle economie di scala, 1) deve essere accertato empiricamente che quando in certe aziende sono stati aumentati gli investimenti, questo aumento si tradotto in capacità tecnica di organizzazione, innovazione tecnologica, miglioramento dei trasporti e diminuzione del tempo di circolazione, migliore controllo sul lavoro; 2) Deve essere accertato empiricamente che, rispetto alla situazione precedente questo aumento, il rapporto input output è cambiato, cioè ad un certo aumento dell'input è seguito un aumento più che proporzionale dell'output.

mantenere B e questo avviene su un arco di tempo sufficientemente lungo, le condizioni 1) e 2) produrranno una catena causale come la seguente²¹:

$$At_1 \rightarrow Bt_2 \rightarrow At_3 \rightarrow Bt_4$$

Come specificato appena sopra, la condizione 3) afferma che questo processo può iniziare con A ma non con B. Se B per qualche ragione viene in essere prima, non produrrà A. Per esempio, ammettiamo che i riti d'iniziazione esistano per realizzare la solidarietà sociale. La condizione 3) asserisce che è possibile fornire questa spiegazione funzionale solo nel caso in cui, qualora la solidarietà sociale si verificasse per ragioni indipendenti, essa non avrebbe come effetto il verificarsi di riti d'iniziazione, dando il via alla catena mostrata sopra. È in questo senso dunque che i riti devono avere una priorità causale. Specificare queste condizione evita i problemi precedentemente accennati, cioè il fatto che i tratti adattivi di un organismo non necessariamente presentano meccanismi di omeostasi, ovvero non necessariamente mutano davanti a fattori esterni di disturbo. In base alle condizioni ora specificate, se qualcosa impedisce ad A di causare B, non c'è nessuna garanzia a priori che A cambi in maniera adeguata. In questo modo è evitato, a differenza che nello schema di Cohen, il problema della correlazione spuria, perché la condizione 2) è una condizione causale. Le correlazioni spurie, come in qualsiasi analisi causale, sono un rischio, ma in questo nuovo schema esse *non* sono rese possibili dalla forma stessa della spiegazione come nel caso di Cohen. Lo stesso schema assicura inoltre che le spiegazioni funzionali non sono invertibili. Questo significa che le condizioni 1) e 2) escludono anche una forma di causalità reciproca. Esse assicurano cioè, che se A esiste per produrre B, non segue che B esiste per produrre A. Inoltre, Se A causa B e B fa sì che A cessi di esistere, la condizione 2) non risulta valida. La condizione 3) definisce ulteriormente questo aspetto ed esclude forme di rinforzo reciproco. Se A e B sono in semplice dipendenza reciproca, non è possibile connotare A come esistente allo scopo di provocare/instaurare B. La condizione 3) aiuta allora ad evitare che, se si ammette una forma di causalità reciproca, la spiegazione funzionale diventi troppo indefinita.

Per quanto lo schema appena discusso presenti una naturale esemplificazione nella teoria della selezione naturale, appoggiarsi al concetto di selezione differenziale tramite ereditarietà non è strettamente necessario. Determinate caratteristiche acquisite possono tramandarsi tramite apprendimento e imitazione ed anche tramite l'azione intenzionale. Ad agire può essere una combinazione di fattori quali azioni intenzionali, conseguenze non intenzionali dell'azione intenzionale e processi di selezione differenziale delle pratiche sociali. Si osservi inoltre che, in effetti, nel modello precedente non viene richiesto che la funzione di A sia benefica per qualcuno o qualcosa, e questo rende non necessaria l'ereditabilità. Il modello genetico è quindi una sottospecie del modello più ampio²². Riprendendo il discorso sopraccennato, vediamo come lo schema proposto da Kinkaid permette, in effetti, di sviluppare un'evidenza empirica valida anche a livello statistico. In generale, questa evidenza può essere riportata a due tipologie, evidenza diretta e indiretta. Nella prima, che è quella che ci interessa di più, ognuna delle 3 precedenti asserzioni – 1) A causa B; 2) A persiste perché causa B; 3) A precede causalmente B – deve essere testata separatamente. Nella seconda si cerca di mostrare che la spiegazione funzionale è compatibile con diversi insiemi di fatti.

21 H. Kinkaid, *Philosophical Foundations of the Social Sciences: Analyzing Controversies in Social Research* cit., p. 111.

22 Ivi, pp. 110-112.

Per quanto riguarda allora l'evidenza diretta, come già abbiamo avuto modo di vedere, la prima delle tre condizioni che definiscono una forma accettabile di spiegazione funzionale è una semplice asserzione causale. Per testarla è allora possibile usare gli stessi metodi che usiamo per testare asserzioni causali. Per quanto riguarda la seconda, dobbiamo riuscire a stabilire che quando A causa B, A continua a sussistere e che ciò avviene in effetti proprio perché A causa B. A questo scopo, possiamo tentare di identificare altre possibili cause ed appurare che la persistenza di A ha una correlazione con la persistenza di B. Questo fatto dimostra che B da solo non è correlato con la persistenza di A e quindi non può iniziare la catena causale. Questo fornisce le prove che sia la condizione 2) che la 3) sussistono effettivamente. Così non può essere la solidarietà sociale a causare le forme rituali di una società. Più formalmente allora, per collegare la spiegazione funzionale ad una forma di evidenza empirica quantitativa di tipo statistico, Kinkaid propone in prima approssimazione la condizione che la spiegazione stessa confermi il seguente modello causale:

$$\begin{aligned} 1) B &= x_1 A + e_1 \\ 2) P &= x_2 E + e_2 \end{aligned}$$

Dove:

A è il tratto o la pratica che deve essere spiegata secondo lo schema funzionale;

B è la funzione di A;

P è una variabile che misura la persistenza di A;

E misura se l'equazione 1 vale in un qualche periodo precedente a P;

x è il coefficiente di regressione, e indica il margine di errore²³. Può essere una variabile *dummy*²⁴ che prende un valore tra 0 e 1, in base ai risultati dell'equazione. Riguardo a P, è possibile usare vari strumenti statistici per stimare la probabilità che A esista dopo lo stato iniziale.

B può essere una misura di solidarietà sociale e A una misura della frequenza dei riti d'iniziazione. P allora misurerebbe la durata dei riti d'iniziazione, dove E registra se i riti d'iniziazione causano la solidarietà come espresso dall'equazione 1. Altri fattori devono essere controllati e il modello di regressione non basta, tuttavia se abbiamo evidenza sufficiente per queste equazioni possiamo affermare in maniera fondata che A causa B e persiste perché causa B.

Quello presentato da Kinkaid è uno schema approssimativo di come le procedure statistiche possono sostenere la spiegazione funzionale. Resta da appurare se è possibile far riferimento a dati sufficientemente strutturati da costituire una forma di evidenza empirica valida per il modello. Gli antropologi hanno compilato una banca dati sulle piccole società noto come schedario settoriale delle relazioni umane²⁵. Questa banca contiene i dati *cross-section* su centinaia di società. Se oltre ad essi, contenesse anche dati su serie storiche riguardanti pratiche sociali, la risposta alla precedente domanda sarebbe positiva. Il fatto che questi dati non siano, al momento, disponibili non significa quindi che il modello, in linea di principio, non possa essere testato. Un'altra forma di evidenza diretta per questo modello consiste anche nel mostrare che si verifica una forma di selezione/sopravvivenza differenziale attraverso il manifestarsi di determinati tratti. Se siamo in grado di mostrare che alcuni tratti di una determinata entità sociale S contribuiscono al suo persistere nel tempo, abbiamo l'evidenza iniziale che A esiste grazie alla

23 Ivi, p. 116.

24 In statistica, con il termine «variabile *dummy*» si indica una variabile che prende solo i valori 0 o 1 per indicare la presenza o l'assenza di effetti fuori dall'ordinario che potrebbero alterare il risultato di alcuni test o delle previsioni di alcuni modelli, come per esempio guerre o scioperi molto estesi.

