UOMO & SOCIETA'

LUCIANO PARINETTO

CORPO E RIVOLUZIONE IN MARX morte diavolo analità



MOIZZI EDITORE
Contemporanea

A Giancarlo —

Attenzione:
miscela incendiaria!

Luciano

Luciano Parinetto ha fatto parte della redazione del mensile marxista di cultura « Utopia », sul quale, dal 1971 al 1973, ha pubblicato numerosi saggi. Suoi lavori sono stati pubblicati da « Acme » e dalla « Rivista critica di storia della filosofia ». È recente l'inizio della sua collaborazione a « L'erba voglio ». Ha partecipato ai congressi milanesi su Psicoanalisi e politica *(8/9 maggio 1973) e su* Follia e società segregativa *(13/16 dicembre 1973) e al congresso padovano su* Psicoterapia: integrazione o liberazione? *(22/23 marzo 1975).*
Fra le sue pubblicazioni: La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx *(La Goliardica, Milano 1968);* Karl Marx: sulla religione *(Sapere, Milano, II edizione 1972);* Magia e ragione: una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750 *(La Nuova Italia, Firenze 1974);* G. E. Lessing: Colloqui per massoni, *traduzione e saggio introduttivo (Sapere, Milano 1975);* Né dio né capitale: Marx marxismo religione *(Moizzi/Contemporanea, Milano 1976).*

© Copyright 1977
Moizzi Editore - via Fiori Chiari 12 - Milano
Contemporanea Edizioni - via Cerva 6 - Milano

in copertina: particolare dal *Giardino delle delizie* di Bosch

LUCIANO PARINETTO

CORPO E RIVOLUZIONE IN MARX

morte diavolo analità



AVVERTENZA

Nessuno dei saggi che costituisce *Corpo e rivoluzione in Marx* si trova riprodotto com'era nella primitiva stesura.
Il *primo* di essi — che dà il titolo al libro — è al suo *terzo* rifacimento: apparve, in prima stesura, su « Utopia » (gennaio 1973); in *seconda* stesura in dispense universitarie (sempre nel 1973); nella presente *terza* stesura è stato ulteriormente ampliato.
Il saggio l'*Utopia del diavolo* — che costituì l'*epitaffio* della rivista « Utopia » (dicembre 1973) — si presenta qui in *seconda*, aumentata, stesura.
Il saggio *Capitalismo e analità* è l'intervento (anch'esso ampliato) che ero stato invitato a preparare in occasione del convegno *Follia e società segregativa* (dicembre 1973) ma che, poi, non mi fu dato modo di pronunciare, e nemmeno vidi — come promesso — inserito negli *Atti* di quel convegno: per la qual cosa nutro imperitura riconoscenza al *savoir faire* degli organizzatori.
Morte e utopia (prima stesura in « Utopia » del giugno 1973) è qui al suo *secondo* rifacimento.
Inconscio e forze produttive, originariamente scritto per il convegno nazionale *Psicoterapia: integrazione o liberazione?* (Padova 22/23 marzo 1975) e ora pubblicato negli *Atti* del convegno (C.L.E.U.P., Padova 1977), è stato successivamente inserito in una dispensa universitaria (1975) ed è ora alla sua *seconda* stesura.
Analreligion e dintorni sono *appunti* scritti in occasione della mia prima collaborazione a « L'erba voglio » (estate 1976): qui si ripresenta con qualche piccola (ma non irrilevante) integrazione.

Qualche ripetizione, nel corso dei singoli saggi, è stata inevitabile, tenuto conto che, originariamente, erano lavori autonomi.
Ma non penso si tratti di un difetto.
In argomenti come quelli trattati in questo libro *repetita juvant*.
Come non penso siano un difetto le contraddizioni, che non potevano mancare. Sono, infatti, precisamente queste contraddizioni (spesso *oggettive*) che tengono *aperto* il discorso e possono permettere (a me e ad altri, se lo vorranno) di proseguirlo dialetticamente.
Come il corpo di Penteo, sbranato e scisso dalle Baccanti, la tematica fondamentale qui circola, a brani, in tutti i saggi. Sta al lettore, se vuole ricomporre il cadavere, riunificarla a suo modo. Io ho preferito — in odio al sistema e all'*identico* — il dilaniamento delle membra sparse.

Indice

Premessa p. 5

Corpo e rivoluzione in Marx 9

Sesso e umanità 17 La prostituzione del salariato 26 Intermezzo al clavicembalo 30 Sacra di sant'Edipo 46 Polimorfismo e onnilateralità 85 Eros e materialismo 88 Cristianesimo e repressione sessuale 93 Cristianesimo e istinto di morte 101 L'uomo è brama 104 L'individuo storpiato 115 Utopia del corpo e rivoluzione 119

L'utopia del diavolo 125

Prologo in Freud 125 Il culo del diavolo 133 Teologia e analità 145 Naturam propter finem non agere 151 Il seme del diavolo 157 Danze di streghe 171 L'analità ritrovata 193 Utilità dell'inutile 206

Capitalismo e analità 221

Un « Witz » di Hegel 221 Autocoscienza e analità 226 Pedagogia della merda 244 Nazifascismo e rimozione dell'anale 253 Capitalismo e analità 263

Morte e utopia 280

Hegel e la morte 281 Origine della morte alienata 286 Feuerbach e la morte 294 La morte come a priori 297 Marx e la morte 301 La morte come evento naturale 308 La società del suicidio 314 Il caro estinto 318 La morte « borghese » 325 La capitalistica morte contro natura 341 Morte e utopia 349

Inconscio e forze produttive 354

I Kenosis 354 II Res 367 III Pater profundus 399

Analreligion e dintorni. Appunti 410

I 410 II 412 III 415 IV 418 V 423 VI 424

Avvertenza 430

Premessa

Sinnlichkeit: Teufel! *scrive, a ragione, Marx ne* L'ideologia tedesca.

Sensibilità/sensualità/sessualità = DIAVOLO.

E, ne La sacra famiglia, *già aveva messo sotto accusa chi « in der Liebe » [nell'amore] vedeva « den leibhaftigen Satan » [Satana incarnato].*

Merda, culo, « perversioni », polimorfismo, analità, omosessualità, transessualità: tutta la zona, insomma, della corporeità e della sessualità non al servizio *della* riproduzione (*che, sotto il capitale, è, ovviamente,* riproduzione della forza-lavoro *da gettare sul* mercato, *in vista della sua utilizzazione per la* rivalorizzazione, *per l'incremento del capitale stesso) è, ancora oggi, assieme alla morte (di cui non è* comme il faut *parlare), considerata* DIAVOLO.

Per suprema ironia della storia, anche da chi sovente si ritiene di sinistra (*e magari* marxista), *ma reagisce del tutto* borghesemente-cristianamente *davanti al diavolo, cui questo libro — una specie di* SUMMA DIABOLICA — *è, invece, espressamente dedicato.*

Nel discutere, infatti, a lungo del corpo *nella sua connessione alla* rivoluzione, *programmaticamente si è trascurato l'*eros *cosiddetto « normale » (normale, in verità, per* borghesia, capitale *e chi ad essi si accoda).*

*Nella misura in cui l'*eros *« normale » è coerente al mantenimento e all'incremento del capitale, qui non interessava, se non* negativamente.

Nella misura, invece, in cui è possibile — a questa forma di eros — *sfuggire al piano del capitale, essa non può ignorare (*deve, *anzi, presupporre) la riconsacrazione di tutte quelle* altre *forme di* eros *sulla cui conculcazione essa (e il capitale) in parte si sostengono: disassolutizzandola, infatti, queste concorrono appunto a* disalienarla.

Ciò spiega lo spazio che al diavolo *s'è dato nel testo.*

Uno spazio marxianamente giustificatissimo, visto che, per i Manoscritti economico-filosofici del 1844, *la* Sinnlichkeit *è chiamata a costituire la* base di ogni scienza *per l'uomo disalienato.*

Della donna, in questo libro, si parla relativamente poco.

Ancor più dell'uomo (marxianamente un non-essere-ancora*) la donna* non è. *Anche perché il* non-uomo *l'ha abortita.*

La rivoluzione dovrà essere origine dell'uomo e, ancor più, della donna.

Ma è giusto che siano le donne a parlare della donna.

Nel precedente Né dio né capitale: Marx marxismo religione *s'era denunciata — tra l'altro — la* revisionistica *preparazione al* compromesso *nella* falsificazione *della teoria marxiana sulla religione e nel* dialogo *(a tutti i costi e su tutti i vertici) fra* chiese (« *comunista* » *e cattolica*).

Nel frattempo lo zelo revisionistico *s'è spinto più innanzi.*

Per esempio, fino alla dichiarazione di lealtà « alle regole dello stato di diritto » (come noto, tutt'altro che sinonimo di democrazia*) e all'opposizione allo « sgretolamento » di esso; alla deplorazione sul danneggiamento de « l'autorità e la credibilità delle istituzioni », che tutto sono (qui e oggi), tranne che proletarie e socialiste* [1].

Quello che, ormai, sfugge al revisionista, *o che il revisionista* occulta, *è che* stato, istituzioni, leggi *non sono cose* neutre *e finora sono prevalentemente servite alla prevaricazione del capitale sul proletariato.*

Chi revisionisticamente giunga ad assolutizzare simili istituzioni *e rendere loro acritico culto, giustamente finisce poi per non conservare più alcun senso dello storico-specifico; per abbandonare, in nome di una funesta* retorica, *una doverosa* analisi, *e confondere, così, ogni episodio che minacci tali istituzioni, col* MALE *assoluto, senza neppure indagare donde provenga. Una contestazione alle istituzioni* democratico-borghesi-capitalistiche *non è,* per definizione, *reazionaria: lo diventa solo se si cancella la realtà del* capitale *e della* lotta di classe *e se si omologa (del tutto falsamente e* interclassisticamente), *sotto il termine* democratico, *una viva, magmatica realtà di opposizioni e di classi contrapposte.*

[1] *Le espressioni sopra citate appaiono nell'intervento* È sbagliata l'insurrezione contro Freda e Ventura *di Antonello Trombadori (deputato del PCI) pubblicato (in prima e seconda pagina) dal « Corriere della sera » del 5/9/1976.*

Se si assolutizzano le istituzioni *e, nel contempo, si cancellano le* opposizioni, *è chiaro che ciò che ad esse si oppone diviene altrettanto* assoluto, *e se le istituzioni sono il* bene, *ciò che vi si oppone diventa, assai cattolicamente, il* Male, *il* Diavolo. *Ma vale la pena di definire ancora* democrazia *un regime omogeneizzato al punto che non solo non tollera opposizioni* diverse, *ma che dell'opposizione fa il* Diavolo?

Quando si basa una politica sul Chi non è con me è contro di me, *in realtà si professa, ormai, una intollerante* religione.

Una religione *che, ormai, in tutto ciò che è* rivoluzione *o a essa si avvicina vede il* DIAVOLO.

La svendita di Marx — *portata avanti dai* revisionisti — *è diventata ormai, a sua volta, per ironia della storia,* RELIGIONE; *tanto che uno dei maggiori esponenti della elettoralmente premiata chiesa revisionistica,* sant'*Amendola, ha potuto indirizzare ai lavoratori (trasformati in* credenti*) una predica* luterana *concernente la* fede *nei sacrifici, del tutto* gratuita, *senza garanzie, « senza contropartita », in attesa che il* dio-capitale, *grato di non essere stato neppure scalfito, benignamente mostri la sua gratuita benevolenza e li* salvi.

È chiaro che qui si chiama RELIGIONE *la* burocrazia *di un simile partito, e non la sua* base, *non ancora* santa; *ma occorre anche, purtroppo, osservare che questa base è precisamente la base di quella* burocrazia.

Il paradiso della nuova RELIGIONE *revisionistica è una* rivoluzione *che* mai *si attuerà* in questa vita. *La* via *a questo ineffabile e incircoscrivibile* paradiso *è — del tutto tradizionalmente — il* sacrificio: *in vista del beatifico* giorno di san Giammai.

Non desta meraviglia che i sacrestani del dialogo, *i* preti di dentro *dell'aborto della* rivoluzione, *le* stampelle delle istituzioni, *i predicatori di* sacrifici senza contropartita *e loro consorti parlino — cristianamente e borghesemente — del* corpo *come ne parlano i* preti.

Nella svendita di Marx, *la elettoralmente premiata* chiesa *revisionistica è almeno coerente: che senso avrebbe conservarne, infatti, qualche piccola reliquia?*

Meglio gettarlo tutto — *assieme alla* rivoluzione — *nella* geenna *dei sogni abortiti.*

Meglio scotomizzarlo *nello stesso tempo in cui, col* compro-

messo, *si spalanca la porta a una buia* era di restaurazione, *la cui insegna è:* Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.

Di MERDA *si parla molto, nel presente libro.*

Non perché — tranne il capitale — oggi si è tutti in merda: *non si deve usare una simile terminologia borghese-alienata.*

Non perché chi doveva organizzare la rivoluzione, *oggi si fa sfintere ostinatamente chiuso del capitale.*

Ma perché è il capitale *stesso* l'accecante aureola d'oro *che, circondando la* merda, *la* occulta.

Un discorso sulla merda *finisce, inevitabilmente, per essere un discorso* sul capitale *(e su chi gli fa da stampella).*

Il privilegiamento, in questo testo, di quella che freudianamente *si definisce fase anale si fonda sul fatto che è in essa che* originariamente *l'autocoscienza si riconosce coatta dall'*estraneo *e su questa* coazione *si vanno originando, nel profondo, anche il* lavoratore alienato, *il* capitalista *e il* capitale; *e con essi il* tempo alienato, *che, a sua volta, è un'*estraneazione *della merda: iniziando come suo coatto* controllo.

Un simile discorso è (non solo teoricamente) rischioso.

In un paese incivile *— come il nostro — dove, non potendo più bruciare i* corpi *degli uomini, si bruciano, tuttavia — come nel vero* inferno *— le loro* anime *(le loro* oggettivazioni *estetiche e concettuali, le loro* opere, *come, ad esempio è avvenuto ai films di Pasolini e Bertolucci); dove — in un perpetuo* ballo in maschera *— giudici (che* non *giudicano le* stragi*) indossano il saio dell'*inquisitore *e psicanalisti la toga del* giudice, *potrebbero non mancare strabici occhi inquisitoriali anche per pagine in cui — come in queste —* evangelicamente *si dice culo al culo.*

A chi abbia un profondo *interesse a proiettare la propria oscenità sugli altri —* omnia immunda immundis! *— sia dunque diretto il finale* spinoziano *scongiuro* contro *coloro* qui hominum affectus ac actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere.

Le persone pie, *che col* tono *di questo libro non siano d'accordo, ne tralascino pertanto la lettura.*

Luciano Parinetto

Milano, dicembre 1976

CORPO E RIVOLUZIONE IN MARX

Testa, collo, capelli, orecchi, lobo e timpano degli orecchi,
Occhi, ciglia, iride dell'occhio, sopracciglia, palpebre sveglie o in sonno,
Bocca, lingua, labbra, denti, palato, mascelle e articolazioni
delle mascelle,
Naso narici e setto nasale,
Guance, tempie, fronte, mento, gola, nuca, articolazioni del collo,
Spalle forti, barba virile, scapola, clavicole, e l'ampia e tonda cassa
del torace,
Omero, ascella, gomito, avambraccio, muscoli del braccio, ossa
del braccio,
Polso e articolazioni del polso, palma della mano, nocche, pollice,
indice, falangi, unghie delle dita,
Petto spazioso, ricciuti peli del petto, sterno, fianchi del petto,
Costole, ventre, spina dorsale, vertebre,
Anche, alveoli delle anche, forza delle anche, rotondità esterna
e interna, testicoli, verga virile,
Robusto paio di cosce, che bene sostengono il tronco,
Nervi delle gambe, ginocchio, rotula, femore, tibia,
Caviglie, collo del piede, alluce, dita del piede, falangi, tallone,
Tutti gli atteggiamenti, tutte le eleganze, tutte le cose che appartengono
al mio corpo, o al tuo, o al corpo d'ognuno, sia maschio che femmina,
Le spugne del polmone, il sacco dello stomaco, le budella tenere e pure,
Il cervello con le sue pieghe a spirale dentro la scatola cranica,
Simpatie, valvole del cuore, valvole del palato, sessualità, maternità,
Femminilità, e tutto quanto è una donna, e l'uomo che proviene
dalla donna,
Il grembo, le mammelle, i capezzoli, il latte del seno, le lacrime, le
risa, i lamenti, gli sguardi d'amore, i turbamenti, i trasporti d'amore,
La voce, la pronuncia, il linguaggio, i sussurri, le alte grida,

Cibo, bevanda, polso, digestione, sudore, sonno, camminare, nuotare,
Equilibrarsi sui fianchi, alzarsi, reclinarsi, abbracciare, curvare le braccia, stringere,
I mutamenti continui delle pieghe della bocca, e delle pieghe attorno agli occhi,
La pelle, l'abbronzatura del sole, le efelidi, i peli,
La curiosa attrazione che si prova quando con una mano si tocca la nuda carne del corpo,
I fiumi circolari della respirazione, l'inspirazione e l'espirazione,
La bellezza del busto, e dal busto alle anche, e dalle anche sino alle ginocchia,
Le rosse e sottili gelatine dentro di me e dentro di te, le ossa e il midollo,
Lo squisito senso del benessere;
Oh, io dico che queste non sono soltanto le parti e le poesie del corpo, ma anche quelle dell'anima,
Oh, io ora vi dico che queste sono l'anima! [1]

Attraverso di me le voci proibite,
Voci di sessi e lussurie, voci velate a cui io tolgo il velo,
Voci volgari da me trasfigurate e rese chiare.
Non premo le mie dita sulla bocca,
Io mi mantengo delicato tanto parlando di visceri quanto parlando di testa e di cuore,
La copula per me non è indecente più di quanto indecente sia la morte.
Credo nella carne e negli appetiti,
Vedere udire e toccare per me sono miracoli, come ogni parte di me, ogni frammento è ugualmente un miracolo.
Sono divino di dentro e di fuori, qualsiasi cosa tocchi, qualsiasi cosa mi tocchi rendo sacra.
L'odore di queste ascelle è un aroma più fine della preghiera,
E questo capo vale ben più delle chiese, delle bibbie e d'ogni credo.
Se io adoro una cosa più di un'altra, sarà per l'interezza del mio corpo, per una parte di esso,
Translucida forma di me, sarai tu!
Ombrate prominenze e natiche, sarete voi!
Rigido vomere maschile, sarai tu!
Qualunque cosa accresca il mio valore, sarai tu!
Tu, ricco mio sangue! Tu, ruscello di latte, gocciare pallido della mia vita!

[1] Cfr. W. Whitman, *Io canto il corpo elettrico*, in *Poesie*, a cura di R. Sanesi, Nuova Accademia 1962, pp. 83-5.

