

discute la questione « *Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi* »; la terza argomentazione invocata a favore di un superamento della nuova legge è ricollegata a una nota teoria gioachimita, quella dell'appropriazione di ciascuna delle tre età della storia alle tre persone della Trinità. Occorre però sottolineare che dai testi dell'abate calabrese non risulta un'attribuzione rigida dei singoli *status* alle singole persone: si tratta di accentuazioni di aspetti e di apporti che in Gioacchino fanno sempre capo all'unica e indivisa Trinità. Giustamente perciò Saranyana rileva che la discussione di Tommaso va riferita alle semplificazioni della dottrina gioachimita operate da Gerardo di Borgo San Donnino, che si era rigidamente fissato sul rapporto età-persona, e si prestava perciò a una immediata confutazione da parte di Tommaso: « *Lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur... Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti...*, unde non est expectanda alia lex quae sit Spiritus Sancti ».

Il trasferimento della polemica al livello della *lectio historiae* portò a un tentativo di circoscrivere l'escatologia, culminato nella proclamazione fatta da Guglielmo di Saint-Amour dell'imminenza del tempo dell'Anticristo in base a otto segni che Tommaso ha puntualmente smantellato nel *Contra impugnantes*, forte di una lettura biblica saldata sull'esegesi tradizionale della Chiesa. L'affermazione paolina: « *Tempus breve est* » viene dall'Aquinate intesa non tanto in riferimento al tempo che passa tra la venuta di Cristo e la fine del mondo, ma in rapporto allo stato e alla disposizione del mondo, segnato dalla transitorietà. È questa la vera forza dell'escatologia cristiana, nei confronti della quale Gioacchino da Fiore ha avuto il merito di convogliare l'interesse e l'entusiasmo delle generazioni dell'ultimo medioevo. Collocandosi sul duplice versante, del gioachimismo e del tomismo, la ricerca del Saranyana viene così ad offrire un preciso spaccato della teologia della storia del secolo XIII.

ALESSANDRO GHISALBERTI

SERGIO BELARDINELLI, *La tragedia del lavoro. Saggio sui Manoscritti del giovane Marx*, Argalia, Urbino 1978. Un volume di pp. 91.

In questo saggio l'autore studia i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* allo scopo di enuclearne il concetto di lavoro. Centrale nell'interpretazione marxiana del lavoro è il concetto di alienazione, in quanto che in un'economia nella quale vige la proprietà privata il lavoro è essenzialmente alienato, nel senso che « il prodotto creato dal lavoratore diventa appropriazione di un altro » (p. 13). Siffatta dottrina si situa all'incrocio dei due pensatori che maggiormente hanno influito su Marx: da una parte Feuerbach che vede nella sensibilità la caratteristica fondamentale dell'uomo, dall'altra Hegel nel momento attivo della cui dialettica Marx colloca il rapporto tra uomo e natura. Per Marx la proprietà privata non è soltanto « sviluppato rapporto di contraddizione », bensì anche necessario « motivo di risoluzione » (p. 26) — nel comunismo come riappropriazione dell'uomo da parte dell'uomo una volta eliminata l'opposizione di lavoro e capitale. Ma da dove salta fuori la *necessità* di tale superamento dell'opposizione insita nel sistema capitalistico? Ora è proprio nella prospettiva di questa necessità che Marx considera il comunismo come « risolto enigma della storia » (p. 29). Evidentemente il rovesciamento della dialettica hegeliana è attuato solo a metà da Marx nel passaggio dall'idealismo al materialismo, in quanto che la necessità immanente alla dialettica di Hegel viene mantenuta e imposta dal di fuori alla ricerca empirica, e in forza di tale imposizione dichiarata « legge del movimento storico » (p. 31).

Importante è la sezione dedicata al « lavoro come oggettivazione e come alienazione ». Nei *Manoscritti* Marx si rifà alla *Fenomenologia dello Spirito* dove Hegel sviluppa il processo di oggettivazione dell'uomo: attraverso la dialettica dell'alienazione



e della soppressione dell'alienazione l'uomo produce se stesso. Ma in questo avverarsi dell'essenza dell'uomo Hegel ha visto soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo. Hegel non ha prestato attenzione alla modalità concreta secondo cui nell'attuale sistema economico la proprietà privata è l'estraniamento di chi lavora. Egli è rimasto quindi al punto di vista astratto dell'economia politica. Per Marx invece occorre passare dall'oggettivazione nel senso di assoluta alienazione (capitalismo) all'oggettivazione come coscienza felice (comunismo).