25 *Human relations area file* (HRAF).

sua funzione. Così, rispetto allo schema precedente, A sono i riti d'iniziazione e B è una qualche misura di sopravvivenza di una certa istituzione. Riuscire a mostrare una correlazione non spuria tra A e B rappresenta un'evidenza per l'equazione 1 e quindi rappresenta un'evidenza per l'ipotesi avanzata, secondo la quale i riti d'iniziazione causano la sopravvivenza. Tuttavia, mostrare che A contribuisce in qualche modo alla sopravvivenza non è sufficiente. Per mostrare che A esiste allo scopo di contribuire alla sopravvivenza, dobbiamo mostrare che questo fatto è la causa del persistere di A. È chiaro però che i riti d'iniziazione possono essere la causa della sopravvivenza di una certa entità sociale e tuttavia non persistere, perché ad esempio l'entità sociale che sopravvive cambia la sua fisionomia troppo velocemente. È anche possibile che una certa pratica causi effettivamente la sopravvivenza di una certa entità sociale ma non persista a causa di ciò bensì per altre ragioni. È per questo che abbiamo bisogno dell'evidenza eventualmente prodotta dall'equazione 2. Nella selezione naturale darwiniana questa evidenza è data dalla possibilità di stabilire l'ereditabilità di quei tratti, ma questa, secondo Kinkaid, non è una condizione necessaria. Il meccanismo della selezione naturale è solo una sottospecie della spiegazione funzionale interpretata secondo il modello appena esposto. Le entità a cui si fa riferimento in questo tipo di spiegazioni, quindi, non devono essere necessariamente entità che si riproducono. Da questo punto di vista, allora, nelle scienze sociali è sufficiente riuscire a mettere in luce qualsiasi processo equivalente che colleghi il contributo di un determinato tratto alla sopravvivenza con il suo persistere²⁶.

Conclusa la nostra esposizione delle due diverse strategie esplicative – quella fondata sul meccanismo a livello micro del rinforzo e quella sull'evidenza statistica a livello macro – possiamo domandarci quando una forma di evidenza empirica a livello macro può essere autonoma e quando invece è necessario il ricorso a meccanismi. Per quanto il concetto di rinforzo sia convincente quale meccanismo più o meno generale sottostante una forma di connessione funzionale, esso costituisce comunque una forma di argomentazione indiretta. Se siamo riusciti a mettere in luce una forma di evidenza empirica come quella definita dalle equazioni viste precedentemente, potremmo ipotizzare che il meccanismo sottostante sia una forma di rinforzo secondo le modalità descritte, anche se non abbiamo una prova diretta di ciò. In altre parole, quale istanza legata ad un principio di completezza esplicativa, potremmo postulare un meccanismo coerente con il tipo di evidenza macro e le correlazioni stabilite su questo livello, anche se non è possibile identificarlo effettivamente. Viceversa, se non riusciamo a mettere in luce l'evidenza empirica necessaria potremmo comunque ipotizzare all'opera questo meccanismo, ma chiaramente il valore esplicativo delle nostre conclusioni è minore. La nostra resta un'ipotesi astratta, a meno di non riuscire a costruire evidenza empirica per il rinforzo stesso, di non riuscire, cioè, ad identificare effettivamente quando, in quali gruppi sociali e in quali contesti il rapporto tra evento/pratica e sua funzione positiva è stato registrato. Questo però può porre difficoltà ancora maggiori che non la messa in luce dell'evidenza empirica a livello macro, fatta attingendo a fonti più facilmente reperibili e utilizzabili. È per questo che, pur non menzionando il problema della costruzione di un'evidenza empirica adeguata, la tesi originaria di Cohen, secondo la quale una *consequence explanation* può essere valida anche senza l'identificazione di un meccanismo sottostante, sembra essere sensata.

26 H. Kinkaid, *Philosophical Foundations of the Social Sciences: Analyzing Controversies in Social Research* cit., pp. 115-116

Conclusioni

Possiamo così riassumere i punti della nostra analisi, partendo dalla riformulazione del problema centrale di una spiegazione funzionale valida. Questo problema consiste, come abbiamo visto, nel riuscire a spiegare come una certa pratica esista grazie a suoi effetti positivi senza introdurre una forma di teleologia oggettiva, senza cioè postulare, nelle dinamiche sociali, una valenza positiva – in termini economici, psicologici, culturali – per un determinato gruppo o classe sociale (in particolare quella dominante), a meno che non sia identificabile un chiaro disegno in questo senso da parte del suddetto gruppo o classe. Abbiamo esaminato la soluzione proposta da Nagel per risolvere in un contesto più generale, il problema della teleologia. L'attenzione viene spostata dalla ricerca di meccanismi causali alle condizioni di equilibrio di un sistema definito rigorosamente. Elster, coerentemente con la sua posizione generale, ritiene che un riferimento a meccanismi sia sempre necessario. Tuttavia l'unico tipo di meccanismo che, secondo lui, riesce ad evitare la teleologia è quello della selezione naturale. La caratteristica principale del meccanismo tipo selezione naturale è in generale la casualità e la non consapevolezza. Casuale è innanzitutto la variabilità dei caratteri. Possono esserci caratteri favorevoli, neutrali o sfavorevoli. È l'ambiente che fa prevalere gli individui con i caratteri più favorevoli. Casuale e non consapevole è poi la fonte della variabilità che è stata identificata dalla genetica nei meccanismi della mutazione e della ricombinazione genetica aventi luogo con la riproduzione sessuata. Abbiamo visto che questo tipo di meccanismo non è applicabile in modo diretto e a-problematico all'ambito sociale se non in casi molto ristretti. G. Cohen ritiene invece che, se la spiegazione funzionale è formulata correttamente a livello logico e se si riescono a mettere in luce certe condizioni, il riferimento a meccanismi non è necessario. Cohen sembra effettivamente riuscire nell'obiettivo poco sopra definito, cioè formulare una spiegazione che dia conto del fatto che una certa pratica esista grazie a suoi effetti positivi ma senza introdurre una forma di teleologia. Ciò viene fatto tramite l'uso, come abbiamo visto, del concetto di fatto disposizionale e di legge di conseguenza. Anche se questa formulazione riesce, in effetti, ad evitare una delle critiche più forti alla spiegazione funzionale, cioè quella di invertire il rapporto causa effetto, abbiamo evidenziato alcuni problemi irrisolti che possono riproporre il rischio di forme di correlazione spuria.

In tal senso sono state identificate due possibili soluzioni teoriche. La prima è quella di cercare effettivamente un meccanismo che connette il persistere di una certa pratica ai suoi effetti positivi, purché questo meccanismo sia diverso dalla selezione naturale. Si è quindi accennato al concetto di rinforzo secondo il quale alcuni individui all'interno di un ambito sociale più ampio diventano consapevoli delle conseguenze positive di una certa pratica e agiscono affinché essa sia mantenuta. Al resto della popolazione essa può estendersi semplicemente per imitazione senza la coscienza dei suoi vantaggi. In questo modo, il concetto di funzione latente, cioè della funzione, per quanto riguarda una certa pratica, non voluta e non riconosciuta da coloro che la attuano, viene parzialmente conservato.

La seconda soluzione, già implicita nello schema di Cohen ma non sviluppata da quest'ultimo, mira a stabilire un forma di evidenza empirica adeguata per il fatto disposizionale e la legge di conseguenza. In questa direzione, come abbiamo visto, si è mosso H. Kinkaid, a partire da alcune critiche allo schema di Cohen stesso e da una sua riformulazione. Kinkaid ha mostrato la possibilità di costruire un'evidenza empirica sofisticata a livello macro in grado di confermare proprio la pretesa teorica più forte della spiegazione funzionale cioè che una pratica persiste perché ha conseguenze positive. Ci siamo domandati quando una forma di evidenza empirica può essere autonoma e quando invece è necessario il ricorso a meccanismi. Abbiamo visto che,

se costruita adeguatamente e correttamente inserita in uno schema teorico come quello proposto da Kinkaid, l'evidenza statistica a livello macro presenta la propria autonomia esplicativa.