Mio petto che poggi su petti diversi, sarai tu!
Mio cervello, saranno le tue occulte evoluzioni!
Radice d'ireos densa d'umori! Timorosa beccaccia! Nido di coppie d'uova protette! sarete voi!
Fieno arruffato e commisto del capo, della barba, del membro, sarai tu!
Linfa colante d'acero, fibra di grano virile, sarai tu!
Sole così generoso, sarai tu!
Vapori che al mio viso date luci ed ombre, sarete voi!
Voi, ruscelli e rugiade di sudore, sarete voi!
Venti i cui genitali con tenera eccitazione mi sfiorano, sarete voi!
Prati immensi e muscolosi, rami di quercia, piacevole attesa nei miei sinuosi sentieri, sarete voi!
Mani da me afferrate, volti da me baciati, mortale mai toccato, voi sarete.
Mi appassiono a me stesso, vi sono in me molte cose, e tutte splendide.
Ogni momento e ogni cosa che mi accada mi fa fremere di gioia [...] [2]

Che tutto il corpo sia *zona erogena, prima di Freud* e in piena *età vittoriana*, già l'aveva sostenuto Walt Whitman, che riconsacra, proiettandolo nel cosmo, il corpo anche in tutte le tensioni *polimorfe*.

Per Whitman *tutto* il corpo umano è degno di esaltazione; non vi sono in esso aspetti repellenti; contro la sconsacrazione e la scotomizzazione del corporeo operata soprattutto dal *cristianesimo*, egli osa, fra i primi, sostenere, come farà il suo tardo seguace Allen Ginsberg, che *tutto il corpo è santo*.

Prima di Whitman, riconsacrando l'*estetica* (e, con essa, *sessualità, sensualità* e *sensibilità*) già Schiller aveva ribenedetto il corpo in seno a una ribenedetta *natura*, ed è questa una *fonte* che sicuramente influisce su Feuerbach e su Marx [3].

Anche se occultato, v'è, infatti, in Marx, un *discorso sul corpo* che va fatto riemergere e che risulta saldato indiscutibilmente e alla tematica dell'*alienazione* e a quella della *rivoluzione*, come appare sin dai primissimi manoscritti giovanili.

« Welches ist nun der letzte feste Unterschied einer Person von allen andern? Der *Leib*. Die höchste Funktion des Leibes ist die

[2] Cfr. W. Whitman, *Il canto di me stesso, ibidem*, pp. 61-3.

[3] A proposito del tema della *Sinnlichkeit* in Schiller e in Feuerbach, cfr. L. Parinetto, *Schiller segreto* e *Gioco e rivoluzione in Schiller*, in « Utopia » nn. 9 e 10, settembre e ottobre 1973; e cfr. L. Parinetto, *Sul noviziato feuerbachiano di Marx*, in *Né dio né capitale*, Moizzi Contemporanea 1976, pp. 11-46.

Geschlechtstätigkeit » [Cos'è ciò che distingue definitivamente e sicuramente una persona da tutte le altre? Il *corpo*. La più alta funzione del corpo è l'*attività* sessuale] [4].

« Die Subjektivität nur als *leibliches* Individuum *existiert* » [La soggettività *esiste* solo come individuo *corporeo*] [5].

« Das Wesen der "besonderen Persönlichkeit" nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre soziale Qualität ist. » [L'essenza della « singola personalità » non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto, bensì la sua *qualità sociale*] [6].

Con queste proposizioni comincia a delinearsi suggestivamente la teoria dell'*individuo-socio-corporeo* in quella che — non a torto — alcuni (Della Volpe in testa) considerano la prima opera *marxiana* di Marx [7].

Che il tema del *sesso* e del *corpo* non *emerga* — in questo scritto giovanile — per pura casualità, è dimostrato dal fatto che è proprio col ricorso al *corpo* che Marx va esorcizzando il mistico *idealismo* del *Soggetto* hegeliano, che forma l'obiettivo polemico dell'intera opera. O si riporta questo *Soggetto* a un *estraneo*, a un *altro*, vale a dire al *corpo*, dal quale non può essere astratto, oppure questo *Soggetto* — come, del resto, *dirà* Feuerbach, *dopo* Marx, nella *Vorrede del 1843* all'*Essenza del cristianesimo* — non ha un cranio in cui pensare e posare.

Feuerbach — nello scritto citato — afferma di desiderare una filosofia « auf einen Verstand *für sich selbst*, auf einen absoluten, namenlosen Verstand, von den man nicht weiss, wem er engehört, sondern auf den Verstand des [...] menschen stürzt » (che non posi su un Intelletto *per sé*, su un Intelletto assoluto, anonimo, di cui si ignora il proprietario, ma al contrario sull'intelletto [...] dell'uomo); insomma, una filosofia « *in succum et sanguine* vertierte » [fatta carne e sangue] [8].

Marx, che lo precede nel rivendicare l'*incarnazione* del *Verstand* e del *Subjekt* hegeliani, usa, del resto, il tema del *corpo* per esercitare una sferzante ironia anche su *luoghi* particolari del testo hegeliano; per esempio, a proposito di una delle fondamentali istituzioni statali, da Hegel contrabbandata come *razionale*: la *monarchia ereditaria*.

È uno dei primissimi esempi — ed è estremamente significativo che esso provenga da Marx — di esorcizzazione, *mediante* il *corpo*, dell' *ideologia* e dell'apparato politico repressivi.

È proprio, infatti, il paragone *demistificante* del *monarca ereditario* (che è re perché generato da re ed è, a sua volta, generatore di re) con un qualsiasi *animale* (che, per natura, riproduce se stesso), che permette a Marx di confinare polemicamente l'istituto della monarchia ereditaria nel *regno ferino* della natura, escludendone ovviamente l'uomo, che non è solo immediatamente *natura* (come gli animali), ma anche *società*. Infatti, « la nascita dà all'uomo soltanto l'esistenza *individuale* e lo pone dapprima soltanto come individuo *naturale* [...], tuttavia le determinazioni politiche [...] sono dei *prodotti sociali*, generati dalla società e non dall'individuo naturale ». V'è dunque, per Marx, una precisa differenza fra « prodotto immediato della specie fisica » e « prodotto della specie cosciente di sé » [9]: solo quest'ultimo è veramente *uomo* [10]; il re, invece, riproduce immediatamente (e *ferinamente*) re, così come un verme riproduce un verme.

[4] Cfr. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Reclam, Stuttgart 1973, p. 58.

[5] *Ibidem*, p. 46.

[6] *Ibidem*, p. 28.

[7] Se si confrontano queste affermazioni marxiane con alcuni testi di Feuerbach, può sembrare che siano poco originali: « Togli alla tua personalità il corpo, e le toglierai la sua consistenza. Il corpo è il fondamento, il soggetto della personalità [...]. Ma il corpo è nulla senza carne e sangue. La carne e il sangue sono la vita, e solo la vita è la realtà del corpo. Ma la carne e il sangue nulla sono senza la distinzione sessuale. La distinzione del sesso non è superficiale o limitata a determinate parti del corpo; è essenziale, penetra nel sangue e nelle midolle. L'essenza dell'uomo è la mascolinità, quella della donna la femminilità » (cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960, pp. 121-2). Tuttavia ciò che differenzia, fin dall'inizio, l'accoglimento marxiano del tema feuerbachiano della *corporeità* è il suo inserimento decisivo nella prospettiva originalmente marxiana dell'uomo come *essere sociale*. È, comunque, a proposito del tema della *corporeità* e delle *passioni*, inscindibilmente connesso a quello del *materialismo*, che si può eventualmente istituire una relazione tra Feuerbach e Marx, il cui rapporto sinora era invece tradizionalmente collegato soprattutto alla nozione di *alienazione religiosa*, la cui elaborazione, tuttavia, in Marx pare essere completamente *indipendente* da influenze feuerbachiane, come ho cercato di dimostrare nel già citato saggio *Sul noviziato feuerbachiano di Marx*.

[8] Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1969, p. 21.

[9] Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, pp. 142-3.

[10] L'*uomo* marxiano si definisce *essenzialmente* nell'inscindibile duplice

Questo, naturalmente, nell'*ideologia* hegeliana; perché Marx sa benissimo che « è il consenso e non la nascita che fa il re » [11]. Tuttavia, ritenere che il potere regale si trasmetta *per nascita* è veramente un ridurre l'uomo all'*immediatezza animale* e lo poteva fare solo una società che, come quella feudale, il giovane Marx aveva già definito « regno ferino dello spirito » [12], una definizione hegeliana [*das geistige Tierreich*], per la verità, nella *Fenomenologia*, usata in tutt'altro contesto, che qui Marx rovescia *contro* Hegel, iniziando quell'operazione di recupero di Hegel *contro* Hegel (poco sottolineata, per esempio, da Della Volpe) che durerà fino al *Kokettieren* del *Capitale* [13].

Se, nel caso della *monarchia ereditaria*, il paragone con la riproduzione sessuale animale assume quasi la stessa *paradigmatica* evidenza che Marx, fin da ora, assegna solitamente al *demistificante* confronto delle alienazioni socio-politiche con la tipica *alienazione religiosa* [14], non si tratta, tuttavia, di un esempio *unico* nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*.

Nel caso dell'eredità del *signore di maggiorasco*, infatti, di nuovo il paragone con la riproduzione sessuale diventa pregnante, anche se, questa volta, i termini appaiono paradossalmente rovesciati. È ben vero, infatti, che, *per natura*, il primogenito del *signore di maggiorasco* è, a sua volta, *signore di maggiorasco*, ma, in questo caso, a differenza del monarca ereditario (la cui funzione essenziale è, come si è visto, né più né meno di quella della regina delle api, quella della procreazione), non è il *padre* che lo fa *erede*, bensì il *fondo agrario*, che lo eredita:

> Il signore di maggiorasco, il possessore, è in verità solo *accidente*. La proprietà fondiaria si *antropomorfizza* nelle diverse generazioni. La *proprietà fondiaria eredita* sempre, per così dire, il primogenito della casa come un attributo connesso. Ogni primogenito, nella serie dei proprietari, è la *parte ereditaria*, la *proprietà della proprietà fondiaria inalienabile*, ch'è la *sostanza predestinata della sua volontà e attività*. Soggetto la cosa, predicato l'uomo. La volontà diventa la proprietà della proprietà [15].

In questa veramente mostruosa forma di *riproduzione*, neppur più *animale*, l'uomo genera eredi non a se stesso ma alla terra: è il *fondo* che, mediante l'uomo, figlia a se stesso il *primogenito*.

Il demistificante paragone con la riproduzione sessuale tiene dunque a battesimo, in questo testo, l'originaria intuizione marxiana della *reificazione* (« *Soggetto la cosa, predicato l'uomo* »).

Ma il rapporto sessuale ha un posto di primo piano, in un altro demistificante paragone anti-hegeliano, quando Marx critica il *mistero speculativo* della logica hegeliana, vale a dire, l'*assurdità della mediazione* intesa come confluire degli *estremi* nelle loro reciproche *opposizioni*.

Per Marx, « estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro » [16]; a differenza del *sesso maschile* e del *sesso femminile* che, invece, si *mediano*, « si attraggono [...] onde dal congiungimento delle loro estreme differenze nasce l'uomo ». Ma

---

rapporto con la *natura* e con la sua *collettività*, che sono i suoi autentici *presupposti*. Esso non è quindi *dedotto*, neppure per *negazione*, come affermano alcuni teologi, da dio. Cfr. a questo proposito il mio saggio *L'ateismo di Marx: una leggenda*, in *Né dio né capitale*, *op. cit.*, pp. 139-80.

[11] Cfr. K. Marx, *op. cit.*, p. 143.

[12] Cfr. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 185.

[13] Si legge, nel *Poscritto* alla seconda edizione del *I Libro* del *Capitale*: « Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un *cane morto*. Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino *civettato* qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare » (cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, pp. 44-5).

[14] Per la complessa valutazione marxiana della *religione* come *alienazione* (e in particolare come *metafora* demistificante anche l'alienazione socio-economica) cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972; cfr. anche, oltre al già citato *L'ateismo di Marx: una leggenda*, anche i miei saggi *La religione nel « Capitale »*, *Sulla forma della religione in Marx* e *Ernst Bloch: un teologo?*, in *Né dio né capitale*, *op. cit.*, pp. 69-87, 87-138 e 181-216.

[15] Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, *op. cit.*, p. 143.

[16] *Ibidem*, p. 121.

sesso femminile e *sesso maschile* sono entrambi un *genere*, una *essenza*, l'essenza umana [...] Sono opposte determinazioni di *una* essenza: la differenza di un'*essenza* al suo *più alto punto di sviluppo*. Sono l'essenza *differenziata*. Sono ciò che sono *soltanto* come determinazione differenziata, e come *questa* differenziata determinazione dell'essenza. *Veri reali* estremi sarebbero [...] il genere umano e l'inumano. La differenza è qui una *differenza dell'esistenza*; là una differenza dell'*essenza* [17].

Qui Marx è polemico contro una *teologale* « reductio ad Unum » della sessualità, che, ovviamente, passa attraverso la sua *scissione* in *opposti* dialetticamente e organicamente *collegati*, e che, quindi, non lascia alcun posto alla realtà sessuale come *diversità*. Preferisce, invece, insistere sul sesso come emergenza della *differenziazione*. I sessi non sono *opposizione dialettica*, sono *differenziazione* di un *unico genere*, quello « umano »: ma allora, in questa *differenziazione* è implicito includere tutte le sfumature, una volta che non si accetti la polarizzazione del maschile e del femminile come *necessaria* (e quindi fondamentale) *opposizione*. A questo punto, le *differenze* possono apparire *infinite*; e se per sesso *umano* si intende, tradizionalmente (e teologalmente) il maschile e il femminile, l'*essenza* sessuale *umana*, come è definita da Marx, si avvicina più all'*inumano* che all'*umano*: a ciascuno, infatti, *deve* appartenere, in tutto diritto, la *differenza*, nell'*essenza*, che gli è *propria* e che è incommensurabile, visto che, marxianamente, non si è *individui* se non si è *diversi*. La sessualità umana, marxianamente intesa, è più vicina alla dimensione dell'*n* sessi di Deleuze-Guattari (una volta che, nella *storia*, l'uomo alienato della *preistoria* sia veramente emerso nella sua *essenza* come *individuo* onnilaterale) che alla biblica dicotomia di Adamo ed Eva.

Quel *rapporto sessuale* che al *giovane Hegel* del *Frammento sull'amore, la corporeità e la proprietà* (come l'ha giustamente intitolato De Negri, traducendolo in italiano) aveva ispirato la primordiale formulazione della dialettica *Aufhebung* (il *figlio* come *mediazione* dei genitori e ulteriore *posizione* nel divenire del processo erotico), viene qui da Marx utilizzato proprio *contro* Hegel [18].

[17] *Ibidem*, p. 122.

[18] Cfr., per una valutazione di questo *frammento*, oltre ad A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* (Einaudi 1948, in particolare le p. 21 sgg.), anche il mio *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, La Goliardica 1968, pp. 69-72.

La realtà del *sesso* esorcizza la *mistificazione* della *Logica*!

Sesso e umanità

Ma non basta. Anche se si tratta solo di un esempio, l'affermazione marxiana che *sesso femminile* e *sesso maschile* sono entrambi *un* genere, *una* essenza non demistifica solo l'*ideologia* hegeliana, ma può servire a esorcizzare quell'*ideologia*, ancor oggi imperante, che, *fissando* i sessi in due *ruoli* irrimediabilmente *opposti*, fa della loro rigida *maschera*, storicamente e culturalmente *specifica*, un *dato naturale*, fondando, nel contempo, l'intolleranza, la repressione, la persecuzione e l'ostracismo nei confronti di chi, non adattandosi a quella *maschera*, risulta dunque, per essa, *deviante*, e perciò, *contro natura*.

Superfluo, poi, sottolineare quanto giovi a una parificazione del sesso femminile al sesso maschile spostare l'accento, come fa Marx, dalla opposizione sessuale all'*eguaglianza* del *genere* e dell'*essenza*. Questo potrebbe veramente essere il punto di partenza teorico per una distruzione della ruolizzazione sessuale.

Il parere nuovo e *rivoluzionario* che si può ricavare da Marx è che dunque occorre vedere in ambedue i sessi (e *implicitamente* anche nelle eventuali *deviazioni* dalla loro *fissazione* in un *ruolo*, che di volta in volta le società *storicamente specifiche* stabiliscono) la manifestazione di *una* sola essenza, di un'*unica* natura, la *natura umana*, che, tra l'altro, non è assolutizzabile, fissabile, definibile una volta per tutte, giacché *marxianamente* essa è *in fieri*, e, per adesso, è dislocata nella *preistoria* dell'umanità e porta tutte le alienazioni di cui il *non-ancora-uomo* è oberato.

Vale la pena di sottolineare, a questo punto, una profonda differenza fra Marx ed Engels, di solito teoreticamente *gemellati*.

Per quanto riguarda la problematica sessuale, Engels era tanto poco storicamente sensibile da affermare, a tutte lettere, che gli antichi greci « sprofondarono nella repugnante pederastia e av-

vilirono i loro dei e se stessi col mito di Ganimede » [19], vietandosi, così, di capire e la mitologia e la storia del costume di quel popolo [20].

Marx, ben poco influenzato dal cristianesimo repressivo, come invece lo era stato il giovane Engels, valutava molto più serenamente le passioni umane ed era del parere (*contraddittoriamente* citato da Engels proprio ne *L'origine della famiglia*) che i *ruoli* e i *divieti* sessuali a essi collegati, lungi dall'essere *assolutizzabili*, sono, invece, storicamente *specifici*, sicché poteva ironizzare, per esempio (in una lettera indirizzata a Engels nel 1882) sull'*ideologia* della *Tetralogia* wagneriana, che, com'è noto, nella *Walkyria*, presenta l'*incesto originario* come colpevole *devianza*, scrivendo letteralmente: « Nell'età delle origini la sorella *era* la moglie e *ciò era morale* » [21].

È interessante notare che — criticando l'*ideologia* wagneriana — anche Nietzsche faccia, qualche anno dopo, un'osservazione analoga. Sigfrido, infatti, secondo la *Tetralogia*, « viene al mondo da un adulterio, da un incesto... *Non* è la leggenda, ma Wagner ad aver escogitato questo tratto radicale: in questo punto egli ha *corretto* la leggenda » [22]. E la *correzione* è un preciso intervento dell'*ideologia* borghese che trasforma in *mito* quanto le è, invece, semplicemente *specifico* storicamente: « Si traduca Wagner nella sfera reale, moderna — siamo ancora più crudeli! — nella sfera borghese! Che ne è allora di Wagner? » [23].

Più vicino a noi, Deleuze e Guattari, nell'*Anti-Oedipe*, citano in proposito Adler e Cartry: « Si ragiona come se il mito mettesse in scena persone definite come padre, madre, figlio e sorella, mentre questi ruoli parentali appartengono all'ordine costituito dalla proibizione » [24]. In questo caso l'*incesto*, proprio come diceva Marx (e Nietzsche) è una proiezione nel *mitico* di qualcosa che già appartiene all'ordine *storico* e non ai primordi, sicché, in realtà « *l'incesto non esiste* » [25], almeno nel *mito*.

Come che sia, tralasciando di approfondire una problematica

[19] Cfr. F. Engels, *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti 1963, p. 92.