Un aspetto della riflessione marxiana sul lavoro, indispensabile per capire Marx nel suo contesto storico, è che « quando egli parla dell'uomo come di un ente oggettivo-produttivo, non fa tanto e solo antropologia storica, quanto piuttosto della gnoseologia. E precisamente una gnoseologia che ha assunto proprio il processo di produzione materiale, il lavoro, come suo modello di riflessione sulla conoscenza » (p. 43). Non per nulla Marx compare allorché l'arco sfolgorante dell'idealismo tedesco stava terminando la sua traiettoria. Più precisamente ancora, quando B. sottolinea lo sforzo marxiano di romperla con l'identità della filosofia hegeliana, per affermare l'esistenza di un substrato materiale che norma l'attività dell'uomo, è palese che dal monismo idealista di Hegel facciamo ritorno a Kant con il suo inespugnabile realismo sensista. I problemi che tradizionalmente — e in particolare nell'idealismo — si ponevano a livello di logica e gnoseologia, vengono da Marx trasposti nella sua teoria materialistica del lavoro. Per cui lavorare diventa sinonimo di sintetizzare - la categoria fondamentale della Critica kantiana. Una sintesi per altro diventata in Marx mutevole, sociale e storica. Qui Belardinelli rileva un « vuoto » nell'argomentazione di Marx: se la natura come prodotto rimanda alla natura nella sua immediata datità, quest'ultima come si spiega? Il problema gnoseologico, anche in chiave di analisi del lavoro, non può non domandarsi del perché e del senso da darsi al mondo sensibile considerato in se stesso (p. 47). Il problema ontologico fa così capolino; e il materialismo storico e dialettico può restare tale solo intimando a questo punto un « vietato pensare oltre », e quindi rifugiandosi in uno scientismo positivista. Sulla medesima linea si capisce l'auspicio dei *Manoscritti* che la scienza naturale comprenda un giorno anche la scienza dell'uomo — il che vuol dire passare un colpo di spugna sul mondo umano costituito dal significato e dal valore.

In questo contesto storico si capisce lo strumentario di categorie trascendentali-idealistiche con cui Marx argomenta. Ma proprio questo contesto indica anche quanto teoreticamente impugnabile sia l'analisi marxiana del lavoro e quanto culturalmente lontana essa sia dal nostro contesto nel quale il trascendentalismo kantiano e la dialettica hegeliana sono patrimonio di specialisti della storia della filosofia. Ciò non vuol dire che il gergo della Scolastica marxista non possa essere anche oggi largamente ripetuto - a livello di mito o di *slogan*. In realtà oggi alla scoperta kantiana della sintesi *a priori* come elemento di connessione e superamento del razionalismo leibniziano-wolffiano e dell'empirismo inglese manca il terreno sotto i piedi.

Il contesto trascendentale-idealista permette altresì di dubitare che i risultati di Marx « sono stati ottenuti — così egli afferma — attraverso un'analisi del tutto sperimentale » (p. 53). Di fatto le sue extrapolazioni e ipotesi *necessarie* circa il futuro di una società nella quale vige la proprietà privata — crollo di questa e passaggio al comunismo — non emergono dai dati stessi, ma piuttosto si fondano sulla necessità già compresa nello strumentario. All'analisi marxiana si manifesta sì la « tragedia del lavoro », come ebbe a definirla Giovanni Gentile nella sua *Filosofia di Marx*; ma è una tragedia dalla quale va eliminata ogni caratterizzazione morale, derivando essa « da una necessità intrinseca al meccanismo stesso del vivere sociale », quel meccanismo che un giorno con la stessa ferrea necessità libererà sfruttatori e sfruttati (p. 60). Siamo, in chiave materialista, di nuovo ai poemi metafisici dell'idealismo tedesco, fino al mito della società comunista nella quale superato il lavoro alienato, resta un lavoro che è soltanto compiacimento di sé (p. 63), così che Marx può parlare del comunismo come del « risolto enigma della storia ».