Riguardo al concetto di rinforzo, abbiamo osservato come esso sia convincente quale meccanismo alla base una forma di connessione funzionale ma rappresenti, in linea generale, una forma di argomentazione indiretta. Si possono dare allora 2 casi: se riusciamo a mettere in luce una forma di evidenza empirica come quella definita dalle equazioni viste precedentemente, potremmo ipotizzare, per completezza esplicativa, che il meccanismo sottostante sia una forma di rinforzo secondo le modalità descritte, anche se non abbiamo una prova diretta di ciò e non riusciamo a identificarlo direttamente. Se, al contrario, non riusciamo a mettere in luce l'evidenza empirica necessaria, possiamo comunque ipotizzare all'opera questo meccanismo ma, al fine di rendere solide le nostre conclusioni, dovremmo riuscire a costruire un'evidenza empirica per il rinforzo stesso. Abbiamo visto che questo significa identificare effettivamente quando, in quali gruppi sociali e in quali contesti la connessione tra evento/pratica e sua funzione positiva è stata avvertita osservando anche, tuttavia, che questo può essere più complicato che non la messa in luce dell'evidenza empirica a livello macro. Sulla base di queste considerazioni abbiamo concluso che la messa in luce di meccanismi può, in realtà, essere interpretata coerentemente come integrazione alla messa in luce di evidenza empirica diretta e non come principio fondante. Questo insieme di considerazioni ci ha portato ad osservare che la tesi originaria di Cohen, secondo la quale una *consequence explanation* può essere valida anche senza la messa in luce di un meccanismo sottostante, sembra essere sensata, anche se, come si è rilevato, nella sua analisi viene trascurato il problema della costruzione di un'evidenza empirica adeguata a livello macro.

Sulla base delle considerazioni precedentemente svolte, in contrasto in particolare con la posizione di Elster, possiamo allora avanzare la seguente ipotesi: è possibile, anche se può presentare notevoli difficoltà, produrre una spiegazione funzionale che sia formalmente valida e che sia basata su evidenza empirica costruita in modo accettabile senza conoscere il meccanismo sottostante. Affermare che A persiste grazie ai suoi effetti è accettabile se si è in grado di stabilire una correlazione non spuria tra l'effetto di A e il suo persistere. Specificare il meccanismo sottostante aiuta ad evitare questo pericolo ma non è l'unico metodo. Secondo le linee precedentemente esposte, è possibile confermare asserzioni causali attraverso processi statistici adeguati senza conoscenza dei meccanismi a livello micro e, anche nel caso della spiegazione funzionale, è possibile eliminare la correlazione spuria controllando i fattori che possono introdursi e creare confusione.

La pretesa avanzata da Elster è invece ragionevole nel caso in cui non sia possibile reperire proprio l'evidenza diretta necessaria a questo scopo e sia necessario fare ricorso a forme di evidenza indiretta, come nel caso di spiegazioni funzionali basate sul concetto di ottimalità e sulla correlazione tra tratti e ambiente²⁷. Queste argomentazioni sono accettabili solo se siamo in

27 In biologia, per esempio, si cerca evidenza indiretta a favore della selezione naturale mettendo in luce una correlazione tra i tratti di un organismo e il suo ambiente. Una correlazione forte in questo senso può indicare che quel tratto esiste *a causa* dall'ambiente e può essere la base per riuscire a stabilire, in un secondo tempo, che quel tratto è stato selezionato. Se un certo tipo di agricoltura si verifica solo in certi tipi di ambienti, è possibile sostenere che questo tipo di tecnica ha caratteristiche che determinano la loro persistenza, mentre altre spariscono. In questo senso la correlazione tratti-ambiente suggerisce che le equazioni 1 e 2 possono valere. L'antropologia ecologica fa uso frequente di queste argomentazioni. Possiamo allora interpretare il concetto di ambiente in maniera più ampia includendo fattori sociali ed estendere la possibilità di usare anche in questo caso il concetto di evidenza indiretta. Un'altra forma di evidenza indiretta in biologia è la *design analysis*, con la quale si mostra che un certo tratto è adattivo, perché risolve i problemi legati all'ambiente che un organismo deve affrontare. Se, in effetti, i tratti che poi

grado di escludere spiegazioni alternative non funzionali. In questo caso, a differenza di quello generale, è necessario riuscire a dare un abbozzo del meccanismo generale all'opera anche se non è fondamentale conoscerlo in maniera precisa.

vengono trovati corrispondono a quelli dell'analisi preliminare, possiamo avere buone ragioni per ritenere che quel tratto esiste allo scopo di risolvere il problema in questione. Più precisamente la *design analysis* usa l'argomento dell'ottimalità, così riassumibile: 1) Un certo tratto di tipo A massimizzerebbe la *fitness* e sarebbe la soluzione migliore a certi problemi ambientali. 2) È possibile identificare un processo selettivo il cui risultato sarebbe il tratto ottimale che è stato definito. 3) Viene osservato un tratto come A. 4) Quindi il tratto osservato esiste effettivamente per massimizzare la *fitness* e risolvere quei determinati problemi ambientali ecc. (H. Kinkaid, *Philosophical Foundations of the Social Sciences: Analyzing Controversies in Social Research* cit., pp117-119)

LA NATURA UMANA NELLA *SCIENZA NUOVA* DI VICO

Il pensiero contemporaneo non ha una buona relazione con l'espressione «natura umana», che sembra contenere in sé un'indebita naturalizzazione del discorso sull'uomo, il quale, nelle tendenze epistemologiche dominanti, è stato sottoposto invece non solo ad un processo di denaturalizzazione, ma, più radicalmente, di desantropomorfizzazione e di desoggettivazione. Più specificamente, un orientamento generalmente scettico ha dominato la filosofia del '900, un'impostazione ermeneutica che si fonda su Dilthey e su Nietzsche, ma che si è costituita come tale nel corso del XX secolo; per un altro verso, una corrente empiristico-pragmatista, per cui concetti quali *natura* o *essenza* perdono diritto di cittadinanza nel dibattito filosofico, come improprie assolutizzazioni dell'individuale e del relativo, senz'altro ipostasi metafisiche. E infatti, là dove si affermano, emergono in contesti metafisico-teologizzanti o a sostegno delle tipologie della condizione umana come quelle esistenzialistiche. Oppure vengono epistemologizzati (privati con ciò di qualsiasi valenza ontologica), come per esempio da Foucault: «Mi sembra che all'interno della storia della conoscenza il concetto di natura umana abbia svolto essenzialmente la funzione dell'indicatore epistemologico, per definire alcuni tipi di discorso in relazione o in contrapposizione alla teologia, alla biologia o alla storia. Farei fatica a riconoscervi un concetto scientifico [...] non rischiamo di definire questa natura umana [...] con termini presi in prestito dalla nostra società, dalla nostra civiltà, dalla nostra cultura?»¹. Oppure *essenza* e *natura* sono riportati alla soggettivazione della coscienza, come nel caso della fenomenologia husserliana. Qui sono escluse però generalità che non siano meramente eidetiche, cioè intuitivo-percettive – carattere che difficilmente potrà mai essere quello di una nozione così generica quale quella di natura umana, composta di due universali che, dal punto di vista filosofico-concettuale, sono altamente problematici. Si tratta ovviamente di tendenze contemporanee estranee, in quanto tali, all'epoca in cui si forgia il pensiero della *Scienza nuova*, momento centrale della modernità², e tuttavia non riteniamo inutile menzionarle ad incipit di un'analisi della nozione di natura umana nel capolavoro vichiano poiché le acquisizioni cui perviene a tale riguardo, per la loro portata teorica, possono risultare largamente chiarificatrici del modo d'impostare la questione. Non si può peraltro attribuire a Vico ingenuità di sorta nel porre nel titolo della propria opera il concetto di *natura*, nella misura in cui su tale termine egli lavora finemente, ritrovando, attraverso la ricerca storico-antropologica comparata e l'indagine sulla relazione tra modi e tempi del corso delle cose umane, la sua profonda verità storico-

1 N. Chomsky e M. Foucault, *Della natura umana: invariante biologica e potere politico*, Roma, DeriveApprodi, 2005, pp. 12 e 53. La lettura dell'intera conversazione radiofonica tra Chomsky e Foucault da cui abbiamo estratto la citazione del filosofo francese mostra come quest'ultimo non sia in grado di spingersi oltre questa relativizzazione. Né più soddisfacente risulta, per motivi opposti, la posizione di Chomsky.