[20] Nel *carteggio* con Marx, Engels, accennando a un personaggio politico, dà una valutazione ancor più polemica e piccolo-borghese dell'*omosessualità*: « È un "uranide" davvero molto curioso quello che mi hai mandato! Sono davvero rivelazioni estremamente contro natura che vi si trovano. I pederasti cominciano a contarsi e trovano che costituiscono una potenza entro lo Stato. Mancherebbe solo l'organizzazione, ma dopo quanto vi è detto, sembra che in segreto esista già. E siccome contano degli uomini così importanti in tutti i partiti vecchi e perfino in quelli nuovi [...], la loro vittoria non potrà mancare. *Guerre aux cons, paix aux trous-de-cul*, si dirà d'ora in poi. È una vera fortuna che noi personalmente siamo troppo vecchi per dover temere di esser obbligati a pagare il tributo fisico ai vincitori al momento della vittoria di quel partito! Ma la generazione giovane! Del resto è possibile solo in Germania che un tipo del genere si presenti in pubblico a tradurre in teoria quella porcheria e a invitare: *introite* ecc. Purtroppo ancora non ha il coraggio di dichiararsi apertamente "tale", e *coram publico* deve ancor sempre operare "dal davanti", seppure non "dal davanti in dentro", come dice in un punto per sbaglio. Ma aspetta che la nuova legge penale della Germania settentrionale abbia riconosciuto i *droits du cul*, allora costui parlerà molto diversamente. Per noi povera gente del davanti, con la nostra puerile inclinazione per le donne, le cose si metteranno ben male allora. Se lo Schweitzer fosse buono a qualcosa, si tratterebbe di cavare a quello strano galantuomo i nomi degli alti e altissimi pederasti, il che a lui, spiritualmente loro affine, non riuscirebbe molto difficile ». (Cfr. *Carteggio*, Rinascita, V, pp. 372-3, Engels a Marx, giugno 1869).

Veramente notevole è che qui Engels, come fa coi greci antichi parlando di *repugnante pederastia*, applichi lo stigma di « *porcheria* » a un fenomeno tanto complesso, rifiutando *moralisticamente* di analizzarlo. Che la sua sia una *ideologia* piccolo-borghese è denunciato dal ricorso alla locuzione « *contro natura* » per circoscriverlo in qualche modo. Veramente grottesca è poi la paura di una *internazionale* di « *culs* » e il timore di dover pagare ad essa un « *tributo fisico* »! Puerile l'intenerimento su chi ha l'*inclinazione per le donne* (come se avercela fosse un merito); e del tutto inqualificabile l'ironia su un nuovo diritto per gli omosessuali e l'invito alla delazione su di essi, nonché l'utilizzazione, in politica, della stigmatizzazione omosessuale degli avversari. È proprio un caso che Marx, nella sua risposta, lasciasse del tutto cadere quest'argomento e le relative « valutazioni » engelsiane? E che ricordasse a Engels, fra le « cose belline » che aveva ritrovato « in una piccola edizione » di La Rochefoucauld, « rimettendo a posto il mio scaffale », la seguente *massima*: « Quand les vices nous quittent, nous nous flattons de la créance que c'est nous qui les quittons! » (cfr. *ibidem*, lettera del 26 giugno 1869, p. 374).

[21] Cfr. F. Engels, *L'origine della famiglia*, *op. cit.*, p. 65, nota 1.

[22] Cfr. F. Nietzsche, *Il caso Wagner*, Mondadori 1975, p. 13.

[23] *Ibidem*, p. 24. D'altra parte, lo stesso Durkheim, più tardi, affermerà che « all'inizio delle società umane l'incesto non era proibito fino alla divisione in almeno due clan primari; perché la prima forma di questa proibizione che conosciamo, cioè l'esogamia, sembra soprattutto un correlato di questa organizzazione. Quest'ultima certamente non è primitiva », citato in S. Firestone, *La dialettica dei sessi*, Guaraldi 1971, p. 68.

[24] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-Oedipe*, Editions de minuit 1972, p. 189.

[25] *Ibidem*.

tanto dibattuta nell'*etnologia* e nella *psicoanalisi* contemporanee, quello che va metodologicamente sottolineato è che qui Marx rifiuta di collegare *comportamento sessuale* e *moralità*, tanto più nel caso che essi vengano *ideologicamente* considerati *assoluti*, in una a-storica *proiezione* del presente sul remoto passato.

Non diverso era, del resto, il suo parere al tempo della stesura dell'*Ideologia tedesca*, quando criticava Stirner che riusciva a giustificare l'*incesto* e la *poligamia* solo *religiosamente*:

> L'interdizione dell'incesto e l'istituzione della monogamia sono così spiegate [...] « esse sono cosa sacra ». Se l'incesto non è proibito presso i persiani e se l'istituzione della poligamia si trova presso i turchi, allora per loro incesto e poligamia sono « cosa sacra ». Fra queste diverse « cose sacre » non si potrebbe indicare altra differenza se non che i persiani e i turchi « si sono messi in testa » una *stupidità diversa da quella dei popoli cristiano-germanici*. [Stirner] è così lontano dal supporre che vi siano cause reali, materiali, dell'interdizione dell'incesto e della poligamia, entro certe condizioni sociali, che le dichiara articolo di fede e s'immagina, come qualsiasi piccolo borghese, che se uno viene rinchiuso per delitti di questo genere sarebbe la « purezza morale » a rinchiuderlo in una « casa di correzione », giacché considera le prigioni [...] come case di correzione [26]

Né certo Marx, che fu sicuramente il più grande critico dell'*ideologia* della *naturalità* della *proprietà privata*, poteva accettare l'*ideologia*, anche *borghese*, della *naturalità* (e quindi della *moralità*) *repressiva* dei rapporti sessuali quali si prospettano unilateralmente *nelle idee* della classe dominante di una cultura storico-specifica. Aveva letto già da anni Spinoza e Rousseau [27], cioè due fra i più acuti critici, tra l'altro, della *riduzione* ideologica della *totalità* della *natura* alla natura quale la concepisce tendenziosamente una classe sociale egemone (in particolare la *borghesia*) e sapeva quindi benissimo che tutto ciò che accade in natura (anche i cataclismi) è naturale e non è dunque da confondere con le *idee* che determinate classi si fanno della *moralità* e della *verità*. Sicché poteva, proprio a questo proposito, osservare ai cosiddetti *veri socialisti*, che essi potevano « benissimo decretare anche che l'onanismo, fenomeno naturale tra le scimmie, è e dovrebbe essere *soltanto il più alto grado dell'amor* proprio, *giacché soltanto ciò che è naturale è vero e ciò che è vero è morale* »; salvo restando il fatto che « in base a che cosa il socialismo giudichi quel che è *naturale*, è difficile dirlo » [28].

« Che cosa importa a me delle leggi della natura e dell'aritmetica, quando per una ragione o per l'altra queste leggi e questo due più due quattro non mi convengono? » [29]

Se ci si mette da un punto di vista *soggettivo*, quest'affermazione del personaggio di Dostoevskij è ineccepibile e bene combatte l'*ideologia borghese* della *legge di natura*, che, tuttavia, è attaccabilissima anche *per dimostrazione*, e Marx lo ha fatto a più riprese egregiamente.

Per esempio, in un articolo del 1845, in cui riporta e sottolinea — quasi appropriandosele — le opinioni di Peuchet *sul suicidio*, proprio a proposito del quale trascrive: « È prima di tutto insulso affermare che è contro natura un'azione la quale viene compiuta tanto spesso; il suicidio non è affatto contro natura, visto che ne siamo testimoni ogni giorno. *Ciò che è contro natura non accade*. Al contrario, *è nella natura della nostra società* generare molti suicidi » [30].

V'è dunque la *natura* e la natura *all'interno della ideologia della società borghese*: è proprio la confusione fra questi due diversissimi ambiti che costituisce la ideologia *borghese* (ma anche *reazionaria*) del ricorso al *naturale*.

Come Marx fa osservare (nel 1848) a Thiers: « L'attuale situazione sociale è *natura*, cioè immutabile. L'affermazione della sua immutabilità è naturalmente la prova più convincente contro ogni proposta di mutamento. Se la *monarchia* è natura, ogni tentativo repubblicano è una ribellione contro la natura » [31].

[26] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, pp. 143-4.
[27] Cfr. gli indici delle letture e appunti marxiani degli anni 1840-1843 (che comprendono il *Trattato teologico-politico* e le *Epistole* di Spinoza, nonché il *Contrat social* di Rousseau) in *MEGA* (Erste Abteilung, Band I, Zweiter Hallband, pp. 108-10; 120-1).
[28] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca, op. cit.*, p. 456.
[29] Cfr. F. Dostoevskji, *Ricordi dal sottosuolo*, Vallecchi 1964, p. 19.
[30] Cfr. K. Marx, *Peuchet: del suicidio* in *Marx-Engels, Opere*, IV, Editori Riuniti 1972, p. 548.
[31] Cfr. K. Marx, *Il discorso di Thiers su una banca ipotecaria generale con corso forzoso*, in Marx-Engels, *Opere*, VII, Editori Riuniti 1974, p. 482.

Naturale e *contro natura* qui diventano sinonimi di *reazionario* e *rivoluzionario*.

Ancora nel *Capitale* Marx — polemizzando contro Geremia Bentham — denuncia la confusione *ideologica* (qui *borghese-utilitaristica*) fra *natura* e natura *dal punto di vista di una classe egemone*:

> Se si vuole giudicare ogni atto, movimento, rapporto ecc. dell'uomo secondo il principio dell'utile, si tratta in primo luogo della natura umana in generale e poi della natura umana storicamente modificata, epoca per epoca. Bentham non ci perde molto tempo. Egli suppone, con la più ingenua banalità, che l'*uomo normale* sia il filisteo moderno e in ispecie il *filisteo inglese*. Quel che è utile a questo curioso uomo normale e al suo mondo è utile in sé e per sé. Su questa norma egli giudica poi passato, presente e futuro. Per esempio, la religione cristiana è « utile » perché riprova religiosamente quegli stessi misfatti che il codice penale condanna giuridicamente [...]. Di simile robaccia quel brav'uomo [...] ha riempito montagne di libri. Se avessi il coraggio del mio amico H. Heine, chiamerei il signor Geremia un genio della stupidità borghese [32].

Ma, ovviamente, non si tratta solo di *stupidità*: questa *stupidità* (a livello soggettivo) diventa, per l'*ideologia* borghese, un sostegno prezioso, *oggettivo*, per l'egemonia della classe che vive dello sfruttamento della forza-lavoro.

Ciò che il potere vigente avversa diventa dunque *contro natura*: se la *proprietà privata* è *natura*, allora il comunismo è *contro natura*; se la riproduzione monogamica è *natura*, allora qualsiasi altra forma d'*eros* (posto che la *riproduzione* sia *eros*, poiché va distinto il *godimento* dalla *generazione*) è *contro natura!*

Dato l'inquinamento *ideologico* del ricorso al *naturale*, è sacrosanto che Marx, denunciandolo, denunci, nel contempo, anche l'accoppiamento del termine *naturale col termine morale*.

Proprio in relazione a questa critica all'*ideologia* della *naturalità* e alla connessione ad essa dell'*ideologia* della *moralità*, Marx osserva, ancora nella *Ideologia tedesca*, che

> i comunisti non predicano alcuna *morale* in genere [...]. Essi non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti ecc.; essi al contrario sanno benissimo che in determinate condizioni l'egoismo, così come l'abnegazione, *è* una forma necessaria per l'affermarsi degli individui. I comunisti dunque non vogliono affatto [...] sopprimere l'*uomo privato* per amore dell'uomo *universale*, dell'uomo che si sacrifica [...]. I comunisti [...] soli hanno *scoperto* in tutta la storia che l'*interesse generale* è creato dagli individui determinati in quanto *uomini privati*. Essi sanno che questa antitesi è solo apparente, perché uno dei lati, quello cosiddetto *generale*, è continuamente generato dall'altro, l'interesse privato, e non si oppone affatto a esso come potenza autonoma, che dunque nella pratica questa antitesi viene continuamente distrutta e generata [33].

Sicché può dunque *dichiaratamente* abbandonare ogni illusione di una *autonomia* della morale (e quindi, all'interno del discorso sopra esposto, di una autonomia della morale *sessuale*) e asserire, al contrario, non solo che *i comunisti non predicano alcuna morale in genere*, bensì che *fanno la rivoluzione*, cosa ben diversa dalla *morale*, che, in quanto *non* cambia il mondo, ma ne sospira semplicemente il mutamento, senza scalfirne la dura realtà, è veramente, secondo l'opinione di Fourier, che il giovane Marx fa sua, l'*impuissance mise en action* [34].

Non a caso la considerazione sul tema del *rapporto sessuale* ha ampliato il discorso in riferimento al rapporto *morale-società-rivoluzione*.

Il fatto è che, sia pure sovente nel contesto di argomentazioni dedicate ad altri contenuti, il tema del sesso affiora assai spesso

[32] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti 1964, I, p. 667, nota 63.

[33] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, *op. cit.*, pp. 229-30.

[34] Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 213. Sulla valutazione della morale e della sessualità in Fourier, cfr. l'interessante libretto di Daniel Guérin, *Saggio sulla rivoluzione sessuale* (Della Valle 1970) e in particolare, ivi, il saggio sul *Nuovo mondo amoroso di Fourier*. È interessante constatare come Jean Fallot, nonostante sia del parere che nel marxismo esista una ben precisa morale, sottolinei anche il *vuoto* (utopico) sul quale verte l'azione del marxista, in quanto « si appoggia sul *non-potere* (apparente) delle masse sfruttate che è in realtà, dal punto di vista rivoluzionario, *potere reale* ». « La morale rivoluzionaria è una morale senza potere attuale ma che ha di mira il potere futuro delle masse ». Per questo il burocrate revisionista, che, anti-utopicamente, *ha potere* nel presente, lo ha tuttavia *all'interno* di un generale potere che si pone come opposto a quello (futuro) delle masse proletarie. L'*impuissance* della morale rivoluzionaria non è dunque *ideologia*, come nella definizione di Fourier, ma *potenzialità* che urge all'*attuazione*. Cfr. J. Fallot, *Lotta di classe e morale marxista*, Bertani 1972, pp. 22-3.

nel pensiero marxiano. E Marx è talmente consapevole della sua straordinaria importanza da dichiarare, a questo proposito, espressamente: « *in base al rapporto sessuale si può giudicare il grado di civiltà cui l'uomo è giunto* ».

Si tratta, dunque, di una *spia* di enorme portata (assieme a quella della situazione socio-economica, cui è, del resto, indissolubilmente congiunto) non solo per stabilire a che grado di umanità l'uomo sia giunto, ma anche e soprattutto per demistificarne le eventuali alienazioni e per sollecitare il progetto del loro rivoluzionario toglimento.

Individualità, sessualità, bisogni, desideri, passione e *morte* sono, come si vedrà, da Marx strettamente collegati al tema della *rivoluzione.*

Ma si legga l'intero testo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sopra richiamato:

> Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo con l'uomo è il *rapporto* del *maschio* con la *femmina*. In questo rapporto *naturale* della specie il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il rapporto dell'uomo con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo è immediatamente il rapporto dell'uomo con la natura, cioè la sua propria determinazione *naturale*. Così in questo rapporto *appare* in modo sensibile, cioè ridotto a un *fatto* d'intuizione, sino a qual punto per l'uomo l'essenza umana sia diventata natura o la natura sia diventata l'essenza umana dell'uomo. In base a questo rapporto si può dunque giudicare il grado di civiltà cui l'uomo è giunto. Dal carattere di questo rapporto si ricava sino a qual punto l'*uomo* come *essere appartenente a una specie* si sia fatto uomo, e si sia compreso come *uomo*; il rapporto del maschio con la femmina è il *più naturale* dei rapporti che abbiano luogo tra uomo e uomo. In esso si mostra sino a che punto il comportamento naturale dell'uomo sia diventato *umano* oppure sino a che punto l'essenza *umana* sia diventata per lui essenza *naturale*, e la sua *natura umana* sia diventata per lui *natura*. In questo rapporto si mostra ancora sino a che punto il *bisogno* dell'uomo sia diventato bisogno umano, e dunque sino a che punto l'*altro* uomo in quanto uomo sia diventato per lui un bisogno, ed egli nella sua esistenza più individuale sia ad un tempo comunità [35].

Il rapporto sessuale *uomo-donna* che, da un lato, non è diverso da un rapporto *animale* (*immediatezza, naturalità, necessità* del rapporto sessuale *anche* animale), dall'altro, in quanto *consapevole riconoscimento* della dialettica *Gattungswesen-natura* e, nel contempo, della dialettica individuo determinato umano-specie umana, risulta dunque un essenzialissimo *rapporto umano.*

Quella *fondazione nell'altro*, quell'intersoggettiva *duplicazione* originaria che già caratterizzavano, ma *idealisticamente*, l'*Autocoscienza* nella *Fenomenologia* hegeliana, ricevono in questo testo marxiano un ben più adeguato radicamento nella *Begierde* [desiderio, brama] del *bisogno* sessuale-*umano*, in quella *tensione verso l'altro* che già Platone (e sia pure in ben diversa prospettiva) indicava nella dialettica *carenza* dell'*eros* e che fa anche dell'uomo marxiano un individuo fondamentalmente *appassionato* e *bramoso.*

Del resto, lo stesso Hegel dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* aveva scritto:

> Il genere è altresì essenzialmente relazione affermativa dell'individuo con sé, nel genere: di modo che, mentre è, con esclusione, un individuo contro un altro individuo, si continua in questo altro, e in questo altro sente se stesso. Questa relazione è *processo* che comincia col *bisogno*, perché l'individuo come *singolo* non è adeguato al genere immanente e insieme è relazione identica di esso con sé in un'unità; onde nasce in lui il sentimento di tale mancanza. Il genere è perciò nell'individuo, come tensione verso l'inadeguatezza della sua singola realtà, l'impulso a raggiungere in un altro individuo del suo genere il suo sentimento di se stesso, d'integrarsi mediante l'unione con l'altro, e, per la via di questa mediazione, congiungere il genere con sé e recarlo ad esistenza. Questo impulso dà luogo all'accoppiamento [36].

È questa sicuramente (assieme a quella feuerbachiana, che, del resto, da questo stesso *luogo* deriva) una delle *fonti* del vocabolario e della tematica marxiani dei *Manoscritti*: non solo del motivo del rapporto *erotico* individuo-genere, ma anche del motivo che dalla *determinatezza* e dall'*inadeguatezza* dell'individuo rispetto al suo genere, ricava anche la tesi della sua radicale *mortalità*, della *dura vittoria*, come si esprime Marx, della *specie* sull'*individuo*. In Marx, tuttavia, la dialettica erotica *uomo-*

[35] Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pp. 109-10.

[36] Cfr. G.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza 1967, II, p. 337.

specie è essenzialmente congiunta a quella *uomo-natura* e, soprattutto, l'*eros*, in quanto *materialista non critico e non cristiano* finisce, in lui, per rivolgersi *contro* Hegel, rappresentando una diretta confutazione dell'*ideologia* hegeliana e *giovane-hegeliana*, come si potrà vedere ne *La sacra famiglia*.

D'altra parte, si potrebbe anche osservare che, diversamente da Hegel, Marx, a proposito del rapporto sessuale, non insiste sul tema della *riproduzione*, sicché quanto dice della relazione maschio-femmina (esplicazione del *bisogno dell'uomo* da parte dell'uomo) può benissimo essere applicato anche al rapporto di tipo omosessuale; anzi a qualsiasi rapporto sessuale che gli uomini abbiano l'uno con l'altro.