Belardinelli insiste a più riprese, in punti chiave del discorso di Marx, sulla impossibilità che il materialismo marxista si ponga come il « risolto enigma della storia » (p. 82). La cosa è stata osservata da molti. Sotto questo aspetto non risulta

strano che un settore considerevole del marxismo contemporaneo vada dirigendosi verso una interpretazione puramente pragmatica del pensiero di Marx, e in particolare della sua dottrina sul lavoro e del conseguente materialismo storico. Ma una volta infilata la via della « ingegneria sociale » si impongono logicamente due cose, le quali riguardano non più la speculazione filosofica di un uomo cento anni fa, bensì la nostra situazione umana oggi. Primo, non si può abbandonare il mito pseudometafisico di un'economia che va verso il comunismo per necessaria evoluzione, e insieme far uso ancora tranquillamente della medesima analisi economica, in particolare dell'analisi della proprietà privata, elaborata evidentemente per quadrare entro lo schema hegeliano *a priori*. Il lavoro e la proprietà non sono nessuna delle dodici categorie, uscite una volta per tutte, fatte e finite e pertanto immutabili, dal cervello di Kant, bensì istituti umani che si inseriscono e definiscono all'interno di un'economia e di un diritto in evoluzione, mentre hanno la loro norma etica in ben determinati principi sociali, in particolare nel principio di sussidiarietà. Il giudizio etico su siffatti istituti deve tener conto dei risultati concreti, nelle loro cause reali, piuttosto che continuare a ripetere anatemi fondati su una teoria che o non si conosce o, se la si conosce, la si è abbandonata da un pezzo. Secondo, e più importante ancora, una volta messa da parte la dottrina che riduce l'uomo a *homo oeconomicus*, s'impone il problema di stabilire per altra via e su altre basi che cos'è l'uomo, a pro del quale s'intende costruire la società. E molto facile svuotare Marx di tutta la sua filosofia sociale, magari senza confessarlo. Parlare di interpretazione non dogmatica bensì critica è dare una risposta puramente verbale fino a che non si precisi il criterio di siffatta interpretazione critica e non se ne sia dimostrata razionalmente la validità. Qui operazioni di ritocco non bastano. Altrimenti dietro lo *slogan* dell'interpretazione critica ci sta ancora tutta la metafisica immanentistica del marxismo più ortodosso. Con i risultati che stanno sotto gli occhi di tutti coloro che non hanno ancora deciso di guardare.

GIOVANNI B. SALA

EDOUARD DES PLACES S.J., *Platonismo e tradizione cristiana*, a cura di P.A. CAROZZI, Celuc Libri, Milano 1976. Un volume di pp. 314.

A p. 243 l'autore cita le seguenti parole di P. E. More: « Per me, la letteratura greca, filosofica o religiosa, pagana o cristiana, da Platone a Giovanni Crisostomo e oltre, fino al concilio di Calcedonia del 451, forma un tutt'uno e segue una linea retta. A questo insieme io do il nome di tradizione greca, visto che la forza principale che l'ha preservata intatta, pur assimilando largamente non pochi elementi stranieri, era il genio straordinario della lingua greca. E questa tradizione, fondamentalmente platonica e cristiana, questo senso di una vita spirituale che l'anima greca provava e faceva entrare nella sua lingua, costituisce lo sfondo di tutta la nostra filosofia e della nostra religione occidentale. Senza di essa saremmo rimasti barbari; se la perdiamo, rischiamo di ricadere nella barbarie » (*The Religion of Plato*, Princeton 1921, pp. VI-VII). Il presente volume si può considerare come la prova storica di questa tesi, condotta con precisione e sobrietà.

Il lavoro, che comprende sette libri, si divide sostanzialmente in tre parti, corrispondenti ai tre momenti che furono decisivi nello sviluppo del pensiero che ebbe origine da Platone. Il lavoro si apre con un ampio capitolo dedicato al maestro, seguito dalla esposizione delle vicende della scuola fino a Cicerone; è il momento delle origini. La seconda parte riguarda il Medio platonismo, cioè il tentativo di elaborare una sintesi tra alcuni aspetti del pensiero di Platone ed elementi ricavati dallo stoicismo e dal neo-pitagorismo per rispondere al bisogno di unione con il divino, così tanto sentito (siamo nel secolo II dopo Cristo). Infine viene esaminato ampiamente il neo-platonismo