2 E anche *luogo teorico* fondamentale, che Vico abbia visto oppure no, «il vasto mondo da un angoletto morto della storia» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 504 e 1317).

logica. E del resto, lo stesso scettico Hume, edotto da tutta la lezione dell'empirismo inglese, di cui è un illustre rappresentante e continuatore, intitola la propria opera principale *Treatise on Human Nature*, e non si sogna neanche di giustificare, da un punto di vista epistemologico od ontologico, l'uso di questa espressione. Certo, Vico non ha, verso questo concetto, una diffidenza relativistica, decostruttivista, e non è un culturalista: ove tutto è cultura, non esiste natura (perlomeno non esiste più, diventa base indifferente); e se tutto è cultura, esistono solo le *culture*, irrelate, frutti perituri della storicizzazione intesa come mero fluire, come «vita». È questo, per esempio, l'esito del pensiero di Dilthey, a cui i neokantiani Windelband e Rickert possono opporre solo l'apriorismo del categoriale. Né l'una né l'altra è la strada intrapresa da Vico, nonostante i tentativi propri a tutta una vasta tendenza dei suoi commentatori di leggere ed includere il suo pensiero nell'universo concettuale neostoricista tedesco³. È il dualismo di natura e cultura ad essere estraneo al modo vichiano di trattare la natura umana. Anche le filosofie relativistiche, laddove intendano trovare delle costanti comuni a tutte le società o epoche, sono costrette a far ricorso ad un essere che sfugga all'incessante divenire, e quindi ad utilizzare due principi ontologici nella stessa indagine e per lo stesso oggetto (nelle forme per esempio – ma non è un esempio campato in aria – dell'immanenza e della trascendenza). Con maggiore radicalità filosofica, come si vedrà più avanti, Vico parte invece dalla definizione di *natura*, di natura delle *cose*, e in questo modo riesce a dar conto insieme delle modificazioni e delle permanenze sfuggendo così, nel relazionarle, ad ogni aporia. Dove sparisce la natura umana, comunque la si voglia intendere, sparisce anche l'universalità dell'esperienza umana. Ma è proprio alla comprensione di questa universalità che mira la *Scienza Nuova*.

Ora, se da un lato il primo Vico dissente presto dalla metafisica cartesiana, avvicinandosi ad un indirizzo filosofico di tipo sperimentale-empiristico, in cui la nozione di sostanza è criticata come ipostasi metafisica, d'altro lato, la sua indagine si avvia verso una posizione in grado di sfidare i limiti dello scetticismo pirronista. E comunque, nella *Scienza Nuova*, la risposta a Cartesio non si colloca più sul piano della filosofia, ma sul piano di una nuova scienza, il cui oggetto verte sulla «natura delle nazioni», come nel titolo dell'edizione del '25, o, più specificamente, sulla «comune natura delle nazioni», come nel titolo delle edizioni del '30 e del '44.

Vico si porta dunque sulla natura umana attraverso la riflessione sulla comune natura delle nazioni. In ciò si ricollega al modello comparativistico storico-etnografico del suo tempo. Anche in Fontenelle, per esempio in *De l'origine des fables* (1724), si ricorre all'unità della natura umana per dar conto della «conformité étonnante entre les Fables des Américains et celles des Grecs», e la spiegazione di ciò è che gli antichi greci e i nativi americani contemporanei si trovavano nello stesso stato selvaggio e ne sono usciti con gli stessi mezzi⁴. Vi è quindi una conformità di natura e sviluppo. La convinzione dell'unità della natura umana porta anche Joseph-François Lafitau, nei *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, sempre del 1724, a ritenere che esistano costumi umani comuni a tutti i popoli.

3 Ci riferiamo *in primis* all'interpretazione di Benedetto Croce (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1980⁴ [1911]), ma anche a certe letture ispirate da un relativismo degli universi culturali chiusi, centrati valorialmente su se stessi, à la Dilthey, come quella di Isaiah Berlin (cfr. *Vico and Herder. Two studies in the history of the ideas*, London, The Hogarth Press, 1976, tr. it. di A. Verri, Roma, Armando, 1978).

4 Cfr. Fontenelle, *Œuvres complètes*, textes revus par Alain Niderst, Paris, Fayard, tome III, 1989, pp. 197-198.

1. La «natura umana» nella «Scienza Nuova»

L'espressione è usata largamente da Vico, che parla anche, in vari luoghi, di «proprietà di natura umana»⁵.

Nella *Spiegazione della dipintura proposta al frontispizio*:

dopo i governi aristocratici, che furono governi eroici, vennero i governi umani, di spezie prima popolari; ne' qual' i popoli, perché avevano già finalmente inteso la *natura ragionevole* (ch'è la vera natura umana) *esser uguale in tutti*⁶, da sì fatta *ugualità naturale* (per le *cagioni* che si meditano nella storia ideal eterna e si rincontrano appunto nella romana) trassero gli eroi, tratto tratto, all'*egualità civile* nelle repubbliche popolari⁷.

Ove, a una prima lettura, sembrerebbe che sia la natura umana, o meglio l'averla intesa da parte dei popoli ad un certo stadio del loro sviluppo, a determinare l'«egualità civile» del governo appunto «umano» (o, più precisamente, delle due forme dei «governi umani», la democratica prima e la monarchica poi). Ma a ben vedere non è proprio così; occorre considerare che Vico è un pensatore estremamente attento a non dare alle generalità e alle idealità una funzione autonoma⁸, a non ipostatizzarle in alcun modo, come finiscono invece per fare, inevitabilmente, le filosofie della storia. Infatti, nel brano citato le *cagioni* della storia ideal eterna riscontrate nella storia romana sono le *cagioni* della stessa idea di *ugualità naturale*, o meglio dell'aver i popoli finalmente inteso una verità prima non praticata né creduta socialmente, appunto «la *natura ragionevole* (ch'è la vera natura umana) *esser uguale in tutti*». Ed è la ragione per cui Vico chiama «età degli uomini» la terza età di un corso storico – «l'età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero esser uguali in natura umana»⁹ –, non perché le altre due età, che stanno per il mondo arcaico nella sua complessità, non siano umane, o rappresentino un'umanità minore che deve teleologicamente realizzarsi, ma perché la terza età rappresenta per Vico certamente un approdo del corso delle cose umane, non sotto il profilo politico solamente, ma sotto il profilo logico-conoscitivo – è qui la «ragion umana tutta spiegata», ed è qui che si palesa la «la *natura ragionevole* (ch'è la vera natura umana)». Tuttavia, la terza età di un *corso* di civiltà non può sciogliersi dalla base antropologico-fondativa da cui proviene, appunto perché questa base la costituisce. Si tratta, come si vedrà, della costituzione della stessa «natura umana». Se ci sono dunque in Vico anche ragioni consistenti per una superiorità dell'umanità senso-fantastica, o comunque per una sua completezza, d'altra parte il raggiungimento della «terza età» di un corso ne rappresenta l'apice e il coronamento. È vero pertanto che tutte le letture che pongono l'enfasi o, da un lato, sull'arcaico e il pagano, o, dall'altro, sul moderno nella *Scienza Nuova*, si fermano unilateralmente ad un solo aspetto della questione, mentre proprio nella *tensione* tra arcaico e

5 Ad esempio nella degnità XXXIV; nell'incipit della *Geografia poetica*; nella «pruova filologica» XXXII «per la scoperta del vero Omero», cfr. rispettivamente G.B. Vico, *Scienza Nuova*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, pp. 508, 793, 840.