La prostituzione del salariato

Ovviamente, il *rapporto sessuale* uomo-donna non va assolutamente inteso, in Marx, come coattivo rapporto meramente *riproduttivo*. Ciò non differenzierebbe in nulla l'uomo dall'animale ed è infatti proprio Marx che, nei *Manoscritti del 1844*, sottolinea l'*alienazione* del proletariato *anche* nella *degradazione animale* della sua *attività sessuale* riproduttiva, ridotta dal capitalismo industriale a pura conseguenza del giuoco del mercato.

Anzi, Marx, accogliendo il parere di Pecqueur, secondo il quale l'*alienazione salariale* non è che « prostituzione della classe non proprietaria sotto tutte le forme » [37], presenta uno degli aspetti più appariscenti della degradazione sessuale come *paradigma*, metafora, dell'intera alienazione lavorativa e giunge così ad affermare che « la prostituzione è soltanto un'espressione *particolare* della produzione *generale* dell'operaio, e siccome la prostituzione è un rapporto di tale natura che vi rientra non solo chi è prostituito ma anche chi prostituisce — la cui abiezione è più grande — anche il capitalista ecc., rientra in questa categoria » [38].

Degradazione del *rapporto sessuale* e degradazione del *rapporto lavorativo* possono essere provocatoriamente presentate come analoghe perché, come il sesso, anche la forza-lavoro è eminentemente materiale, *corporea*.

Il *valore d'uso* dell'operaio — scrive Marx nei *Grundrisse* — « esiste soltanto come attitudine, capacità del suo corpo »; « le sue risorse fisiche costituiscono la fonte in cui il suo proprio valore d'uso [...] si riaccende incessantemente » [39].

Non diversamente dalla *attività sessuale*, il *lavoro*, che « esiste soltanto come capacità, come potenza, nell'esistenza corporea dell'operaio », agisce sull'oggettività « meramente esistente e perciò morta » del capitale « come vitalità fecondante » [40].

E Marx prosegue a sottolineare l'efficacissima *metafora* sessuale nell'evocare l'alienato rapporto lavoro-capitale, quando nota che la dialettica convergenza del *prostituto-lavoratore* col *prostituto-capitale* è una sorta di rapporto *erotico* estraniato, visto che il capitale « assorbe in sé il lavoro vivo *come se in corpo ci avesse l'amore* » [41].

L'acquisto, da parte del capitalista, di questa *attività fecondante* il suo proprio capitale è quindi assai felicemente paragonato all'acquisto di sesso (prostituzione), tanto più che, nella società capitalistica, « la scambiabilità di tutti i prodotti, attività e rapporti con un terzo elemento, con *qualcosa di oggettivo* che a sua volta possa essere scambiato *indifferentemente* con tutto », vale a dire col *denaro*, « si identifica con la venalità e corruzione generali ». Sicché, « la prostituzione generale si presenta come una fase necessaria del carattere sociale delle disposizioni, capacità, abilità e attività personali. In termini più compiti si dice: l'universale rapporto di utilità e di utilizzabilità » [42].

Il *salario* è il prezzo della prostituzione dell'operaio: nella società capitalistico-industriale, infatti, « la domanda di uomini regola necessariamente la produzione degli uomini come di ogni altra merce », sicché l'operaio, come « viene abbassato spiritualmente e fisicamente al livello della macchina e trasformato

[37] Cfr. *Manoscritti, op. cit.*, p. 25.
[38] *Ibidem*, pp. 112-3, nota 1.
[39] Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia 1968, I, p. 266.
[40] *Ibidem*, p. 282.
[41] Cfr. *Lineamenti, op. cit.*, II, La Nuova Italia 1970, p. 400.
[42] *Ibidem*, pp. 105-6.

da uomo in una attività astratta e in un ventre, così si trova in condizione di sempre maggior dipendenza da tutte le oscillazioni del mercato, dell'impiego dei capitali e del capriccio dei ricchi » [43].

Mediante il salario — « l'olio dato alle ruote [del capitale] per conservarle in moto » [44] — viene procurato « il sostentamento dell'operaio durante il lavoro e in più quel tanto con cui egli possa nutrire una famiglia e la razza degli operai non vada estinta » [45]. Si tratta dunque di « quel tanto che è necessario affinché l'operaio viva non come uomo ma come operaio, e *propaghi non l'umanità, ma quella classe di schiavi, che è la classe degli operai* » [46].

L'alienazione nell'atto della *produzione* è qui, contemporaneamente, alienazione nell'atto della *riproduzione*.

Vale a dire, *procreazione* disumanizzante, *svirilimento* [47]; lavoro *anche* come ottundimento del sesso del proletariato, poiché, « quanto più potente è il lavoro, tanto più egli diventa impotente » [48].

Per l'*economia politica* capitalistica il proletario, dunque, oltre che astratta *forza produttiva*, è anche astratta *forza riproduttiva*, un sesso astratto e animale. Questa è la conseguenza dell'*alienazione del* e *nel lavoro*, per la quale l'operaio « si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale. Certamente mangiare, bere e procreare sono anche funzioni schiettamente umane. Ma in quell'astrazione, che le separa dalla restante cerchia dell'attività umana e le fa diventare scopi ultimi e unici, sono funzioni animali » [49].

Quegli psicologi, psichiatri e, ahimè, *psicoanalisti* che vedono unicamente nella capitalistica *eterosessualità riproduttiva* il culmine dell'eros umano, trattano dunque l'uomo come una bestia e, soprattutto, sono all'unisono col capitale, cui una simile riduzione del *sessuale* al *genital-riproduttivo* è di indubbia utilità.

Il *lavoro estraniato* finisce dunque per rendere « all'uomo estraneo il suo proprio corpo, tanto la natura esterna, quanto il suo essere spirituale, il suo essere umano » [50].

L'analisi marxiana è tanto più vera *oggi*, quando sembra che il *salario* consenta talvolta al lavoratore produttivo di plusvalore qualche cosa di più che nutrirsi, abitare e riprodursi, qualora si osservi che quel *di più* vien dato all'operaio perché *consumi*, consumi eventualmente anche sesso, cioè perché di nuovo si curvi alle leggi del mercato e dia così olio all'ingranaggio del meccanismo capitalistico e, nel contempo, ottunda, in quel *consumo*, anche *sessuale-alienato*, l'autoconsapevolezza *proletaria*.

Oggi l'alienazione proletaria è più grave, poiché il proletario è sempre per il capitale *animale da riproduzione del plusvalore* (anche attraverso la *riproduzione* di *forza-lavoro* nuova), ma, contemporaneamente, le droghe che manipolano la coscienza proletaria sono aumentate, non ultima l'*oppio* del *revisionismo*.

Del resto (e dovrebbe ricordarlo chiunque intende migliorare la condizione dell'operaio *senza* mettere in discussione l'intero sistema capitalistico, *senza* prospettare la *rivoluzione proletaria*) buono o cattivo che sia, un *salario*, ammonisce Marx, non può non essere che *una paga di schiavi*, non può, cioè, che essere la eloquentissima *spia* del *permanere* della *reificazione* capitalistica, poiché anche un « aumento di salario presuppone e porta con sé l'accumulazione del capitale: e quindi il prodotto del lavoro sta di fronte all'operaio sempre più estraneo » [51].

Ciò non vuol dire, ovviamente, che l'operaio non deve pretendere miglioramenti salariali, ma che deve pretenderli *in vista* del toglimento stesso del *salario* e, con esso, del *capitale*, e non del consolidamento di un'economia, di istituzioni, di una produzione e di uno stato che rimangono capitalisti.

Il testo in cui Marx accusa il lavoro alienato di *estraniare* l'operaio al proprio *corpo* è assai importante anche perché mostra come la *liberazione del corpo* (e quindi, con esso, della

[43] Cfr. *Manoscritti*, *op. cit.*, p. 11 e p. 15.
[44] *Ibidem*, p. 90.
[45] *Ibidem*, p. 10.
[46] *Ibidem*, p. 17.
[47] *Ibidem*, p. 76.
[48] *Ibidem*, p. 73.
[49] *Ibidem*, p. 75.
[50] *Ibidem*, p. 80.
[51] *Ibidem*, p. 16.

sessualità) e la *rivoluzione proletaria* non siano affatto disgiungibili.

Il falso rivoluzionario che mettesse fra parentesi la problematica del sesso e dell'eros e la prospettiva della loro liberazione come secondarie o addirittura inesistenti ai fini della progettazione e dell'attuazione della rivoluzione proletaria considererebbe infatti l'uomo proprio come lo considera il capitale, *separerebbe*, cioè, *la funzione schiettamente umana* della sessualità *dalla restante cerchia dell'attività umana*, farebbe calcolo non già sull'*uomo*, ma sul lavoratore *astratto*, prenderebbe per autentico l'uomo *scisso*.

Intermezzo al clavicembalo

È stato Wilhelm Reich a impostare fra i primi la possibilità di un incontro fra *psicoanalisi* e *marxismo* proprio sottolineando l'importanza che può avere il *corporeo* e il *vissuto* nell'elaborazione di una consapevole *coscienza di classe*.

A questo proposito, uno dei suoi scritti più notevoli e ancor oggi attuali è *Che cos'è la coscienza di classe* (1934).

« Pervenire alla coscienza di classe da parte dei ceti subalterni di ogni paese del mondo costituisce la premessa per il rovesciamento rivoluzionario del sistema oggi dominante » [52].

Ma non è facile definire che cosa sia questa *coscienza di classe* nella massa proletaria [53].

[52] Cfr. W. Reich, *Che cos'è la coscienza di classe*, in W. Reich e altri, *Psicanalisi e marxismo*, Samonà e Savelli 1972, p. 154.

[53] Alla fine del saggio, Reich giunge alla conclusione che: « La coscienza di classe della massa non è la conoscenza delle leggi storiche o economiche che regolano l'esistenza umana, ma 1) la conoscenza dei propri bisogni vitali in tutti i campi; 2) la conoscenza dei modi e delle possibilità della loro soddisfazione; 3) la conoscenza degli ostacoli che l'ordine sociale fondato sull'economia privata frappone a questa soddisfazione; rendersi conto sia delle necessità della propria vita, sia degli ostacoli relativi [...] vale anche per le inibizioni psichiche di colui che è oppresso; [...] 5) la conoscenza dell'invincibilità delle proprie forze di fronte agli oppressori qualora gli oppressi riescano a unificarsi su scala di massa ». Cfr. *op. cit.*, p. 220.

Per Reich, la *coscienza di classe* va elaborandosi e chiarificandosi proprio nell'autoconsapevolezza, da parte del proletario, dei propri *desideri* e *bisogni vitali*, fra i quali non sono ultimi quelli *sessuali*. Sicché i *dirigenti* del proletariato, se vogliono essere veramente tali, « non hanno nessun compito più impellente, accanto alla precisa conoscenza del processo storico obiettivo, che quello di capire », proprio anche dal punto di vista del corporeo e del vissuto, il proletariato e gli elementi progressivi e reazionari che in esso « non sono presenti allo stato puro, ma frammischiati, mescolati con forze e contenuti psichici contrari » [54].

« Solo attraverso questa struttura psichica entriamo in contatto con il processo obiettivo, possiamo frenarlo oppure promuoverlo e dominarlo » [55].

Si tratta dunque di puntare sulla comprensione dei *desideri* e *bisogni* anche soggettivi e perfino *inconsci* degli individui, per dare loro uno sbocco rivoluzionario. A ciò non serve « la concezione ascetica della rivoluzione » [56].

« Arriviamo a un punto morto, se consideriamo la coscienza di classe come una esigenza etica e se facciamo a gara con la borghesia e i suoi difensori nella condanna della sessualità dei giovani, del carattere delle prostitute, dell'abiezione del delinquente, dell'immoralità del ladro » [57].

Quelli che oggi la sociologia definisce *stigmatizzati* e *devianti* (con la curiosa e significativa eccezione degli *omosessuali*, che Reich contraddittoriamente *stigmatizza* qui come *reazionari*) devono anch'essi essere recuperati da un partito marxista, perché sono *spie* viventi dell'alienazione capitalistica e sono *morali* perché « tutto quello che serve alla rivoluzione è etico, tutto quello che la danneggia non è etico »; « tutto ciò che contraddice l'ordine borghese, che racchiude germi di rivolta » è « elemento della coscienza di classe » [58].

Di qui l'importanza decisiva che assume la comprensione e la giusta impostazione rivoluzionaria della *questione femminile*, della *sessualità giovanile e infantile*, del *matrimonio*, del *divorzio* ecc.

[54] Cfr. *op. cit.*, p. 158.
[55] *Ibidem*, p. 159.
[56] *Ibidem*, p. 162.
[57] *Ibidem*, p. 163.
[58] *Ibidem*, p. 164.

Purtroppo, scrive Reich, « oggi le cose stanno a un punto tale che, per esempio, i giovani in media su certi problemi si trovano molto più in là dei loro dirigenti, e si deve parlare con essi tatticamente su cose, come la vita sessuale, che sono ovvie per la gioventù. Dovrebbe essere il contrario; il dirigente dovrebbe rappresentare l'incarnazione della coscienza di classe » [59].

A quasi quarant'anni di distanza, almeno in Italia, e almeno secondo *alcuni* non trascurabili rappresentanti del PCI, le cose non sono molto cambiate.

In una lettera a « Rinascita » (22 settembre 1972, n. 37, p. 27) Luciano (sic!) Lombardo Radice dava l'ennesimo esempio della anti-marxiana disarticolazione della *liberazione del corpo* dalla *rivoluzione*, rispolverando la *concezione ascetica* della rivoluzione e scrivendo, tra l'altro:

> La cooperazione, l'attenzione all'altro che diventa noi stesso, e quindi la capacità di sacrificio, di inibizioni, di autocontrollo in tutti i campi, di rinuncia non solo all'*eros* ma al pane e anche alla vita quando è in gioco quel noi stessi più profondo che sono gli altri, i *compagni*, ecco il vero principio *serio* del rivoluzionario. Altro che *antiautoritarismo*, altro che *libertarismo* [...] Confesso [...] che la confusione tra *eros* e rivoluzione mi dà particolarmente fastidio.

Come si può constatare, la sinistra *respectueuse*, revisionista, si basa sull'uomo *scisso*, alienato, castrato del sesso, del corpo, dei più elementari desideri e bisogni e volentieri rimuove — rimandandolo religiosamente a *dopo la rivoluzione* — il *libertinismo* di Marx.

Questa richiesta di *ascesi* per il proletariato non era purtroppo casuale.

Oggi si rivela *precorritrice* della *religione* revisionistica che, per bocca di *sant'*Amendola predica, ai lavoratori (trasformati in *credenti*) *sacrifici* « senza contropartita », vale a dire, senza scalfire neppure minimamente il capitale. Ed è cosa profondamente coerente: da sempre la *repressione sessuale* (come insegnano i preti) è stata preparazione e coronamento della repressione socio-economico-politica.

Per tornare a Reich, agli aspetti veramente rivoluzionari del suo pensiero, fanno purtroppo riscontro atteggiamenti più tipicamente (e inconsciamente) *borghesi*: quello, per esempio, come s'è ricordato sopra, nei riguardi dell'*omosessualità*, che si comprende solo come conseguenza della *ortodossia* nei riguardi della discutibilissima « teoria » freudiana delle *perversioni*.

Se, diversamente da Reich, con Norman Brown e con Marcuse, si rivaluta, invece, la sessualità *perverso-polimorfa*; se, dall'assolutizzazione della *genitalità*, si passa alla ridignificazione dell'*intero* corpo come *zona erogena*, è chiaro che il punto di vista reichiano, secondo cui la disalienazione sessuale coincide con la liberazione della *eterosessualità genitale*, rischia di porsi ancora del tutto *all'interno* di quello che, marcusianamente, si definisce *principio di prestazione*, cioè, all'interno del piano del capitale [60].

[59] *Ibidem*, p. 160.

[60] Che l'« obiettivo della felicità umana fosse un'intensificazione della sessualità genitale » era, in Reich, una nozione « sessualmente reazionaria, poiché lasciava il corpo essenzialmente desessualizzato e suscettibile di un ulteriore sfruttamento economico e politico. Solo il corpo risessualizzato, il corpo polimorficamente perverso, resisteva alla trasformazione in uno strumento di lavoro. Marcuse affermava che la perversione sessuale andava considerata in modo del tutto nuovo. Egli non difendeva l'omosessualità al modo sentimentale e paternalistico dell'ideologia liberale. Egli evidenziava, invece, la funzione critica della perversione sessuale. "Le perversioni [...] esprimono la ribellione contro il soggiogamento della sessualità all'ordine della procreazione, e contro le istituzioni che salvaguardano quest'ordine". L'anormalità sessuale andava considerata soprattutto come una protesta contro la tirannide genitale. In un certo senso, dunque, la funzione sociale dell'omosessuale era analoga a quella del filosofo critico ». Cfr. Paul A. Robinson, *La sinistra freudiana*, Ubaldini 1970, p. 145.

Al più radicale (psicologicamente, se non socio-politicamente) Norman Brown, neppure la ribellione dell'inversione sessuale appare tuttavia monda d'alienazione. Ne *La vita contro la morte*, infatti, « Brown ammise che se la sessualità non differenziata rappresentava il massimo della felicità umana, allora qualsiasi forma di organizzazione sessuale era già basata sulla rimozione. Marcuse si era, in fondo, opposto solo alla tirannide della sessualità genitale, affermando che le organizzazioni libidiche pregenitali dovevano essere riattivate in una civiltà senza rimozione. Ma Brown insisteva che le organizzazioni pregenitali erano tanto tiranniche quanto la sessualità adulta. La prima organizzazione dell'energia libidica in sindrome orale, anale e fallica era estranea all'erotismo non differenziato della prima infanzia almeno quanto la tirannide finale della genitalità. Brown non voleva dunque accettare la caratterizzazione marcusiana dell'anormale sessuale quale profeta della sessualità perversa polimorfa: "Le perversioni sessuali adulte, come la sessualità adulta normale, sono tirannidi bene organizzate; anch'esse presentano un'esagerata concentrazione su una delle molte potenzialità erotiche presenti nel corpo umano". In una civiltà veramente

Purtroppo, se si paragonano le posizioni — neppur più molto *nuove* — della *sinistra freudiana* a certe disquisizioni dei *revisionisti* italiani, ci si trova, tuttavia, ben più a destra del Reich stigmatizzatore degli omosessuali; anzi, non lontano da Voltaire, che, almeno due secoli fa, faceva parte dell'ala progressista della *borghesia* [61].

È l'impressione che si ricava, per esempio, da una tardo-volterriana intervista di Luciano Gruppi, che qui si discute non *personalmente*, ma come paradigma di una certa mentalità *revisionistica* (anche psicoanalitica):

L'omosessualità, a mio avviso — afferma il burocrate del PCI — è il segno che qualcosa non funziona. La natura non transige, i sessi sono complementari. Tra gli animali non c'è forse l'istinto della riproduzione? E i fiori? Anche nel fiore c'è l'elemento maschile e quello femminile. E poi, se tutti diventassero omosessuali, tra settanta, al massimo ottant'anni, non ci sarebbe più il genere umano. Onestamente debbo dire che sono in contrasto con alcuni compagni. Ma il mio dubbio è questo: può un materialista accettare la rottura con i principi naturali? [62]

Neanche un abatino del settecento, materialista *volgare*, avrebbe potuto esprimersi in maniera tanto anti-marxiana e ignorare tanto scopertamente ogni critica marxiana all'*ideologia* borghese del ricorso abusivo al termine *natura*; non rendersi conto che paragonare l'*uomo* (questa *anti-fysis* per Schiller, Hegel e Marx) all'*animale* non è marxismo, ma, al massimo, *positivismo*; che scagliarsi contro l'*eros* improduttivo, in un mondo che, fra poco, forse, andrà incontro alla catastrofe e al cannibalismo per l'eccessivo incremento delle nascite, è una retorica assurda e funzionale solo ad una anti-omosessuale *caccia alle streghe*.