6 Vi è qui un calco dall'incipit della «Première partie» del *Discours de la méthode*, come ha notato Andrea Battistini nelle note di commento al testo (cfr. G.B. Vico, *Opere* cit., p. 1489); così scrive Cartesio: «la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes» (R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p. 29).

7 G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., p. 436, corsivi miei.

8 Rinvio al riguardo al mio *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 73-75.

9 G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., p. 438.

moderno si trova, se debitamente esplorato, uno dei maggiori motivi d'interesse filosofico del capolavoro vichiano.

Chiarisce il passo precedente un altro passo, tratto questa volta dalla *Scienza Nuova prima*:

Ma, tratto tratto venendosi tra le nazioni a formare i parlari vocali ed a crescere i vocabolari [...] i plebei vennero, riflettendo, a riconoscersi di una natura eguale a quella de' nobili; in conseguenza della qual conosciuta vera natura umana, ricredendosi della vanità dell'eroismo, vollero essere co' nobili uguagliati nella ragione dell'utilità. Per la qual cosa, meno e meno sopportando il mal governo che facevano di esso loro i nobili sulla vana ragione della loro creduta eroica natura, di spezie diversa da quella degli uomini, finalmente sopra le rovine del diritto naturale delle genti eroiche, stimato per maggioranza di forze, insurse il diritto naturale delle genti umane [...] stimato per uguaglianza di ragione¹⁰

Ove è evidente in primo luogo che il «riflettere» dei plebei non è da considerarsi alla stregua di un atto volontaristico, ma è una coscienza che sorge all'interno dello sviluppo sociale, un fenomeno reso possibile dal generale incivilimento, presentato qui da Vico sotto l'aspetto dell'incremento linguistico; e poi che la scoperta dell'eguaglianza della natura umana, come comune natura razionale degli uomini, è la scoperta della «vera natura umana», finalmente «conosciuta» di contro alla diseguaglianza della «natura eroica» che divideva gli uomini in eroi, o uomini-dei, e servi, o sub-uomini. Questa scoperta non ha il carattere di un'asserzione di tipo generale del tipo dei «diritti dell'uomo e del cittadino» quali quelli che proclamerà sul finire del secolo in cui Vico scrive la Rivoluzione francese, ma consiste nell'essere plebei e nobili «uguagliati nella ragione dell'utilità», l'eguaglianza della natura umana è un modo dell'eguaglianza civile. Come Vico scrive sempre nell'opera del 1725: il riconoscimento di «essere tutti uguali in ragionevole natura – che è la propria ed eterna natura umana» impone «il diritto delle genti umane, che detta gli uomini dover comunicare tra loro egualmente le utilità»¹¹; ed è «conforme all'egualità dell'umana natura», «l'desiderio che ha la moltitudine d'esser retta con giustizia egualmente»¹².

In un altro brano, nel testo della dignità CIV, Vico risolve la questione «se vi sia diritto in natura o sia egli nell'opponione degli uomini», la qual è la stessa già proposta nel corollario della dignità VIII: «se la natura umana sia socievole»¹³. Così argomenta:

perocché egli [il diritto natural delle genti] è nato con essi costumi umani usciti dalla *natura comune delle nazioni* (ch'è 'l subbietto adeguato di questa Scienza), e tal diritto conserva l'umana società; né essendovi cosa più naturale (perché non vi è cosa che piaccia più) che celebrare i naturali costumi: per tutto ciò la *natura umana*, dalla quale sono usciti tali costumi, ella è socievole¹⁴.

Ove si noti, insieme appunto al largo uso del termine «natura» e di «naturale», che la «natura umana» fonda i costumi, e sono i costumi, e non le leggi, a determinare il diritto naturale¹⁵. Vico

10 G.B. Vico, *Scienza Nuova* (1725), in Id., *Opere cit.*, p. 1024.

11 Ivi, p. 1012. Cfr. anche ivi, p. 1075.

12 Ivi, p. 1066. E ancora questa verità sarebbe contenuta nel «Conosci te stesso» greco, «che fu scritto sopra gli architravi de' templi e proposto come una vera divinità, la quale, assai meglio che i vani auspici, avvistava gli ateniesi a riflettere nella natura della loro mente, per la quale ravvisassero l'uguaglianza dell'umana ragione in tutti, che è la vera ed eterna natura umana, onde tutti s'uguagliassero nella ragione delle civili utilità, che è la forma eterena di tutte le repubbliche e sopra tutte della popolare» (ivi, p. 1097).

13 G.B. Vico, *Scienza Nuova cit.*, p. 535.

14 Ivi, pp. 535-536, corsivi miei.

15 Cfr. anche «[...] essendo cotal diritto [il «diritto natural delle genti»] uscito coi comuni costumi de' popoli; ed i costumi de' popoli essendo fatti costanti delle nazioni; e, insiememente, essendo i costu-

risponde dunque con un argomento anti-giusnaturalistico, specificamente anti-hobbesiano. Ad ogni modo, qui il piano del discorso è spostato dalla «natura umana» alla «natura comune delle nazioni», in modo da portare i due termini a coincidere, nella misura in cui da entrambi sono «usciti» i costumi. Dai costumi si comprende la socievolezza dell'uomo, e i costumi trovano il loro fondamento non in una natura umana astratta, pensata dai filosofi induttivamente sulla base di una comparazione empirica astratta, ma nella natura comune delle nazioni, la cui genesi concettuale richiede un procedimento d'altro genere.

Chiarisce questo punto un altro brano, dall'Introduzione al Libro «Della sapienza poetica»: «questa Scienza vien ad essere ad un fiato una storia dell'idee, costumi e fatti del gener umano. E da tutti e tre si vedranno uscir i *principi della storia della natura umana*, e questi esser i principi della storia universale»¹⁶, ove Vico parla di una «storia della natura umana», espressione curiosa perché, nella sua accezione comune, la «natura umana» non ha storia: la natura umana è eterna, è un dato meta-storico, una «condizione» caratterizzata da certi elementi insuperabili (è il caso, ad esempio, delle *Grenzsituationen* teorizzate da Jaspers, cioè le situazioni che sono «mit dem Dasein selbst»¹⁷). La questione che si pone qui è invece quella del *prodursi* della «natura umana». E la dimensione della storicità a tale riguardo è ripetuta: «i principi della storia della natura umana» sono «i principi della storia universale». E «principi» è una delle parole-chiave della *Scienza Nuova*: i principi sono ciò che è primo sia geneticamente sia per il metodo che alla genesi reale si accompagna, i principi di scienza sono al tempo stesso principi di storia.

2. La natura e il nascimento

«Natura umana» è dunque espressione ricorrente nella *Scienza Nuova*, espressione che Vico non ritiene di dover porre in discussione, e che non considera né tratta alla stregua di un oggetto metafisico, perché dà, nella dignità XIV, la definizione di natura: «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise»¹⁸ – e ciò è ribadito nella sezione «Del metodo», laddove si dice che «se ne spiegano le particolari guise del loro nascimento [«dell'origini delle cose divine ed umane della gentilità»], che si appella 'natura'»¹⁹ –; e la successiva specifica: «Le proprietà inseparabili da' subbietti devon essere prodotte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate; per lo che esse ci possono avverare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose»²⁰. Il metodo vichiano appare dunque di tipo genetico-critico, non essenzialistico, nella misura in cui risolve la natura di una cosa nella sua costituzione genetica, riportandola alla complessità di condizioni che ne hanno determinato la nascita-natura. La natura sorge nel tempo. La natura di ogni oggetto dato appartiene interamente all'ordine del fenomeno ed esclude il rimando a qualsivoglia altro ordine di significato. Abbiamo dunque un'identificazione anti-essenzialistica di ontologia della cosa e del suo sviluppo: la particolarità della posizione di Vico sta nel tenere insieme a) la riduzione della «natura di cose» al loro «nascimento», e però b) nel non ridurre a sua volta questa de-sostanzializzazione ad una de-

mi umani pratiche ovvero usanze dell'umana natura [...]» (G.B. Vico, *Scienza Nuova* (1725) cit., p. 1032).

16 G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., p. 564, corsivi miei.

17 K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, Julius Springer, 1932, zweiter Band «Existenzerhellung», p. 203.

18 G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., p. 500.

19 Ivi, p. 551.

20 Ivi, p. 500.

sostanzializzazione totale di tipo culturalistico (cioè relativistico): da un lato, le sostanze sono in tutto e per tutto riducibili al loro processo genetico, ma, dall'altro, *divengono* «sostanze», e come tali *possono* mantenersi.

A tale riguardo, prendiamo, tra i tanti esistenti, due giudizi di illustri commentatori di Vico che hanno così inteso la *natura* vichiana senz'altro come *storia*. Erich Auerbach ha scritto: «Il significato di natura passa da esistenza che dura nel tempo a movimento del nascere e del divenire [...]. Di per se stessa la natura delle cose non è nulla; essa coincide con la situazione storica dalla quale scaturiscono le cose. Abbiamo dunque una completa storicizzazione della natura (umana) [...]. È per ciò che nel Vico molto spesso la parola 'natura' si può intendere proprio nel senso di 'storia': nella frase 'i governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati', 'natura' significa 'stadio dello sviluppo'; le espressioni 'tali nature di cose umane' o 'la natura civile' si intenderanno di preferenza come 'l'essenza dell'evoluzione storica' [...] per Vico il problema 'se vi sia diritto in natura o sia egli nell'opposizione degli uomini' non sussiste neppure, dato che la 'natura' altro non è che la capacità di evolversi [...]. Circondato da giusnaturalisti, sostenne che l'uomo non ha altra natura che la propria storia»²¹. E Pietro Piovani ha osservato che la storia «non ha una sua superiore natura spirituale da imporre metafisicamente. In Vico, la storia è tutta affidata alle nature che essa deve conoscere»²². Ancora Piovani, in un articolo dal titolo *Vico e la filosofia senza natura*: «la natura dell'uomo vichiano non è *natura*, ma è *storia*: il collegamento con la *φύσις* è spezzato in Vico come in nessun altro filosofo moderno che lo abbia preceduto»²³. Questi commenti sottolineano dunque nella *Scienza Nuova* una completa sparizione della natura nella storia. Si tratta di vedere se questa posizione interpretativa non sia viziata da unilateralità: la parola «storia», fra l'altro, non si trova nelle «*degnità*» citate, mentre il termine fondamentale è proprio «natura». Ed è evidentemente un termine da non prendere in senso specifico (la sola natura delle *Naturwissenschaften*, quale la intendiamo noi contemporanei), ma in un senso più generale (la natura che include la natura e la storia), dal valore ontologico più comprensivo, coestensivo a «cosa» («natura di cose...»).

3. Comune natura delle nazioni

Nella storia delle interpretazioni dell'opera vichiana si è generalmente trascurato di prendere in considerazione il titolo completo della *Scienza Nuova*, che indica come il suo oggetto sia «la natura comune delle nazioni». Si è cioè trascurato d'indagare il significato del termine «nazione», e si è senz'altro ritenuto che la nuova scienza vichiana fosse la storia. Non raramente si proiettava al tempo stesso il discorso su Vico verso le problematiche ed impostazioni gnoseo-ontologiche dello storicismo tedesco della seconda metà del XIX secolo. Non a caso la nota monografia su Vico di Croce del 1911, a cui tanto si deve la fortuna e il fraintendimento dell'opera vichiana, era dedicata a Wilhelm Windelband²⁴. Tanto trascurate le «nazioni», tanto frettolosamente precipitate sulla storia le interpretazioni. E tuttavia i due ambiti e i due oggetti

21 E. Auerbach, *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, tr. it. di V. Ruberl, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 73-74 e 229.

22 P. Piovani, *Esemplarità di Vico*, in F. Tessitore (a cura di), *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, «Quaderni Contemporanei» 2 (1969), p. 213.

23 P. Piovani, *Vico e la filosofia senza natura*, in *Atti del convegno internazionale «Campanella e Vico» (Roma, 12-15 maggio 1968)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 262-263.

24 Sulla lettura crociana di Vico rimando al mio *La scienza delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce, Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 2003, prima parte, pp. 17-74.

– la storia e le nazioni – non si sovrappongono, non sono la stessa cosa. A quale categoria disciplinare ascrivere infatti le «nazioni»? È un oggetto filosofico? politico? sociologico? giuridico? storico? È un oggetto più generale, più complesso, epistemologicamente superiore a ciascuno di questi piani, nella misura in cui rispetto ad essi rappresenta un meta-livello, che li include.

Aiuta a chiarire la questione il confronto col termine *popolo*. È certo anch'esso un termine largamente usato nella *Scienza Nuova*, ma non ne è l'oggetto. Perché dunque Vico usa il termine *nazioni* e non *popoli* («la comune natura di») quale oggetto della propria scienza? Come ha indicato Max Harold Fisch, Vico usava i termini della lingua italiana con un senso vivissimo del loro rimando etimologico, e, soprattutto, il significato etimologico dei termini italiani nella *Scienza Nuova* è fondamentale quando essi svolgono una particolare funzione teorica²⁵. Ora, questo è il caso del termine *nazione*, che viene dal latino *natio*, che, a sua volta, viene da *nascor* – «nascere», essere generato», «provenire», «avere origine», «crescere», «svilupparsi»; è la stessa etimologia di *natura*: «Principi di scienza nuova d'intorno alla comune *natura* delle *nazioni*». All'origine rimanda anche un altro termine del titolo, *principi*, da *principium*, a sua volta da *primus*. E lo stesso vale per *genti*, da *gens*, a sua volta da *geno*, forma arcaica di *gigno*, «generare». E «genti» era nel titolo della *Scienza Nuova prima* il termine che ne designava l'oggetto: «... per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti», a indicare come la nuova scienza si costituisca attraverso un dibattito serrato con le teorie moderne e antiche del *diritto* naturale; e suo oggetto erano anche i «gentili», tema preminente di gran parte dell'opera, il libro secondo, la «sapienza poetica». In tutti questi casi, il riferimento è alla *genesì* della *cosa*. Mentre *popoli* ha già una specifica e densa tradizione storico-politica e giuridica – indagata tra l'altro all'interno della *Scienza nuova*²⁶ –, il termine «nazioni» da una parte è inedito nel pensiero occidentale²⁷, dall'altra, nella sua stessa etimologia, designa una scienza della *natura* come *genesì* e dello sviluppo e della «modificazione o guisa con che le cose son nate», per ricordare ancora le degnità XIV e XV, una scienza, dunque, in cui l'oggetto è studiato dal suo *nascimento* attraverso il suo *sviluppo*. *Nazioni* è l'oggetto inedito della *Scienza Nuova*, in quanto scienza non meramente del diritto o della politica e delle forme di governo, ma scienza che unifica la *filologia*, cioè le sparse storie dei singoli popoli, della lingua, della mitologia, del diritto ecc. in virtù di un nuovo criterio veritativo, possibile appunto perché di tutte le scienze, le arti e le discipline Vico ha trovato il fondamento ontologico nella *natura* intesa come *nascimento*. «Populus» allora, come termine storico-giuridico, è utilizzato nella *Scienza Nuova* all'interno della trattazione di specifiche questioni storiche e giuridiche. Per questa ragione il suo significato è ben più particolare e limitato di quello di *nazione*.