Gruppi avrebbe anche dovuto ricordare che non occorreva attendere Marx, ma semplicemente essere consapevolmente post-spinoziani per aver chiaro nella mente che *tutto ciò che avviene in natura è naturale* e che, dunque, una *rottura dei principi naturali* (se tali fossero veramente e non pure proiezioni *ideologiche*) non può comunque darsi, sicché (quale orrore!) *naturale* è anche l'aborrita *omosessualità*.

Se poi, sotto la dizione « qualcosa che non funziona », Gruppi intende *malattia* (posto, ma non concesso, che l'omosessualità sia tale), allora varrà la pena di confrontare i suoi pensamenti con le chiare riflessioni del Thomas Mann appena recuperato alla repubblica e alla democrazia (1923), il quale, a proposito dell'omosessualità, sottolinea « la trivialità del rimprovero mosso a tale fenomeno, come se si trattasse di cosa perversa e contro natura; del resto già Goethe ha respinto questo argomento corrente, osservando che il fenomeno è perfettamente nella natura e nell'umanità, non fuori di esse, perché si è presentato in tutti i tempi e presso tutti i popoli, e si spiega dal punto di vista estetico col fatto che oggettivamente l'elemento maschile è la più pura e la più bella espressione dell'idea umana » [62 a].

« Salute? Malattia? Prudenza con questi concetti! Sono i più difficili in ogni filosofia e biologia. L'adorazione del maschio in Whitman [...] era certo qualcosa di più sano che non l'amore per Sofia del povero Novalis, il quale stimava saggio amare una morta, per prepararsi un giaciglio ospitale per la notte e nel cui erotismo eucaristico freme inquietante l'eccitabile voluttuosità del tisico » [62 b].

---

senza rimozione, la sessualità sarebbe stata completamente non differenziata. Non solo tutte le parti del corpo avrebbero ugualmente partecipato alla scarica dell'energia libidica, ma addirittura la distinzione fra maschio e femmina si sarebbe attenuata fino a diventare quasi insignificante ». *Ibidem*, p. 159.

[61] « Comment s'est-il pu faire qu'un vice, destructeur du genre humain, s'il était général, qu'un attentat infâme contre la nature, soit pourtant si naturel? » (cfr. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, voce *Amour nommé socratique*, Garnier 1961, p. 18), si domandava il buon illuminista. E confessava: « Je ne peux souffrir qu'on prétende que les Grecs ont autorisé cette licence » (cfr. *ibidem*, p. 19), dandone colpa soprattutto a « les climats doux » e falsificando decisamente la storia del costume greco antico, negando valore di prova alle testimonianze a lui avverse. « Non, il n'est pas dans la nature humaine de faire une loi qui contredit et qui outrage la nature, une loi qui anéantirait le genre humain si elle était observée à la lettre » (*ibidem*, p. 20).

Spinoza, prima, e Sade, poi, avrebbero potuto rispondere per le rime e *con ragione* al signor di Voltaire, che, da bravo borghese, usava nozioni di *natura* e di *contro-natura* del tutto *ideologiche*, *c'est à dir*, false e falsificanti.

[62] Cfr. il settimanale « Panorama » del 2 marzo 1976, pp. 62-3.

[62 a] Cfr. Th. Mann, *Della repubblica tedesca*, in *Moniti all'Europa*, Mondadori 1947, p. 51.

[62 b] *Ibidem*, p. 53.

Ma Goethe e Mann sono letterati borghesi, certo inconfrontabili con la mentalità « rivoluzionaria » di un burocrate del PCI.

Per quanto infine riguarda il vezzoso ricorso al paragone coi *fiori* (tralasciando il fatto che nel proustiano *Sodoma e Gomorra* esso serve proprio ad appoggiare un'apologia dell'*eros* omosessuale) va ancora ricordato che, per esempio, il trifoglio rosso si riproduce solo coll'intervento del calabrone: gli uomini che si riproducono senza quell'intervento sarebbero *contro natura?*

Ma Luciano Gruppi ha dalla sua parte — se non la *teoria* — almeno l'*Enciclopedia.*

Non certo quella di Diderot e d'Alembert (forse più consona alla sua settecentesca mentalità), ma la *Grande Enciclopedia Sovietica* dell'epoca stalinistica (ed. 1954), che recita:

L'omosessualità è nota fin dall'alto medioevo. Già la società a base schiavistica aveva creato, in seguito al satollamento e alla perversione delle classi dominanti, le condizioni favorevoli per il vizio e le pratiche contro natura. Nella società capitalistica l'omosessualità è un fenomeno diffuso. È sufficiente accennare all'esistenza della prostituzione omosessuale nei paesi capitalistici [...]. Nella sana morale della società sovietica l'omosessualità è considerata una perversione sessuale dannosa e criminale [63].

E, anche se è triste da constatare, con lui è d'accordo Maksim Gorki, che si rallegra del fatto che « Nei paesi fascisti, l'omosessualità, che rovina la gioventù, fiorisce senza essere punita; nel paese dove il proletariato ha audacemente conquistato il potere sociale, l'omosessualità è stata dichiarata reato sociale ed è pesantemente punita. Esiste già uno slogan in Germania: Sradicate l'omosessuale e il fascismo scomparirà » [64].

Purtroppo, a quanto pare, neanche nella repubblica popolare cinese si può dire che vi sia una mentalità diversa. Se è vero almeno che « a un giovane barbiere omosessuale hanno fatto saltare pubblicamente le cervella nel campo di concentramento » [64 a].

[63] Citato in *Gay Gay: storia e coscienza omosessuale*, La Salamandra, Milano 1976, p. 113.

[64] Cfr. M. Gorki, *Umanesimo proletario*, citato in *ibidem*, p. 66.

[64 a] Si tratta di una « testimonianza » tratta da un libro di Jean Pasqualini sulle carceri cinesi e riferita da Renata Pisu in una recensione (sul settimanale « Tempo » del 9 gennaio 1977, p. 19) al libro *Nelle carceri cinesi* di A.A. Rickett, Mazzotta.

Sul tema dell'omosessualità, Luciano Gruppi non si è limitato alle interviste, ma si è pronunciato anche in « Critica marxista », con un saggio (*Sesso e società*) poi ripubblicato anche in un'« enciclica » revisionistica dallo stesso titolo [65].

In questo saggio, dove Gruppi discute della sessualità in maniera da restare indietro perfino rispetto alle — allora — rivoluzionarie teorie diderotiane del *clavecin*, si può leggere:

Per taluni movimenti, la rivendicazione di una totale libertà sessuale, l'esaltazione irrazionalistica dell'istinto, porta a porre sullo stesso piano del rapporto tra la donna e l'uomo il rapporto omosessuale. E taluni movimenti femministi fanno dell'omosessualità un elemento di ribellione alla « società maschile ». Siamo ben d'accordo nel rifiutare ogni repressione giuridica dell'omosessualità. Respingiamo ogni atteggiamento di disprezzo o di irrisione verso gli omosessuali. Ma proprio il rapporto che noi riteniamo debba essere stabilito tra società e natura ci dice come l'omosessualità spezzi invece tale rapporto, contraddicendo a un istinto fondamentale di ogni essere vivente: *quello della continuità della specie. L'omosessualità impoverisce* perciò e altera profondamente la personalità dell'uomo. Nata sovente dalla solitudine è nella solitudine che essa si conclude [66].

Dunque l'omosessuale è un essere che « contraddice a un istinto fondamentale di ogni essere vivente »: cioè un *mostro!*

Proprio per questo — del tutto incoerentemente — secondo Gruppi occorre evitargli *disprezzo* e *irrisione* e, per carità, non *reprimerlo!*

Pare che qui Gruppi sappia molto bene a che cosa tendano, che cosa vogliano *natura* e *specie*. È anche lui della confraternita di quei *credenti nella specie* coi quali — sacrosantamente — Marx polemizza nell'*Ideologia tedesca*, colpendoli emblematicamente in Stirner.

Quando si è intimi della *specie*, succede che si proietti in essa nient'altro che la propria *ideologia*: come capita, appunto, a Stirner che

attribuisce alla specie la divisione del lavoro [...]; i difetti fisici e intellettuali della *classe più numerosa dell'umanità* e la rende responsabile del fatto che sotto la dominazione della borghesia la maggio-

[65] Cfr. Editori Riuniti 1976.

[66] Cfr. *ibidem*, pp. 320-1, nota.

ranza degli individui sono simili a lui. [...] Non pensa neppur lontanamente che la capacità di sviluppo dei bambini è condizionata dallo sviluppo dei genitori e che nelle condizioni sociali sinora esistenti tutte queste deformità hanno un'origine storica e possono del pari essere storicamente soppresse. *Anche le differenze naturali di specie*, come le differenze di razza ecc. [...] *possono e debbono essere storicamente soppresse.*

Stirner insomma, è caratteristicamente *borghese* quando assolutizza la *specie*, che, per lui

è qui proprio la stessa forza misteriosa che gli altri borghesi chiamano natura delle cose e alla quale essi addossano tutte le condizioni che sono indipendenti da loro in quanto borghesi e delle quali, quindi, non capiscono la connessione [67].

Per Marx, invece, *natura* e *specie* non sono *date*, bensì *fluide*, modificabili, in dialettica, come sono, col plasmabile ente umano, che emergerà, del tutto, solo *dopo la rivoluzione.*

E aveva perfettamente ragione.

Per limitarci alla *fecondazione*, non si sarebbe potuto credere, tempo fa, che essa potesse avvenire solo mediante coito? Non si ottiene oggi, invece, anche *artificialmente* e addirittura *in vitro?*

La storia si sta ormai incaricando di togliere ogni ironia ai versi goethiani celebranti la nascita — in fiala — dell'*homunculus:*

Il procreare, che fu già di moda,
Noi lo dichiariamo una vuota farsa.
Il delicato punto dal quale balzava la vita,
La dolce forza che si sprigionava dall'intimo dell'essere
E prendeva e dava, destinata a dar forma a se stessa
Ed a far sue, in un primo tempo, sostanze più affini
E poi sostanze estranee, è stata deposta dalla sua dignità.
Se le bestie continuano a trovarci piacere,
L'uomo, con le sue grandi qualità, dovrà
In futuro avere una più alta, un'assai più alta origine. [67 a]

[67] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Opere*, V, Editori Riuniti 1972, pp. 441-2.

[67 a] Cfr. W. Goethe, *Il secondo Faust*, Feltrinelli 1965, p. 387.

Se, come fa nella sua terroristica ipotesi Gruppi, tutti gli uomini diventassero omosessuali, la fecondazione artificiale potrebbe tranquillamente provvedere a perpetuare « le magnifiche sorti e progressive » dell'umanità.

Ma la stessa paura della possibile *universalità* dell'omosessualità si incarica di denunciare *l'ideologia* di Gruppi. Chi, infatti, teme che *tutti* possano diventare omosessuali, ammette, certo senza volerlo, che dunque la pulsione omosessuale è talmente una costante della libido umana da poterla influenzare totalmente. A questo punto, come è possibile fare di una simile pulsione l'appannaggio *contro natura* di una minoranza di solitari? Se si ammette che una *minoranza* possa diventare stragrande *maggioranza* o addirittura *totalità*, si potrà, nello stesso tempo, qualificarla come contraddittoria rispetto « a un istinto fondamentale di ogni essere vivente »? Un simile *istinto* (posto che ci sia) non è statisticamente ricavabile? Se è così, una maggioranza omosessuale trasformerebbe l'omosessualità in « istinto fondamentale di ogni essere vivente » e Gruppi in un mostro. È questo che teme?

Nella sua antiomosessualità, Gruppi si rivela — com'era da aspettarsi — anche *antifemminista.*

È noto che le più radicali delle femministe vedono nella *procreazione* (almeno come *finora* s'è verificata) la più pesante dipendenza della donna dalla specie e uno dei motivi fondamentali della sua sottomissione nella società fallico-paternalistica. Liberarsi dalla procreazione (alienata), per esse, è liberare la donna da uno dei più pesanti condizionamenti: e non è detto che in futuro la donna non possa riuscirci.

Facendo della riproduzione tradizionale un *dato* ineliminabile, Gruppi incatena la donna al biblico « partorirai con dolore » che, com'è noto, fa *pendant* con l'assolutizzazione del *lavoro alienato*: « mangerai il pane col sudore della tua fronte ». Un programma che svela quanta *preteria di dentro* alligni nel *revisionismo.*

Deve, poi, essere sottolineata, in generale, nelle argomentazioni che riguardano il sesso, la perpetua *confusione* fra *eros* e *riproduzione.*

Ma la *riproduzione* può essere (ed è, la maggior parte delle volte) un atto puramente *meccanico*, senza alcun godimento (so-

prattutto da parte della donna). E anche il *godimento*, sia maschile che femminile, è, a sua volta, tutt'altra cosa dall'*orgasmo*.

Non è detto — per esempio — che l'eiaculazione, *di per sé*, costituisca un *orgasmo*, come ha rammentato recentemente anche David Cooper in *Grammatica del vivere:* « L'orgasmo, sono contrazioni muscolari involontarie appropriate nella regione pelvica e, al suo apice, uno stato non mentale, molto simile a una convulsione epilettica senza naturalmente la stessa sequenza di eventi ». Sicché « esistono molte famiglie numerose, in cui i genitori non hanno mai avuto esperienza orgasmica, giacché non c'è rapporto di necessità tra procreazione ed esperienza sessuale » [67 b].

Se *orgasmo* e *riproduzione* non hanno alcun *necessario* rapporto, allora si potrà sostenere che ci possono essere orgasmi in mille altri modi e in mille altre relazioni corporee, con qualsivoglia sesso.

Anzi, se si vuol credere a David Cooper, per i maschi omosessuali l'*orgasmo* è più facile.

Dunque una distinzione, per esempio, fra godimento orgasmico eterosessuale ed omosessuale è puramente razzista. È da preti: non riguarda l'eros, ma la pretesa che l'eros sia semplicemente riproduzione. È cattolicesimo.

Ma torniamo alla *colpevolizzazione* degli omosessuali, *mostri* che contraddicono un « istinto fondamentale di ogni essere vivente ».

Se si ascolta Marx, « Nessun *essere vivente* crede che i difetti della sua esistenza abbiano le loro radici nel *principio* della sua vita, nell'essenza della sua vita, bensì nelle circostanze *al di fuori* della sua vita » [68].

Posto, ma non concesso, che l'omosessualità sia un *difetto*, esso sta *al di fuori* della vita dell'omosessuale: *dove*, Gruppi non lo indaga certo.

Dunque gli omosessuali sono *soli*.

Bene.

Sono *soli* e *infelici*.

Per definizione?

[67 b] Cfr. Cooper, *Grammatica del vivere*, Feltrinelli 1976, p. 50.

[68] Cfr. K. Marx, *Glosse critiche* ecc., in Marx-Engels, *Opere*, III, Editori Riuniti 1976, p. 216.

Per affermarlo occorrerebbe avere il monopolio della storia e conoscere, oltre che il passato (ivi compresa la *felice* omosessualità greca antica), anche il futuro.

È un *teologo della storia* colui che ne conosce, dal *di sopra* e dal *di fuori*, tutta la mappa! Se no, come fa a sapere che, *per definizione*, l'omosessuale è individuo impoverito, solitario, alterato?

La conclamata *infelicità* e *solitudine* degli omosessuali (posto che sia molto diversa da quella che oggi attanaglia i cosiddetti *normali*) non potrebbe dipendere precisamente da una società alienata, stigmatizzatrice, fabbricatrice della devianza? Non è visibile nessun preciso rapporto fra *capitalismo* (fascismo) e stigmatizzazione dell'*omosessualità?*

E non è visibile, d'altra parte, in questa *solitudine*, alcun presupposto alla rivolta?

Non solo « taluni movimenti femministi fanno dell'omosessualità un elemento di ribellione », ma Marx stesso ha sottolineato il nesso fra *rivolta* ed *emarginazione*: « Non scoppiano forse *tutte* le rivolte, senza eccezione, *nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità?* Ogni rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento? » [69].

L'*omosessuale*, nell'emarginazione, è analogo al *proletario*: « La *comunità* dalla quale il lavoratore è isolato [...] dalla quale il *suo lavoro* lo separa, è la *vita stessa*, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, l'essenza *umana* » [70].

Questo nesso fra *omosessuale* (deviante, emarginato) e *proletario* si spezza solo quando il proletario — *socialdemocratizzato* — si sente *a suo agio* in quella società *alienata* che gli succhia, con la vita, la *forza-lavoro*; cioè, quando, a sua volta, non si *sente* più *emarginato*, anche se lo *è*, ancor più profondamente, perché occultamente; anche quando, emarginato qual è, si scaglia, senza sapere di fare il gioco del capitale, contro altri emarginati.

L'omosessuale è infelice per la sua omosessualità o per la cappa di piombo che gli altri fanno pesare su essa, non eccet-

[69] *Ibidem*, p. 222.

[70] *Ibidem*.

tuato Gruppi, che respinge « ogni atteggiamento di disprezzo o di irrisione », ma dall'alto del suo privilegiato palco *secondo natura?*

Se *impoverimento, solitudine, alterazione*, insomma, *infelicità* costituissero il contrassegno dell'omosessuale, quanti normali *infelici* (e sono legione) non risulterebbero omosessuali!

Un assassino *felice* sarebbe « normale ».

Nel caso, poi, che quella dei « normali » *felici* fosse una maggioranza, questa felicità sarebbe tale *veramente* o tale solo perché *protetta* dal consenso e dalla consapevolezza della coerenza a un *modello* pregiato dalla società (e, cioè, del tutto *ideologica* e alienata, perché questa alienata società propone modelli alienati)?

Come può esserci *felicità* sessuale nel regno dell'alienazione capitalistica?

Essere *felici*, in simile società, non è il massimo segno dell'alienazione?

La *normalità*, in questa società (vale a dire l'accordo con le sue tavole di valori) non è il massimo segno di alienazione?

Non è un *mostro* chi si sente *normale* nel capitalismo e se ne vanta?

E si è più *soli* in uno, in due o in centomila, nel regno dell'alienazione?

Si può essere soli *in due*, nella consacrata coppia monogamica, come nella folla di uno stadio o di una manifestazione politica: soprattutto dove si finge di essere *con gli altri*.

Un po' di dialettica, in simili questioni, non guasterebbe: come può, nel regno dell'alienazione, essere disalienato il « normale », se l'omosessuale è alienato? *Tout se tient, n'est-ce pas?*

Comunque ha ragione Gruppi e i suoi timori sono veramente commendevoli: i *normali* fanno uno sforzo eroico per esser tali e tali restare; all'incirca come fa uno sforzo eroico il figlio di un miliardario ad essere e restare tale. Ciò va loro riconosciuto. Sono i salvatori della patria (*pardon*: della specie). Esser normali, essere *secondo natura*, specie in questi tempi, è merito imperituro; da esserne fieri; degno di somma lode. E di riconoscimento: perché non insignire tutti i *normali* di medaglia d'oro?