In virtù di questo oggetto, la *Scienza Nuova* intende essere un sistema delle scienze storico-sociali, non una «semplice» teoria dello sviluppo storico. È un'opera che ha così un carattere meta-antropologico, nella misura in cui i suoi principi possono valere come principi generali di tutte le discipline del proprio dominio; e che trasforma gli sparsi oggetti della scienza filologica seicentesca e settecentesca – la religione, il mito, il linguaggio, le istituzioni politico-giuridiche, e le loro origini – in oggetti di un dominio unitario del sapere, attraverso un'*unificazione* che è al tempo stesso *ontologica* e *metodica*. È ontologica perché la *nazione* è un oggetto reale, non appena una generalità epistemologica, una finzione descrittiva o riassuntiva. La *Scienza Nuova* è un'opera che costituisce così un nuovo sistema delle scienze sulla base di un principio onto-

25 Cfr. M.H. Fisch, *Introduction* a G.B. Vico, *The New Science*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984⁴ (1948) pp. xix-xxi.

26 Cfr. G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., pp. 870-871.

27 Cfr. la voce «Nazione», a cura di F. Rossolillo, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 1983.

logico generale relativo alla *natura delle cose*. La differenza tra Vico e i suoi contemporanei o predecessori del Seicento non sta tanto nelle singole scoperte o ricerche della *Scienza Nuova* – sebbene non si possa disconoscere la validità e l'originalità di molte di esse, in ambito giuridico, linguistico, mitologico, storico ecc. –, quanto piuttosto nella più alta esigenza di scientificità, nella complessità concepita delle relazioni tra le parti della scienza, cioè nell'unitarietà di quest'ultima, sulla base di un'impostazione ontologico-epistemologica di tipo genetico-critico. Le singole teorie sulla mentalità poetica, sulla natura del linguaggio, del diritto ecc. s'integrano all'interno del quadro predisposto dalla nuova scienza, e sono perciò da considerarsi delle conseguenze dell'impostazione sistematica che Vico raggiunge – sebbene certo abbiano a volte, cronologicamente, accompagnato o addirittura in parte preceduto il lavoro di definizione epistemologica dello statuto della nuova disciplina. Ma, appunto, una volta questo avvenuto, vi si ricompongono e occupano uno spazio teorico nuovo²⁸. È infatti la totalità del sapere enciclopedico disposto in sistema della *Scienza Nuova* ad aprire un nuovo piano epistemologico. E continuamente Vico riformula e ridispone il materiale offertogli dalla tradizione all'interno del proprio impianto storico-concettuale.

La dignità XIII recita: «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero»²⁹, in modo tale che «senza ch'i popoli sapessero nulla gli uni degli altri, divisamente nacquero idee uniformi degli dèi e degli eroi»³⁰. Si trova qui molto chiaramente indicato il vero oggetto della scienza vichiana: la determinazione e la comprensione dei fattori universali alla base del sorgere delle istituzioni materiali e ideali dei popoli, sulla base di un principio ontologico generale che è al tempo stesso principio metodologico. Il processo storico-sociale è il *medium* in cui la genesi delle istituzioni si produce, o, meglio, la loro stessa vita è costitutivamente processuale, determinata dalle «modificazioni» e dalle «guise». Ciò è la *comune natura delle nazioni*, il fondamento *ontologico* sta nel *costituirsi* della nazione, che è tutt'uno col costituirsi dell'umanità, e che diventa poi criterio di scienza, *vero*.

Non è dunque sulla base di una storicizzazione incessante quale ipostasi della «vita», di un'enfaticizzazione del divenire *à la* Dilthey, che si costituisce la scienza delle nazioni, ma sull'ontologia del *nascimento* come momento ontologico-epistemologico della formazione della *natura delle cose*.

La «natura umana», la «comune natura delle nazioni», che è insieme un universale e un principio di scienza, non è risolvibile interamente nella complessa opera di determinazione di un popolo da parte del suo contesto naturale e culturale, pena l'impossibilità oggettuale e comparativa della scienza delle «nazioni», ovvero l'approdo ad una posizione relativistica. Di nuovo, «natura» è «nascimento», e perciò la natura umana va in tutto e per tutto fatta coincidere col processo di umanizzazione, che Vico compendia nelle tre istituzioni fondamentali

28 Leon Pompa ha rilevato, in particolare a proposito del libro V della *Scienza Nuova* del 1744, la maggiore importanza che ha la formulazione di teorie storico-sociologiche astratte rispetto all'esposizione dei fatti storici relativi e la significativa funzione della critica di metodo rivolta ai propri avversari (cfr. L. Pompa, *Vico. A Study of the «New Science»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990² (1975), pp. 6 e 7-8, tr. it. di V. Mathieu, Roma, Armando, 1977, pp. 26 e 28-29). Andrea Sorrentino, comparando la poetica e la teoria omerica di Ludovico Castelvetro e quelle vichiane, rileva la differenza tra i due innanzitutto nel fatto che Vico «muove da un cosciente e sicuro sistema d'idee»; ancora, le idee sulla poesia di Gian Vincenzo Gravina che sono accostabili a quelle di Vico gli appaiono tuttavia «indeterminate», «disorganiche», «grossolane», «confuse» (cfr. A. Sorrentino, *La retorica e la poetica di Vico, ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Torino, Bocca, 1927, pp. 187-192 e 274-275).

29 G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., p. 499.

30 Ivi, p. 457.

della religione, delle nozze e delle sepolture, che danno forma e senso al mondo civile. Ed è un processo non garantito nei suoi esiti: l'originaria primitiva «barbarie del senso» ha presso le raffinate civiltà evolute il suo pendant nella «barbarie della riflessione», inizio (precedente il *costituirsi* di una «natura umana») e termine (in cui essa si dissolve) di un corso che non si è mantenuto nel suo culmine; un corso può invece anche non completarsi per cause esogene (ad esempio la conquista). I fenomeni originari della teogonia e della costituzione dello «stato delle famiglie» sono già degli atti culturali, simbolizzati, ma in modo tendenzialmente uniforme, perché la cultura s'inscrive in una costellazione di elementi determinanti, anche naturali, di connessioni razionali a partire dalle «medesime occasioni» e dalle «stesse umane bisogne». Se, da un lato, in Vico non è presente la storia universale come processo di sviluppo unico e unitario del soggetto «umanità» – il «corso» è sempre il processo civilizzatore di un popolo –, dall'altro, ciò non implica affatto un approdo relativistico della ricerca sulle nazioni. Le nazioni, la loro «comune natura», sono un oggetto al tempo stesso differenziato e unitario, come lo sono il *certum* e il *verum*. La ricerca di Vico non riguarda la storia universale, ma lo svolgimento del corso delle nazioni e si attesta sui «motivi comuni di vero», sulle «medesime occasioni» e sulle «stesse umane bisogne», sulla costanza delle origini e dei progressi. La natura umana è quindi oggetto al tempo stesso ontologico ed epistemologico, è la sua realtà, che è un costituirsi, a permettere anche la sua funzione conoscitiva, la dimensione comparativistica³¹. Sono gli atti fondativi e costitutivi di ogni «nazione», e quindi la natura umana costituitasi (e potenzialmente dissolventesi) ad offrire i *comuni motivi di vero* presenti in tutte le tradizioni storiche. La ricerca intorno a questi atti fondativi non mitizza la storia delle origini, ma intende anzi il mito come *vera narratio*, che permette una comprensione interamente intra-storica delle antiche favole³².