È una proposta che giriamo a Gruppi, nel caso gli venga affidato il ministero *secondo natura*.

Ritornando (con un sospiro di sollievo) dai *revisionisti* a Marx, se, in conclusione, è vero — come si può leggere — che « in generale ogni rapporto in cui l'uomo è con se stesso si attua e si esprime soltanto nel rapporto in cui l'uomo è con l'altro uomo » [71], allora il *rapporto sessuale* (*qualsiasi* tipo di rapporto sessuale) va veramente posto tra i fondamentali rapporti umani e come tale va considerato da chi voglia progettare il rivoluzionario *mutamento* del mondo e la costituzione dell'*uomo totale*.

Né si tratta solo di prendere in considerazione il rapporto sessuale *riproduttivo* e quella sua importantissima conseguenza che è la *famiglia*: in situazione alienata veicolo primario della riproduzione della alienazione umana e quindi, nella sua forma tradizionale e borghese, da *abolire* [72].

[71] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 80.

[72] Si considerino — tra gli altri — i seguenti testi: « La *borghesia* ha strappato il commovente velo sentimentale al rapporto familiare e lo ha ricondotto a un puro rapporto di denaro » (cfr. Marx-Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, p. 103); « Il proletariato è senza proprietà; il suo rapporto con moglie e figli non ha più nulla di comune con il rapporto familiare borghese [...] » (*ibidem*, p. 114); « Abolizione della famiglia! Anche i più estremisti si riscaldano parlando di questa ignominiosa intenzione dei comunisti. Su che cosa si basa la famiglia attuale, la famiglia borghese? Sul capitale, sul guadagno privato. Una famiglia completamente sviluppata esiste soltanto per la *borghesia*: ma essa ha il suo complemento nella coatta mancanza di famiglia del proletario e nella prostituzione pubblica. La famiglia del *borghese* cade naturalmente col cadere di questo suo complemento ed entrambi scompaiono con la scomparsa del capitale. Ci rimproverate di voler abolire lo sfruttamento dei figli da parte dei genitori? Confessiamo questo delitto. Ma voi dite che sostituendo l'educazione sociale a quella familiare noi aboliamo i rapporti più cari. E anche la vostra educazione, non è determinata dalla società? Non è determinata dai rapporti sociali entro i quali voi educate, dalla interferenza più o meno diretta o indiretta della società mediante la scuola e così via? I comunisti non inventano l'influenza della società sull'educazione, si limitano a cambiare il carattere di tale influenza, e strappano l'educazione all'influenza della classe dominante. La fraseologia borghese sulla famiglia e sull'educazione, sull'affettuoso rapporto fra genitori e figli diventa tanto più nauseante, quanto più, per effetto della grande industria, si lacerano per il proletario tutti i vincoli familiari, e i figli sono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro. Tutta la *borghesia* ci grida contro in coro: ma voi comunisti volete introdurre la comunanza delle donne. Il *borghese* vede nella moglie un semplice strumento di produzione. Sente dire che gli strumenti di produzione debbono essere sfruttati in comune e non può naturalmente farsi venire in mente se non che la sorte della comunanza colpirà anche le donne. Non sospetta neppure che si tratta proprio di abolire la posizione delle donne come semplici strumenti

E neppure solo il *rapporto sessuale uomo-donna*: in quanto riproduttivo della *natura* umana e quindi della continuità del *genere* certo (almeno sino al tempo della fecondazione artificiale) il *più naturale* e dunque presumibilmente non il solo naturale per Marx, il quale in un testo già citato ritiene alienato, *animale* « ii procreare », qualora sia assolutizzato come « scopo ultimo e unico » e separato « dalla restante cerchia dell'attività umana ».

di produzione. Del resto non c'è nulla di più ridicolo del moralissimo orrore che i nostri *borghesi* provano per la pretesa comunanza ufficiale delle donne fra i comunisti. I comunisti non hanno bisogno di introdurre la comunanza delle donne; essa è esistita quasi sempre. I nostri *borghesi*, non paghi d'avere a disposizione le mogli e le figlie dei loro proletari, per non parlare neppure della prostituzione ufficiale, trovano uno dei loro divertimenti principali nel sedursi reciprocamente le loro mogli. In realtà, il matrimonio *borghese* è la comunanza delle mogli. Tutt'al più ai comunisti si potrebbe rimproverare di voler introdurre una comunanza delle donne ufficiale e franca al posto di una comunanza delle donne ipocritamente dissimulata. Del resto è ovvio che, con l'abolizione dei rapporti attuali di produzione, scompare anche quella comunanza delle donne che ne deriva, cioè la prostituzione ufficiale e non ufficiale » (*ibidem*, pp. 152-4). La *comunanza delle donne* svela i misteri del *capitalismo*, ma anche del *comunismo rozzo*, del tutto diverso rispetto a quello proposto da Marx: « questa idea della *comunanza delle donne* è il *mistero rivelato* di questo comunismo ancor rozzo e materiale. Allo stesso modo che la donna passa dal matrimonio alla prostituzione generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato al rapporto di prostituzione generale con la comunità. Questo comunismo, in quanto nega ovunque la *personalità* dell'uomo, non è proprio altro che l'espressione conseguente della proprietà privata, la quale è questa negazione. [...] Nel rapporto con la *donna*, in quanto essa è la preda e la serva del piacere della comunità, si esprime l'infinita degradazione in cui vive l'uomo per se stesso: infatti il segreto di questo rapporto ha la sua espressione *inequivocabile*, decisa, *manifesta*, scoperta, nel rapporto del *maschio* con la *femmina* e nel modo in cui viene inteso il rapporto *immediato* e *naturale* della specie » (cfr. K. Marx, *Manoscritti*, *op. cit.*, pp. 108-9). « L'istituzione di una economia domestica collettiva presuppone lo sviluppo delle macchine, dell'utilizzazione delle forze produttive [...] e l'abolizione di città e campagne. Senza queste condizioni l'economia collettiva non sarebbe neppure una nuova forza produttiva [...]. Che l'abolizione dell'economia separata sia inseparabile dall'abolizione della famiglia è cosa che s'intende da sé » (cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, *op. cit.*, p. 53). « L'effettiva falsità dei vincoli familiari (si vedano in proposito fra l'altro i documenti ancora esistenti della legislazione romana precristiana) è rappresentata dal cristianesimo come una verità inviolabile » (*ibidem*, p. 118). « Non si può parlare affatto *della* famiglia. La borghesia dà storicamente alla famiglia il carattere della famiglia borghese, in cui il legame è costituito dalla noia e dal denaro e

Si tratta insomma di considerare *ogni* rapporto erotico di cui l'uomo sia in grado di fruire, nella tensione all'attuazione della propria *onnilateralità*, del *rapporto in cui l'uomo è con l'altro uomo*, poiché anche « il rapporto dell'uomo con se stesso è per lui un rapporto oggettivo e reale soltanto attraverso il rapporto che egli ha con gli altri uomini » [73].

Se ben si valutano le sopra citate espressioni marxiane sulla *bestialità* di un rapporto sessuale puramente *riproduttivo* e, insieme, quanto dice Marx, ne *La sacra famiglia*, sulla sessualità

di cui fa parte anche la dissoluzione borghese della famiglia, nonostante la quale la famiglia stessa continua sempre a esistere. Alla sua sporca esistenza corrisponde il sacro concetto nella retorica ufficiale e nella generale ipocrisia [...]. Nel proletariato [...] il concetto di famiglia non esiste affatto, mentre vi si trova talvolta un'affezione per la famiglia, fondata su condizioni quanto mai reali. Nel XVIII secolo il concetto di famiglia fu liquidato dai filosofi perché sulle cime più alte della civiltà la famiglia reale era già avviata alla dissoluzione. Dissolto era il legame interno della famiglia, le singole parti di cui si compone il concetto di famiglia, per esempio l'obbedienza, la pietà, la fedeltà coniugale ecc.; ma il corpo reale della famiglia, patrimonio, rapporto di esclusione verso altre famiglie, convivenza forzata, le condizioni che erano date se non altro per l'esistenza dei figli, la costruzione delle città attuali, la formazione del capitale ecc., restarono — per quanto alterate sotto molti aspetti — perché l'esistenza della famiglia è resa necessaria dalla sua connessione col modo di produzione indipendente dalla volontà della società borghese. Questa necessità appare nel modo più lampante nella Rivoluzione francese, durante la quale per un momento la famiglia fu pressoché abolita per legge. La famiglia continua a esistere persino nel XIX secolo; solo che il processo di dissoluzione *si è fatto più generale non a causa del concetto, ma a causa dell'industria* e della concorrenza più sviluppata. Essa esiste ancora benché la sua dissoluzione sia stata proclamata da molto tempo dai socialisti francesi e inglesi e ne sia giunta notizia, attraverso i romanzi francesi, anche ai padri della Chiesa tedeschi » (*ibidem*, pp. 164-5). « Nei vaneggiamenti tedeschi la santità del matrimonio deve essere sostenuta, per ragioni di Stato, tanto contro l'uomo quanto contro la donna; nella pratica francese, dove la donna è considerata proprietà privata dell'uomo, soltanto la donna può essere punita per adulterio, e anch'essa soltanto su richiesta del marito, il quale fa valere il suo diritto di proprietà » (*ibidem*, p. 324).

[73] Cfr. *Manoscritti*, *op. cit.*, p. 81. Emerge in quest'ultimo testo marxiano l'implicito richiamo a quella categoria della *duplicazione dell'autocoscienza* della *Fenomenologia* hegeliana (cfr. *Sulla forma della religione in Marx*, in L. Parinetto, *Né dio né capitale*, *op. cit.*, pp. 87-138), che giunge, con la mediazione di Sartre, a influenzare ancora *l'antipsichiatria esistenziale* di Laing e Cooper. Ne *L'essere e il nulla* Sartre ha appunto definito *geniale* l'intuizione di Hegel « di farmi dipendere dall'altro *nel mio essere*. Io sono, egli dice, un essere per sé che non è per sé, se non per mezzo di un altro. L'altro dunque mi penetra proprio nel mio intimo [...].

ridotta *cristianamente* alla « meccanica *secretio seminis* » [74] è possibile aprire, con categorie marxiane, un discorso *post-freudiano* circa l'alienazione di quella sessuologia che ancora consideri culmine della sessualità il rapporto *etero-genital-riproduttivo*.

Sacra di sant'Edipo

L'*onnilateralità* che caratterizza l'uomo veramente *umano* (e, cioè, *a venire*) di Marx potrebbe anche assumere — nella prospettiva *erotica* — quella dimensione del *polimorfismo* libidico che, per Freud (e per Marcuse), è radicata nell'uomo.

È noto che, per Freud, quella che — del tutto non moralisticamente [75] — viene definita *disposizione perversa polimorfa* è *originaria* nell'uomo, tanto da autorizzare la definizione di *perverso polimorfo* per il bambino [76].

Freud spiega « il cosiddetto comportamento normale della funzione sessuale » [77] (da notare il termine *cosiddetto*!) come conseguenza della *rimozione* di « determinate componenti » della originaria *disposizione perversa polimorfa*:

> La normalità risulta dalla rimozione di certe pulsioni parziali e componenti della disposizione naturale infantile e dalla subordinazione delle rimanenti sotto il primato della zona genitale in servizio della funzione riproduttiva; le *perversioni* corrispondono a disturbi in questo processo di unificazione provocati dal prepotente e coattivo sviluppo di alcune di queste pulsioni parziali; e la nevrosi si riferisce a una troppo estesa rimozione delle tendenze libidiche [...] [sicché, la *nevrosi* risulta essere] la negativa della perversione [78].

Proprio nel mio essere essenziale, io dipendo dall'essere essenziale d'altri, e, anziché esservi opposizione tra il mio essere per me stesso e il mio essere per altri, è proprio l'essere-per-altri che appare come una condizione necessaria del mio essere per me » (cfr. *op. cit.*, p. 304). Laing e Cooper, in *Reason and Violence* (1964) riprendono e utilizzano sia l'*Essere e il nulla*, sia *Santo Genet* di Sartre, applicando implicitamente quella fondamentale *categoria hegeliana* anche alla problematica sessuale.

[74] Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 71.

[75] Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *La vita sessuale*, Boringhieri 1970, p. 59, dove si parla della « inopportunità di un impiego moralistico del nome di perversione ».

[76] *Ibidem*, p. 90.

[77] Cfr. S. Freud, *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in *ibidem*, p. 153.

[78] *Ibidem*, pp. 153-4.

Il *presupposto fondamentale* della teoria freudiana delle perversioni e delle nevrosi — diventato *dogma* per i *preti della psicoanalisi*, che hanno voluto unificare (*ut unum sint!*) in un solo blocco monolitico il pensiero freudiano, ignorando le crepe che in esso si aprono e fecondamente lo problematizzano — è, dunque, che la *fase riproduttiva* sia la *meta* dell'organizzazione sessuale, sicché in subordine ad essa devono venir considerati gli *stadi* della *vita sessuale* (fase *orale*, *sadico-anale*, *fallica*, *edipica*, *genitale*) che ad essa sarebbero intenzionati.

Come rivela lo stesso nome dato — a un certo punto dello sviluppo del pensiero freudiano — all'ultima fase pre-genitale, la fase *edipica* (emergente dal rapporto del bambino, posto all'interno del *triangolo familiare*, con i genitori) è la *triangolazione edipica*, il passaggio obbligato che apre (o chiude) la via della meta sessuale « matura », *genital-riproduttiva*. Il permanere di aspetti che si collegano al *polimorfismo originario* della libido appare *perverso* unicamente *all'interno* dell'accettazione e della *assolutizzazione* della *triangolazione edipica*, in quanto *solo* rispetto a essa si può catalogare come *fissazione* a *stadi* anteriori a quello della meta sessuale cosiddetta « normale ».

Se, tuttavia, si legge Freud senza l'aureola della *santità* (monolitismo della teoria); se nelle crepe del suo pensiero (che testimoniano un Freud *diverso*, che si occulta in *note* aggiunte a opere celebri, e spesso aporetiche; oppure un Freud poco noto, di saggi considerati minori) si rinviene una più vera e autentica *problematicità*, allora, oltre al *crociato* della *meta* genitale-riproduttiva degli stadi della sessualità (tanto, ahimé, coerente alla *libido* del *capitale*, perennemente alla ricerca della propria *produzione* e *riproduzione* — e quindi a quella delle *forze-lavoro* che gliela permettono — e tanto guardingo rispetto all'autonomo dispiegarsi del *godimento* che non sia tale da cooperare a *rivalorizzarlo*) è dato rinvenire un Freud che non fa della *via crucis* degli *stadi* l'assolutizzata, metastorica, metafisica VIA della *libido*, mettendole il saio della *borghese* « normalità », ma che, invece, pare collocare il « normale » percorso della *libido* in una storicamente ben precisa e circostanziata epoca *alienata* della *civiltà*, culminante nell'*alienazione* della società occidentale borghese degli inizi del novecento.

Si tratta, ovviamente, di un Freud molto diverso da quello

volgarizzato (e *santificato*) della *teoria degli stadi*, proprio perché essa presuppone la categoria di *meta* della *libido*, e *questo* Freud scarta invece il ricorso alla categoria di *meta*. O, meglio, fa della *meta* della *libido* il culmine della fenomenologia dello svolgimento *alienato* della *libido*.

Si consideri — a questo proposito — il saggio *Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908).

Si ammette, in questo saggio, intanto che « Der Sexualtrieb des Menschen ursprünglich gar nicht den Zwecken der Fortpflanzung dient, sondern bestimmte Arten der Lustgewinnung zum Ziele hat » [la pulsione sessuale dell'uomo non è originariamente al servizio dei fini della riproduzione, ma ha per meta la produzione di determinati modi di piacere] [79].

Non faccia reintrodurre, il termine *Ziel* [meta], la categoria di *meta* della *libido*. Infatti, proprio in questo saggio, si pone anche in dubbio la possibilità di parlare di *una* libido e si dichiara che meglio sarebbe pensare non a una ma a numerose *Sexualtriebe* [pulsioni sessuali], « denn eine analytische Untersuchung lehrt, dass der Sexualtrieb aus vielen komponenten, Partialtrieben, zusammengeseztz ist » [dato che la ricerca analitica insegna, che la pulsione sessuale consta di più componenti, pulsioni parziali] [80].

Se è un crogiuolo di *Partialtrieben* [pulsioni parziali], già diventa più difficile sostenere, per questa libido *morcelée*, una meta *unitaria* e *univoca*.

E se è ben vero che, neppure in questo saggio, Freud rinuncia a proporre il consueto schema delle *tappe* della *libido*, il cui *sviluppo* procede « dall'autoerotismo all'amore per l'oggetto e dall'autonomia delle zone erogene alla loro subordinazione sotto il primato dell'organizzazione genitale al servizio della riproduzione » [81]; è altrettanto vero che, nello stesso scritto, pare sia proposta anche una *del tutto diversa* concezione della *libido*, non più legata alla *meta* della *riproduzione*.

Ancor più significativo è che ciò che permette di distinguere

[79] Cfr. S. Freud, *Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, VII, 1966, p. 151.

[80] *Ibidem*, p. 150.

[81] *Ibidem*, p. 151.

queste due differentissime teorizzazioni è una *scansione storica*, che, dunque, introduce, nell'ordine *teorico*, il *diverso* dello *storico-specifico* e ad esso lo subordina.

Mit Bezug auf diese Entwicklungsgeschichte des Sexualtriebes könnte man also drei Kulturstufen unterscheiden: Eine erste, auf welcher die Betätigung des Sexualtriebes auch über die Ziele der Fortpflanzung hinaus frei ist; eine zweite, auch welcher alles am Sexualtrieb unterdrückt ist bis auf das was der Fortpflanzung dient, und eine dritte, auf welcher nur die legitime Fortpflanzung als Sexualziel zugelassen wird. Diese dritter Stufe entspricht unsere gegenwärtige « kulturelle » Sexualmoral [In riferimento a questa storia dello sviluppo della pulsione sessuale è possibile distinguere tre stadi culturali: un primo, in cui la sfera d'attività della pulsione sessuale è veramente libera e non si cura della meta della procreazione; un secondo, in cui l'intera pulsione sessuale è repressa, eccettuato quanto serve alla riproduzione; un terzo, in cui è permessa come meta della sessualità solo la procreazione legittima. Questo terzo stadio corrisponde alla nostra attuale morale sessuale « civile »] [82].

Dunque v'è una *libido* in *tensione verso l'oggetto* (eterosessuale e in vista della riproduzione) e una *libido* indipendente dall'oggetto e *liberamente esplicantesi*. Ciò che le distingue è — come si è detto — una *scansione storica* e, precisamente, l'introduzione della *repressione* [*Unterdrückung*]. Verosimilmente queste due diverse modalità distinguono una libido *alienata*, ovverossia interna alla cultura cristiana e borghese, da una libido *disalienata*.

Sicché gli *stadi* di un simile *sviluppo* solo *borghesemente* potrebbero essere definiti un *progresso*: sarebbero meglio definiti — roussoianamente — *decadimento* da un'originaria situazione *disalienata*, « naturale »; ed è comunque chiaro che la *teoria* che li riguarda non può essere *la stessa*.