Comunemente la «natura umana» è intesa come quell'insieme di facoltà e disposizioni, caratterizzati da un'essenzialità, ossia stabilità, che fa sì che essa resista ad ogni cambiamento storico e conferisca ai valori normativi del mondo umano fissità e permanenza. Diversa è la sua accezione nella *Scienza Nuova*. La natura umana è qui intratemporale e intrastorica, essa vien costituendosi nel tempo; e la sua stabilità non è garantita nel corso di sviluppo seguito dalle comunità umane. Nel tempo il *bestione* diventa umano, e così il tempo da naturale diventa storico. E nel tempo storico la natura umana vien su questa base identica (che tale deve rimanere, pena la perdita – laddove si perda il culto dei morti, la relazione familiare e il vincolo civile – dell'umanità) trasformandosi. Abbandonata la prospettiva metafisica ancora presente nel *De uno*, natura umana *storica* non è per Vico un ossimoro, o, se lo è, è un ossimoro virtuoso. Esiste dunque una natura umana, ed essa coincide con la *comune natura delle nazioni*. L'etimologia

31 Si veda invece come la problematica di Dilthey sia di tutt'altra natura. In *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* del 1910, Dilthey classifica le scienze umane in base alla «comunanza dell'oggetto»: «Tutte queste scienze si riferiscono al medesimo grande fatto: il genere umano [...]. I soggetti delle asserzioni in tali scienze sono di diversa estensione – individui, famiglie, gruppi composti, nazioni, età, movimenti storici o serie di sviluppo, organizzazioni sociali, sistemi di cultura e altre sezioni parziali tratte dal complesso dell'umanità – a esclusione di questo stesso. Su di loro è possibile effettuare una narrazione o una descrizione, ma non uno sviluppo teorico» (W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 145 e 147). Umanità è dunque qui solo l'oggetto che, di contro alla natura, hanno in comune le «scienze dello spirito» o «scienze umane», ma per il carattere agnostico della sua tendenza antimetafisica Dilthey non può farne l'oggetto di alcuna scienza, nemmeno della filosofia. Il concetto di umanità non ha qui la concretezza che ha in Vico, esso rappresenta piuttosto soltanto l'oggetto generale e comune cui si riferisce il gruppo di discipline che Dilthey oppone alle scienze della natura.

32 Cfr. il cap. V del mio *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile* cit., pp. 219-261, in cui oppongo il significato integralmente civile del mito nella *Scienza Nuova* alle teorizzazioni delle correnti contemporanee degli studi di storia sul mito, la religione e il sacro di stampo irrazionalistico.

di *humanitas* verrebbe da *humare*, ovvero dall'atto di seppellire i morti³³. Si tratta di un atto complementare ad altre due istituzioni già citate e ad esse coestensivi: l'unione familiare ed il vincolo religioso tra gli uomini³⁴. È la pratica, l'*humare*, che fonda l'*uomo*. Queste pratiche *umane*, che rendono cioè l'uomo membro dell'*humanitas*, costituiscono la *natura umana*, che è, così, per essenza, *natura umana civile*. Il discorso sull'*uomo*, dunque, si converte nel discorso sulle *nazioni*, all'interno del quale trova una giusta collocazione ed ottiene piena intelligibilità. La sepoltura dei morti è una pratica comunitaria essenziale, essa, che significa altresì il vincolo religioso tra gli uomini uniti nella società familiare, comporta il riconoscimento delle discendenze, della continuità della progenie e della sostanzialità dei rapporti famigliari e sociali; comporta quindi il riconoscimento della comunità passata, presente e futura – in una parola della comune natura umana degli uomini. La natura umana è allora il riconoscimento collettivo della propria comunità da parte degli uomini associati, qualcosa di non disgiungibile dallo stesso processo di formazione della società civile. Ed è qualcosa a cui si perviene presto, ai primordi del corso di una nazione, ma già come esito di uno sviluppo; la natura umana non è un dato, non è un principio eterno. È infatti qualcosa da cui l'umanità può uscire, che può perdere, perdendosi con ciò come umanità, come avviene nella «barbarie della riflessione», che significa appunto questo, il raggiungimento di un'individuazione tale, di un individualismo abnorme, che spezza il legame civile tra gli uomini, che fa i popoli simili alle bestie «accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno» che «nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi», vivono «come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri», col risultato che le città tornano selve, e le selve covili d'uomini: «e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso»³⁵. La *natura umana* è così al tempo stesso, da un lato, esposta alla contingenza ed alle vicissitudini di un corso storico particolare, in cui si *produce* ed in cui *può dissolversi*; dall'altro, è *universale*, momento fondante e condizione della *storia ideal eterna*, base cioè del successivo sviluppo, costituisce l'*unità di una nazione*, dall'«età degli dèi» all'«età degli uomini», e l'*unità del genere umano*, che sempre dovrà costituirsi come tale all'interno del riconoscimento del vincolo sociale. Ciò non solo impedisce di assolutizzare la dicotomia di «sapienza volgare» e «sapienza riposta» – cioè di sapere pre-riflessivo e di sapere pienamente razionale –, ma preclude anche la via alla relativizzazione della nozione di natura umana, che, nella *Scienza Nuova*, riesce a conciliare una concezione materialistica dello sviluppo non garantito con il suo carattere universale e costante. L'approfondimento di tale questione all'interno del pensiero della *Scienza Nuova* porta alla conclusione dell'inseparabilità della tematica

33 Cfr. G.B. Vico, *Scienza Nuova* cit., p. 667.

34 «Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare i principi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazioni. Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti; né tra nazioni, quantunque selvagge e crude, si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie e più consagrate solennità che religioni, matrimoni e seppolture. Ché, per la dignità che «idee uniformi, nate tra popoli sconosciuti tra loro, debbon aver un principio comune di vero», dee essere stato dettato a tutte: che da queste tre cose incominciò appo tutte l'umanità, e per ciò si debbano santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'inferisca e si rinselvi di nuovo. Perciò abbiamo presi questi tre costumi eterni ed universali per tre primi principi di questa Scienza» (ivi, pp. 542-543, «De' Principi»).

35 Ivi, p. 967.

etica da quella relativa ai principi della comune natura delle nazioni: la prima risulta comprensibile non in base ad una considerazione astratta sull'uomo o sull'individuo e i suoi scopi, il calcolo razionale dei beni e delle utilità, tipico di tanti momenti della riflessione etico-politica del pensiero moderno, ma, con un approccio di tutt'altro genere, come sforzo proprio di un'età in cui prevale la dimensione razionale, consiste nel mantenere la razionalità in congiunzione con la sua base simbolico-fantastica, la riflessione con la spontaneità, in un modo che indica alla «sapienza riposta» (la «filosofia») che quando essa non si riferisce che a se stessa ci si trova in presenza di un sintomo di una malattia sociale, di un momento di disgregazione. L'etica anti-individualistica della *Scienza Nuova* non può assumere una funzione puramente prescrittiva, come se gli uomini (o i filosofi) potessero influire volontaristicamente sul corso sociale, ma resta l'indicazione che sforzo sociale e civile è quello del mantenimento del vincolo delle formazioni socio-culturali altamente evolute con la «sapienza volgare» (la «giurisprudenza») che costituisce la civiltà; l'unità della «natura umana», quale si è venuta costituendo nel corso storico, è data cioè dall'unità delle facoltà dell'uomo, delle «tre età» di un corso storico, senza che sia possibile ipostatizzare e separare il momento senso-fantastico né quello, culminante, della «ragion umana tutta spiegata» dal vincolo che li ha istituiti nel paganesimo.