Come infatti chiarisce anche una *nota* (del 1909) dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, una teoria che debba spiegare la *libido* come *tensione verso l'oggetto* non può coincidere con una teoria che valorizzi la *libido* come gratuita *produzione* di godimento, *finalità senza fine*, attività senza oggetto imposto *dal di fuori* ed estraneo, *gioco*.

[82] *Ibidem*, p. 152.

Queste due differentissime teorie della *libido* sono *entrambe* presenti in Freud e lo problematizzano fecondamente.

Nella citata *nota* Freud chiarisce infatti che

Der eingreifendste Unterschied zwischen dem Liebesleben der Alten Welt und dem unsrigen liegt wohl darin, dass die Antike den Akzent auf den Trieb selbst, wir aber auf dessen Objekt verlagen. Die Alten feierten den Trieb und waren bereit, auch ein minderwertiges Objekt durch ihn zu adeln, während die Triebbetätigung an sich geringschätzen und sie nur durch die Vorzüge des Objekts entschuldigen lassen [La differenza più incisiva fra la vita amorosa del mondo antico e la nostra sta in questo, che l'antichità metteva l'accento sulla pulsione, noi invece sul suo oggetto. Gli antichi esaltavano la pulsione ed erano pronti a nobilitare mediante essa anche un oggetto scadente, mentre noi disprezziamo l'attività pulsionale in sé e la discolpiamo solamente mediante i pregi dell'oggetto] [83].

Pare quasi che qui Freud vada suggestivamente riprendendo il classico procedimento che, contrapponendo la *bella armonia* dell'antica Grecia all'*alienazione* della moderna società borghese, aveva permesso a Lessing, Schiller, Goethe, Hölderlin, Hegel la prospettazione rivoluzionaria di una società *radicalmente diversa* da quella *alienata*, in cui — in questo caso — soprattutto a causa della *repressione* dovuta al cristianesimo — religione del capitale — la pulsione sessuale *in sé*, la *libido*, viene *colpevolizzata*.

E, veramente, una teoria della *libido* come *esplosione* (o *produzione*) *senza meta* è la più radicale e rivoluzionaria *contestazione* di una teoria della *libido* tutta borghesemente e utilitaristicamente protesa all'*oggetto* (« pregiato ») e alla *riproduzione*.

Nietzsche — del resto — ultimo erede di tutta una tradizione illustre fra i grandi autori tedeschi — ha ben riassunto, per esempio, il valore che l'*omosessualità* aveva, per gli antichi greci, in *Aurora*:

L'antichità ha vissuto l'amicizia fino in fondo e con energia, l'ha compiutamente pensata e l'ha portata quasi con sé nella tomba. È questo il suo vantaggio su di noi: al quale abbiamo da contrapporre l'amore idealizzato dei sessi. Tutte le grandi attitudini degli antichi trovavano il loro appoggio nel fatto che *l'uomo* stava *accanto all'uomo*, e nessuna donna poteva sollevare la pretesa di essere la realtà prossima e suprema, anzi l'unico oggetto del suo amore — come insegna a sentire la passione. Forse i nostri alberi non crescono tanto alti, a causa dell'edera e delle viti che vi si allacciano [84].

[83] Cfr. S. Freud, *Gesammelte Werke, op. cit.*, V, 1961, p. 48, nota 1.

La *libido* intesa come produzione *senza meta* può contestare anche ogni teoria di quei preti (*di dentro* o *di fuori* non importa) che castrano la pulsione libidica, ingabbiandola all'interno di una categoria *cristianissima* quale quella del *dono*, come se il dono fosse veramente qualcosa di *disinteressato*, di aprioristicamente *altruistico*; come se il suo originario *archétipo*, il *potlàc*, non lo demistificasse, qualificandolo — lo ha ben visto il certamente *non rivoluzionario* Marcel Mauss — come l'antenato del cinico interesse del capitalista allo sperpero che pregarantisce la *rivalorizzazione* del capitale [85].

[84] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, Mondadori 1971, p. 230.

Qualche anno prima, a proposito di un libro di Erwin Rohde, Nietzsche scriveva all'autore: « L'idealizzazione dell'Eros e il sentimento più puro e più nostalgico della passione amorosa presso i greci, si è sviluppato proprio su quel terreno [dei rapporti pederastici] e (così a me pare) soltanto dopo è *passato* da quello all'amore sessuale; mentre *inizialmente* aveva impedito che l'amore sessuale si sviluppasse e nobilitasse e si facesse più delicato. Che i greci dei tempi arcaici abbiano fondato l'educazione virile su questa passione, e che fino a quando fruirono di quest'educazione arcaica abbiano malgiudicato l'amore sessuale nella sua interezza è abbastanza folle, ma mi pare vero. [...] L'Eros come παθος dei χαλως σχολαζοντες [passione di coloro che coltivano l'ozio in modo nobile e bello] nei migliori tempi dell'Ellade è l'Eros pederastico. L'opinione intorno all'Eros, che tu chiami "alquanto orgogliosa", secondo la quale nell'amore l'elemento afrodisiaco non è essenziale ma accessorio, ed essenziale è appunto la φιλια [amicizia], a me non pare affatto così poco greca come tu dici ». Cfr. lettera a Erwin Rohde, 23 maggio 1876, in F. Nietzsche, *Epistolario*, Einaudi 1962, pp. 104-5.

[85] « Secondo Malinowski, il tipo di dono puro sarebbe il dono tra sposi. Ora, a nostro avviso, uno dei fatti più importanti che Malinowski ha segnalato e che getta una vivida luce su tutti i rapporti sessuali dell'intera umanità, consiste precisamente nell'accostare il *mapula*, cioè il pagamento *costante* dell'uomo alla propria donna, a una specie di salario per la prestazione di un servizio sessuale. [...] Questi doni, in fondo, così come non sono liberi, non sono realmente disinteressati. Per la maggior parte, sono già controprestazioni, fatte non solo allo scopo di pagare servizi e cose ma anche per mantenere una alleanza vantaggiosa [...]. Si direbbe che il capo trobriandiano o tsimshian proceda alla lontana come il capitalista, che sa disfarsi del denaro, in tempo utile per ricostituire in seguito il suo capitale mobile » (cfr. M. Mauss, *Teoria generale della magia* e altri saggi, Einaudi 1965, pp. 279-80). « Donare equivale a dimostrare la propria su-

Intesa come *dono*, la pulsione libidica resta dunque ancora del tutto impigliata nei *pregi* dell'*oggetto* e in una dialettica dello *scambio* che è quanto mai gradita, *interna* e *funzionale* al capitale.

Fra il dispiegarsi della libido *senza meta* degli antichi e quella *costretta alla meta* dei moderni sta dunque una *Trennung* [scissione] che è comandata dalla *repressione* e che è effetto — come dicono ancora i già citati *Tre saggi* — di *historische Niederschläge* [sedimentazioni storiche]:

Der Sexualtrieb gegen gewisse seelische Mächte als widerstände anzukämpfen hat, unter denen Scham und Ekel am deutlichsten hervorgetreten sind. Es ist die Vermutung gestaltet, das diese Mächte daran beteiligt sind, den Trieb innerhalb der als normal geltenden. Schranken zu bannen, und wenn sie sich im Individuum früher entwickelt haben, ehe der Sexualtrieb seine volle Stärke erlangte, so waren sie es wohl, die ihm die Richtung seiner Entwicklung angewiesen haben. Mann muss diese Sexualenentwicklung eindämmenden Mächte — Ekel, Scham und Moralität — anderseits auch als historische Niederschläge der äussern Hemmungen ansehen, welche der Sexualtrieb in der Psychogenese der Menschheit erfahren hat. Man macht die Beobachtung, dass sie in der Entwicklung des Einzelnen zu ihrer Zeit wie spontan auf die Winke der Erziehung und Beeinflussung hin auftreten [La pulsione sessuale ha da combattere contro certe potenze psichiche, fra le quali risaltano più spiccatamente pudore e schifo. Si può fare la congettura che queste potenze abbiano parte nel relegare la pulsione entro i limiti vigenti come normali, e quando si sono sviluppate nell'individuo per tempo, prima che la pulsione sessuale abbia attinto il suo compiuto vigore, sono state sicuramente esse che gli hanno destinato la direzione del suo sviluppo. Occorre d'altronde ritenere queste potenze limitanti lo sviluppo sessuale — pudore, schifo e moralità — sedimentazioni storiche delle inibizioni esteriori, di cui la pulsione sessuale ha fatto esperienza nella psicogenesi dell'umanità. È da osservare, che esse si presentano come spontaneamente nello sviluppo dell'individuo, a loro tempo, per influsso dell'educazione] [86].

Non è dunque la *libido* che *tende* a una *meta*, ma sono *potenze* esterne a essa, non *a-priori* ma *dentro la storia* (precisamente: *sedimentazioni storiche*), che la *relegano* e la incanalano entro *limiti* stabiliti dallo *storico-specifico* e con mezzi, appunto, storicamente instabili e mutevoli, come il *pudore*, lo *schifo* e la *moralità* che, ormai, nessuna seria indagine ritiene *al di sopra* della storia. Sono questi *mezzi* — storicamente cangianti — che hanno *destinato* alla libido *la direzione del suo sviluppo*.

Solo l'individuo che fa coincidere la morale della sua propria civiltà con la morale assolutizzata può dunque illudersi che la *meta* da essa destinata alla propria libido sia in verità anche la *meta in sé* di essa.

In realtà la libido è *senza meta*: solo la *repressione* — interna alla storia — la forza ad assumerne una.

Se si pensa che i testi freudiani ricordati giungono al 1914 (si è infatti collegata al testo sopra citato, del 1905, una *nota* del 1914) desta meraviglia che essi possano coesistere con l'*assolutizzazione* metastorica del *conflitto edipico* (che, come s'è visto, presuppone la tensione, per definizione, della *libido* verso una *meta* genital-riproduttiva) e con la seguente crocifissione della libido (*polimorfa* per definizione) all'interno della *via crucis* delle assolutizzate *tappe* della sessualità, dirette alla cosiddetta

periorità, valere di più, essere più in alto, [...]; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso equivale a subordinarsi, a diventare cliente o servo, farsi più piccolo, cadere in basso » (*ibidem*, p. 281). « Si ricambia a usura, ma per umiliare colui che ha donato o scambiato per primo, non soltanto per ricompensarlo della perdita che gli procura un *consumo differito* » (*ibidem*, pp. 282-3). Dunque dove c'è DONO, c'è ALTO e BASSO, c'è SERVO e PADRONE: se si *spiritualizza* l'esuberanza *senza scopo* della *libido* e la si costringe all'interno della categoria del *dono*, dandole un *fine*, non si esce dalla funesta dialettica dominato-dominatore, anche se occultata dietro il paravento del sublime; non si esce dall'alienazione. Definendo il rapporto *omosessuale* « scambio iniquo » e quello *eterosessuale* « dono », anche F. Fornari (Cfr. *Genialità e cultura*, Feltrinelli 1975) non sfugge, pertanto, a questa prospettiva alienata, che si denuncia da sé, mediante l'uso di categorie *interne* al capitalismo (soprattutto commerciale). Leggendo il libro di Fornari si scopre, così, che vi sarebbe, nella *libido*, nientemeno che una *pulsione di scambio* (cfr. *op. cit.*, p. 93), sicché la libido che egli ama definire pregenitale si differenzierebbe da quella cosiddetta genitale in quanto « pulsione di appropriazione predatoria » (*ibidem*). Insomma si apprende qui che il segreto della libido « matura » è la banca (o il mercato) e che ciò che la minaccia sono i soliti *rapinatori*. Tutto un gioco di guardie e ladri?

[86] Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen* ecc., in *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, V, p. 61. Non è certo merito di testi — come quello sopra citato di Fornari — trascurare quasi totalmente il tema del rapporto fra *libido* e *sedimentazioni storiche*, nonostante il termine *cultura* venga continuamente messo avanti. Qui il *genitale* ed il *pregenitale* appaiono *metastorici*; il rapporto della *libido* col *capitale* completamente ignorato: coll'intenzione di andare *oltre Freud*, si finisce, dunque, per diventare *pre-freudiani*. Il che è un bel caso di ciò che il giovane Hegel potrebbe chiamare *positivizzazione della psicanalisi*.

normale evoluzione: via che, di per sé, una volta ritenuta *assoluta*, rende automaticamente *perversioni assolute* tutti gli aspetti della libido che a quella direzione si oppongono, degradandoli a *fissazioni* (sottosviluppate), a *tappe* immature della sessualità.

Una via per escludere, a questo punto, una evidente *contraddizione* in Freud sarebbe quella di presupporre che la *necessità* del *conflitto edipico* abbia valore e corso *solo* per l'epoca (alienata) del *nervosismo moderno*.

In altre parole, *conflitto edipico* e *tensione verso una meta* da parte della *libido* sarebbero aspetti complementari non della *libido*, ma della *limitazione*, della *alienazione* che la caratterizzano in maniera storico-specifica; della *libido*, cioè, all'*interno* di determinati tipi di civiltà, non della libido *in sé*, per definizione.

In altre parole ancora, il *conflitto edipico* non sarebbe da connettere alla *rimozione*, ma alla *repressione*, posto che *adialetticamente* si disarticolino queste modalità di coagulazione dell'*inconscio*.

Ma, a questo punto, si aprirebbe un altro aporetico discorso: quello sulla priorità della *repressione* sulla *rimozione*, del *sociale* sull'*interiore*, che, se è autorizzato dal Freud che si è appena terminato di citare, diventa più difficoltoso nel Freud che va distinguendo una rimozione *originaria* (e dunque *endogena*) dalle rimozioni ad essa *posteriori*.

A questo proposito, alcuni fra i maggiori rilettori di Freud risultano decisamente discordi.

Norman Brown, per esempio, rifacendosi al Freud di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926) fa derivare la *rimozione* dall'*angoscia*: un'angoscia *originaria* che, con Roheim e Ferenczi, fa dipendere dalla *separazione* del neonato dalla madre, una separazione, dunque, *costitutiva* della sua stessa individualità e che finisce per presentare come costitutiva anche la rimozione.

A differenza di Marcuse, che innesta la tematica della rimozione nella prospettiva storica e socio-economica, e distingue un minimo di rimozione — necessario allo stare in società da parte dell'uomo — dal fardello di rimozioni *addizionali*, per così dire *non essenzialmente costitutive*, che le società storico-specifiche (e, in particolare il *capitalismo*) gli impongono e dalle quali l'uomo può liberarsi mediante la rivoluzione.

Un'ulteriore complicazione è dovuta al fatto che, in lingua inglese, *rimozione* e *repressione* sono sovente sovrapposte nel vocabolario di questi autori nell'unico termine *repression*.

Non è comunque un caso — come recentemente hanno notato Deleuze e Guattari in *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-Oedipe* (1972), richiamandosi a l'« article de 1908 *sur la morale sexuelle civilisée* » — che nelle su citate pagine freudiane « Oedipe n'y est pas encore nommé, le refoulement y est considéré en fonction de la répression [...]. Mais ensuite il est évident que, plus le problème d'Oedipe et de l'inceste occupera le devant de la scène, plus le refoulement et ses corrélats, la suppression et la sublimation, seront fondés dans des exigences supposées transcendentes de la civilisation, en même temps que la psychanalyse s'enfoncera davantage dans une vision familiste et idéologique » [87].

È davanti a questa considerevole crepa del pensiero di Freud che, in parte, si gioca anche il rapporto Freud-Marx.

Il Freud che definisce *repressione* (dovuta a *sedimentazioni storiche*) l'incanalamento della *libido* verso la *meta* genital-riproduttiva (funzionale a un certo tipo di società *alienata*) *può* essere accordato col Marx che sottolinea la priorità della *repressione* sulla *rimozione*, dell'*Edipo* statale e sociale sull'*Edipo* familiale (al primo strettamente funzionale) [88]; molto più difficile pare accordare con Marx il Freud che assolutizza la genitalità riproduttiva come culmine della *libido* e, facendola passare attraverso l'Edipo della triangolazione familiare — santificato quasi come una forma a priori — assolutizza il familiale e, con esso, la rimozione *originaria*.

Ma se si toglie l'aureola dell'atemporale *santità* a Edipo, se della *triangolazione edipica* si fa una categoria che può esplicare *una* situazione *interna* a una società *alienata*, ma non *la* situazione della libido (in tempi passati — per esempio nell'antica

[87] « Edipo non vi è ancora nominato, la rimozione vi è considerata in funzione della repressione [...]. Ma in seguito è evidente che, più il problema di Edipo e dell'incesto occuperà il proscenio, più la rimozione e i suoi correlati, la soppressione e la sublimazione, saranno fondati in esigenze supposte trascendenti la civiltà, e contemporaneamente la psicoanalisi affonderà sempre più in una visione familista e ideologica » (cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, *op. cit.*, p. 139).

[88] Cfr. il saggio *Inconscio e forze produttive*, in questo stesso volume.

Grecia — o in un futuro disalienato, *dopo la rivoluzione*, quando l'abisso dell'Es sarà prosciugato), cade tutta l'*assolutizzazione* che i *preti di Freud* fanno della *teoria delle perversioni* e il *polimorfismo* della *libido* non è più confinabile alle origini *individuali* della vita sessuale o, al massimo, ai suoi primi stadi.

Infatti si tende sempre più a porre in discussione la *teoria delle perversioni* — positivizzata dalla chiesa freudiana — e a deemarginare il *polimorfismo* libidico dalla stigmatizzazione di *perversione*, ponendo fecondamente Freud contro Freud.

Come s'è già visto, fra le più cruentemente stigmatizzate forme di *perversione* è, ancor oggi, in occidente, l'*omosessualità*.

Nei suoi riguardi si comincia finalmente a distinguere fra omosessualità *autentica* e omosessualità *indotta* (per esempio, nelle carceri, negli istituti cosiddetti di rieducazione). Osserva, in proposito, Bianca Maria Elia che occorre pure istituire un divario fra una omosessualità che « fosse una manifestazione da cui l'individuo sentisse profondamente il *bisogno* di liberarsi, oppure la sua autentica espressione sessuale » [89].

Ma quando si parla di *induzione* all'omosessualità se ne parla *criticamente* solo se contemporaneamente non si assolutizza la cosiddetta *normalità*, ma si ha presente anche la prospettiva — molto più macroscopica — della *induzione* alla *normalità* (mediante tutti i mezzi affettivi, istituzionali, coercitivi di cui dispone la pressione di una *certa* società, che è in grado di *indurre* — Freud diceva *per repressione* — quello che precisamente è il *suo* concetto di *normalità*).

Anche a questo particolare proposito le vedute del Freud *santificato* divergono fecondamente da quelle di un Freud più *segreto* ma non per questo meno autentico.

Se c'è infatti un Freud che (d'accordo con tutti i suoi *sagrestani*) situa l'omosessualità nel girone delle perversioni (e quindi sotto la protezione crucciata di sant'Edipo), non manca un Freud che è talmente convinto dell'*induzione* alla *normalità* (eterosessuale) da dichiarare a tutte le lettere che

Man muss sich sagen, dass auch die normale Sexualität auf einer Einschränkung der Objektwahl beruht, und im allgemeinen ist das

[89] Cfr. B.M. Elia, *Emarginazione e omosessualità*, Mazzotta 1974, p. 57.

Unternehmen, einem vollentwickelten Homosexuellen in einem Heterosexuellen zu verwalden, nicht viel aussichtsreicher als das umgekehrte, nur dass man dies letzere aus guten praktischen Gründen niemals versucht [Occorre ammettere che anche la normale sessualità dipende da una limitazione della scelta dell'oggetto, e generalmente il tentativo di convertire un omosessuale completo in un eterosessuale, non ha maggiori prospettive del contrario, solo che per buoni motivi pratici ciò non vien mai sperimentato][90].

Non solo questo Freud mette *sullo stesso piano* omosessuale ed eterosessuale (quanto alla *limitazione* della *scelta dell'oggetto*), ma svela anche l'*ideologia dell'eterosessualità*, affermando

[90] Cfr. S. Freud, *Ueber die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*, in *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, 1966, XII, p. 276.

Ferenczi, che, valutando l'*omosessualità*, si differenzia notevolmente da Freud, conclude un suo saggio molto freudianamente quando vede nel regnante *principio di realtà*, eccessivamente *repressivo*, la causa stessa dello sviluppo dell'omosessualità contemporanea (quanto meno *oggettiva*) ed esalta, in quella greco-antica, una civiltà idealmente meno oppressiva, più saggia nel non cancellare fra gli uomini il legame erotico. Sicché è portato a « vedere nell'estensione dell'omoerotismo d'oggetto una reazione anormale alla rimozione relativamente troppo eccessiva della componente pulsionale omoerotica pretesa dalla civiltà, vale a dire uno scacco di questa rimozione. L'amfierotismo ha un ruolo molto più grande nella vita psichica dei primitivi (e dei bambini) che in quella dei civilizzati. Eppure, presso popoli altamente civilizzati (per esempio presso i greci) era una forma di soddisfazione voluttuosa non solamente tollerata ma riconosciuta; è ancora così, oggi, in Oriente. Se l'omoerotismo propriamente detto è assente nei paesi moderni di cultura europea, fa in essi egualmente difetto la sublimazione, che vi è connessa, ancora tanto naturale nell'antichità, vale a dire l'amicizia appassionata e piena d'abnegazione fra uomini. È effettivamente stupefacente vedere a qual punto si perdano negli uomini d'oggi il dono e la capacità di tenerezza e di reciproca amabilità. In loro luogo regnano apertamente fra uomini la rozzezza, l'opposizione e la rivalità. Siccome non si può pensare che questi teneri affetti, ancora tanto marcati nel bambino, siano spariti senza lasciar traccia, occorre senz'altro concepire questi segni di resistenza in guisa di formazioni di reazione, di sintomi di difesa contro la tenerezza provata per il proprio sesso. Arriverei perfino a vedere nei barbari duelli degli studenti tedeschi prove della tenerezza verso il proprio sesso, sfigurate in simile guisa. (Qualche traccia sussiste ancora ai nostri giorni e in forma positiva: per esempio nella vita di associazioni e partiti, del "culto degli eroi", nella predilezione di molti uomini per le donne virili e per le attrici travestite virilmente, e infine — in forma di accesso più crudamente erotico — nell'eccesso del bere, dove l'alcool distrugge le sublimazioni.) Pare tuttavia che l'uomo d'oggi non abbia trovato in questi rudimenti d'amore per il proprio sesso una sufficiente compensazione per la perdita dell'amore amichevole. Una parte di omoerotismo resta "liberamente fluttuante" e reclama soddisfazione; ma sic-

che sono « buoni motivi pratici » che non ne fanno riconoscere la *parzialità* e non permettono quindi di tentarne il rovesciamento. Freud ammette, in altre parole, in questo testo del 1920, che sia l'*omosessuale* che l'*eterosessuale* non fruiscono del totale dispiegamento della *libido* (polimorfismo), e che l'*unilateralità* libidica dell'*eterosessuale* è *ideologicamente* scotomizzata per *buoni motivi pratici*, che non si è molto lontani dal vero nell'identificare (in una società capitalistica) nella esigenza di *riproduzione del capitale*, che ha tutto l'interesse a far ritenere *completa* e *normale* la *riproduzione delle forze-lavoro* cui succhia l'*energia fecondante*, la sua stessa *valorizzazione*.

Se fosse lecito abusare della categoria ideologico-borghese del ricorso alla *natura* per cose che con la natura (considerata astrattamente *in sé*) non hanno nulla a che vedere, si direbbe che freudianamente *normale* e *omosessuale* sono *ambedue* « contro natura », in quanto sono libidicamente *unilaterali*.

come ciò è impossibile nelle relazioni governate dall'attuale civiltà, questa quantità di libido deve subire un dislocamento, *dislocarsi sulle relazioni affettive con l'altro sesso*. Credo serissimamente che, per questo dislocamento d'affetti, gli uomini d'oggi sono tutti senza eccezione degli *eterosessuali compulsivi*; per staccarsi dall'uomo diventano servi delle donne. Ciò che potrebbe spiegare la venerazione della donna e l'eccessiva attitudine "cavalleresca" e sovente visibilmente affettata che dominano l'universo maschile fin dal medioevo. E sarebbe anche una possibile spiegazione del dongiovannismo, questa ricerca compulsiva, eppur mai completamente soddisfatta, di sempre nuove avventure eterosessuali. Rischiando l'ironia dello stesso Don Giovanni, sono obbligato a considerarlo come un ossessivo che non può mai trovare soddisfazione in questa interminabile serie di donne (di cui il servo Leporello coscienziosamente aggiorna la lista) poiché queste donne non sono in verità che sostituti d'oggetti d'amore rimossi. Non vorrei che si interpretasse male il mio pensiero. Trovo naturale e fondato nell'organizzazione psicofisica dei sessi il fatto che l'uomo preferisca di molto la donna al proprio sesso; ciò che per contro non lo è, è il fatto che debba respingere gli uomini e adorare le donne con un'esagerazione compulsiva. Non meraviglia che tanto poche donne riescano a corrispondere a queste esigenze smisurate e a soddisfare, oltre a tutti gli altri, i bisogni omoerotici dell'uomo in quanto "compagno", indubbiamente una delle ragioni più frequenti dei dispiaceri coniugali. Un simile eccessivo omoerotismo destinato a rimuovere l'amore per gli appartenenti allo stesso sesso mi ricorda involontariamente l'epigramma di Lessing (*Epigrammi*, libro II, n. 6): "Il popolo ingiusto accusava falsamente il leale Turano d'amare i ragazzi. Per smentire queste maldicenze, che poteva egli fare, se non andare a letto con la sorella?". Non si capisce, poi, quale potrebbe essere la causa della proscrizione pronunciata contro *questa forma* di tenerezza fra

A questo punto, come si può collocare l'*eterosessuale*, il cosiddetto *normale*, come fa Freud, al culmine dello sviluppo libidico e confinare l'*omosessuale* nel ghetto della *fissazione* a un « immaturo » *stadio* precedente?

Si tratta di una *contraddizione* talmente evidente che anche un amico di Freud come Groddeck finiva per mettere in guardia contro l'uso (e abuso) *moralistico* della categoria di *perversione*:

> Il bambino è [...] polimorficamente perverso. Facendo un passo avanti, si può affermare che anche l'uomo è polimorficamente perverso, che in ogni uomo esistono tutte le tendenze perverse: questa è la mia convinzione. Ma allora non è né utile né pratico continuare a usare l'espressione *perverso*, la quale risveglia l'idea che queste tendenze, proprie, inalienabili e permanenti, di ogni uomo, costituiscano qualcosa di eccezionale, di strano, di sorprendente [...]. Sarebbe più bello sforzarsi di attuare il principio *Nihil humani a me alienum puto*: si tratta di un ideale che non raggiungeremo mai, ma che tuttavia è giustificato e a cui noi medici dobbiamo sforzarci di aderire con tutto il nostro essere [91].

Da *anormalità*, da *fissazione* qui la *perversione* diventa non solo *predicato essenziale* dell'umanità, ma (visto che un'umanità che accetta di considerarsi *non ideologicamente* ma concretamente in *ogni* propria tendenza ancora *non c'è*) anche *progetto utopico*, che riguarda, cioè, un uomo che sia veramente tale, e non *alienato* — come al giorno d'oggi — colpevolizzato e vergognoso di se stesso.

Del libro — appena citato — di Groddeck, Freud diceva « mi è molto caro » [92]; e, al suo autore, dava « ragione al novanta per cento nel far risalire all'Es i disturbi organici, e forse ha colto nel giusto anche per le altre cose » [93].

uomini. Può darsi che il rafforzamento notevole del senso della pulizia nel corso degli ultimi secoli, cioè la *rimozione dell'erotismo anale*, ne abbia dato il motivo più forte. L'omoerotismo, anche il più sublimato, è associato più o meno inconsciamente con la pederastia, che è un'attività erotico-anale. Il numero crescente d'omoerotici nella società moderna sarebbe allora l'indice d'uno scacco parziale, del "ritorno" del rimosso » (cfr. S. Ferenczi, *L'omoerotismo: nosologia dell'omosessualità maschile*, in *Oeuvres complètes*, Payot, Paris 1970, II, pp. 127-9).

[91] Cfr. Georg Groddeck, *Il libro dell'Es*, Mondadori 1973, p. 91.

[92] Cfr. *Carteggio Freud-Groddeck*, Adelphi 1973, p. 74.

[93] *Ibidem*, p. 120.

È dunque molto probabile che fosse anche d'accordo non solo con la sdrammatizzazione groddeckiana delle *perversioni*, ma col loro toglimento dal ghetto della *fissazione*[94].

Purtroppo, tuttavia, proprio alla sclerotizzazione della teoria freudiana si richiama la loro stigmatizzazione e relegazione a uno stadio *incompleto* della *libido*.

Non pare dunque un caso che la categoria di *fissazione* — che comanda la definizione di *perversione* — abbia subito svariate contestazioni.

Se *perversione*, anormalità, vuol dire *fissazione* a un unico tipo di comportamento sessuale (per il Freud vulgato, tuttavia, *regredito* rispetto alla *fase* genital-riproduttiva), allora anche il comportamento sessuale cosiddetto *normale* potrebbe essere considerato una *fissazione*, una anormalità (è, infatti, come s'è visto, un atteggiamento incompleto, *unilaterale*).

È, almeno, quanto ha sostenuto Albert Ellis[95], scrivendo che

da un punto di vista meramente biologico, l'uomo è un animale plurisessuale, che ha almeno cinque modi principali di ottenere soddisfazione sessuale. Egli può raggiungere l'orgasmo attraverso: *a*) emissioni notturne o fantasie erotiche; *b*) masturbazione; *c*) rapporti eterosessuali; *d*) rapporti omosessuali; *e*) rapporti con animali. In più, da questi modi principali di soddisfazione sessuale si diparto-

[94] In una lettera, riferita anche da Jones (cfr. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore 1962, III, pp. 236-7), alla madre di un omosessuale, Freud affermava: « L'omosessualità non è certo un vantaggio, ma non è nulla di vergognoso, non è un vizio né una degradazione, e non può essere classificata come una malattia: noi la consideriamo come una variante della funzione sessuale causata da un certo arresto dello sviluppo sessuale. Molti individui altamente rispettabili del passato e del presente sono stati degli omosessuali (Platone, Michelangelo, Leonardo da Vinci ecc.). È una grande ingiustizia e anche una crudeltà perseguitare l'omosessualità come un crimine [...]. Nel chiedermi se posso aiutarLa, Lei intende, suppongo, se posso abolire questa omosessualità e sostituirla con la normale eterosessualità. In tesi generale la risposta è che non possiamo promettere di riuscirci. In un certo numero di casi riusciamo a sviluppare i germi latenti delle tendenze eterosessuali presenti in ogni omosessuale, ma nella maggioranza dei casi ciò non è più possibile [...]. Non si può prevedere l'esito della cura. Ciò che può far l'analisi per suo figlio è qualcosa di diverso: se è infelice, nevrotico, lacerato da conflitti, inibito nella vita sociale, l'analisi può portargli l'armonia, la tranquillità psichica, una piena efficienza, sia che rimanga omosessuale o che cambi » (9 aprile 1935).

[95] Cfr. A. Ellis, *Sesso senza complessi di colpa*, Sugar 1968, p. 93.

tono innumerevoli sottoclassi o variazioni [...]. Perfino nella nostra società antisessuale [...] la maggior parte di noi sperimenta nel corso della esistenza come minimo la masturbazione, le emissioni notturne e parecchi tipi di attività eterosessuale. Quei relativamente pochi fra noi che non si permettono libertà in questo senso, ma che sono invece *fissati su un unico modello* di comportamento sessuale — come ad esempio praticare esclusivamente il coito con la propria compagna, escludendo ogni altra attività [...] — tendono a essere, a mio giudizio, chiaramente nevrotici o anormali.

Come tanti cristiani o cattolici « osservanti »!

Anormale — qualora si voglia usare questo termine tanto *ideologicamente* abusivo — è qui dunque, per dirla col già citato Freud, chi si permette *come meta della sessualità solo la procreazione legittima*, o, comunque, una pura e semplice, *unilaterale*, monogamica relazione *eterosessuale*, giustamente messa, da Ellis, nel rango delle *fissazioni*.

Ovviamente, molto meglio di Ellis, è stato Marcuse a fare giustizia della ghettizzazione delle « perversioni », quando ha trasposto in particolare il *narcisismo* e l'*omosessualità* dal piano della sessualità incompleta e immatura al piano della *meta utopica* della futura società *disalienata*, all'interno della sua fondamentale dimensione *estetica*[96].

L'esigenza (ancora *utopica*) della *liberazione* delle cosiddette *perversioni*, e, in particolare, della *masturbazione* e dell'*omoses-*

[96] « La sessualità è per sua natura perversa-polimorfa. L'organizzazione degli istinti sessuali imposta dalla società interdice come *perversioni* praticamente tutte le loro manifestazioni che non servano o preparino la funzione procreatrice. » « Il principio di prestazione si conclude nella desessualizzazione socialmente necessaria del corpo, la libido si concentra su una sola parte del corpo e buona parte del resto rimane libera per essere usata come strumento di lavoro. » Sicché « le perversioni esprimono dunque la ribellione contro il soggiogamento della sessualità da parte dell'ordine della procreazione e contro le istituzioni che salvaguardano quest'ordine [...]. Le perversioni sembrano opporsi all'intero asservimento del principio del piacere al principio della realtà ». « Contro una società che impiega la sessualità a scopo utilitario, le perversioni sostengono la sessualità come fine a se stessa; esse si pongono quindi al di là del dominio del principio di prestazione e minacciano i suoi fondamenti stessi. » (Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi 1964, pp. 40-2). In queste pagine Marcuse giunge a dire che « la libertà di praticare una perversione metterebbe in pericolo [...] forse persino l'umanità stessa » (*ibid*, p. 42). Questa visione catastrofica — molto accalappiabile dai *preti di dentro* e dai *preti di fuori* (anche *revisionisti*) — è stata contestata, recentemente, dagli omosessuali, che

sualità, dal confinamento freudiano nel girone delle *fissazioni* riecheggia anche nella scuola dell'*antipsichiatria esistenziale*:

Per quanto riguarda « problemi » come il narcisismo e l'omosessualità, mi sembra che la teoria psicoanalitica sia sovraccarica di dubbi puritani nei loro confronti. Credo che si possa ridurre questa complessa regione a una sola semplicissima affermazione, che non ha più bisogno di essere sottintesa ma deve piuttosto venir apertamente enunciata. Nessuno può pensare di amare un altro sinché non ama se stesso a sufficienza. Per amore di se stesso qui s'intende non solo una completa realizzazione del proprio corpo, che includa le sue pieghe esterne e le sue grinze come la sua pienezza, la sua oscurità e le sue zone di luce; ma anche una completa esperienza dell'interno del proprio corpo: si debbono conoscere le condizioni della propria muscolatura viscerale, il suono dell'uretere che sgocciola nella vescica, il sangue di ogni ventricolo del proprio cuore. Quindi, con una quasi-obiettività, dopo aver studiato il proprio corpo come un fisiologo, l'individuo può abbatterne la divisione in compartimenti con un gesto che significa amore-di-sé. Bisogna andare fino in fondo al pieno senso erettile-eiaculatorio della propria clitoride o del proprio pene. Prima di poter amare un altro, dobbiamo amare noi stessi a sufficienza. Prima di poter amare un individuo appartenente al sesso opposto dobbiamo essere capaci di amarne « a sufficienza » uno del nostro sesso. È indifferente che noi si viva o non si viva apertamente la nostra omosessualità, ma è certo che dobbiamo riconoscere la sua irruzione nelle nostre fantasie e nei nostri sogni: anche nelle fantasie che un uomo ha relativamente alla donna che ama, ma ancor più in quelle che la donna ha relativamente all'uomo che ama, per via della maggiore repressione della piena sessualità della donna. In realtà

ritengono « tabuizzante » una simile versione da *fléau social* dell'omosessualità e affermano: « Se si pensa che simili punti di vista raccolsero, e in parte raccolgono tuttora, vasti consensi in larghi ambiti della sinistra, non desta più stupore la persistenza dei pregiudizi omosessuali, alimentati da paure più o meno efficacemente razionalizzate » (cfr. *Gay Gay, op. cit.*, p. 124). A parte queste giuste osservazioni, resta il fatto che, *per primo*, e molto decisamente, è stato proprio Marcuse a sostenere che « al di là di ogni autoerotismo immaturo, il narcisismo rivela un'affinità fondamentale con la realtà, che può generare un ordine esistenziale comprensivo. In altri termini il narcisismo può contenere il germe di un differente principio della realtà » (*op. cit.*, p. 135). E, ancora: « La tradizione colloca Orfeo all'introduzione dell'omosessualità. Come Narciso egli rifiuta l'Eros normale, non in favore di un ideale ascetico, ma per un Eros più pieno. Come Narciso egli protesta contro l'ordine repressivo della sessualità procreativa [...]. Orfeo e Narciso rivelano una nuova realtà, con un ordine proprio, governata da principi diversi [...] quelli della dimensione estetica » (*ibid.*, pp. 136-7).

il narcisismo e l'omosessualità non sono delle malattie o degli stati fissi di sviluppo più di quanto non lo siano fenomeni come il conservare un lavoro regolare, il mantenere doverosamente la propria famiglia, e, in generale, l'essere un pilastro della società [97].

Qualche pericolo di reintrodurre *dalla finestra* la *teoria degli stadi* freudiana che si era cacciata *dalla porta* sussisterebbe ove si enfatizzasse la dichiarazione cooperiana che *autoerotismo* e *omoerotismo* « servono » (e quindi sono necessari *preliminari*) per una sana *eterosessualità*. Basterà, allora, aggiungere che la conoscenza del proprio corpo, come quella del corpo altrui (maschile e femminile) è un *perpetuo divenire*, va sempre *riconquistata*, e che dunque l'approccio autoerotico e omosessuale, al proprio e all'altrui corpo, non può essere escluso una volta che si sia giunti all'approccio eterosessuale, pena il decadimento di quest'ultimo a *falsa totalità*, a rapporto *alienato*.

Per quanto riguarda, in particolare, la masturbazione, vale la pena di sottolineare che, anch'essa, è *alienazione* solo ove sia *sostitutiva* di ogni altra forma di eros (e soprattutto ove essa sia *coattamente* sostitutiva); in caso contrario, quando è liberamente goduta *per sé* (e non *in luogo* d'altro) è precisamente una forma fondamentale di approccio al proprio corpo: *conoscitiva*, oltre che orgasmica. Né si può dire verosimile che si tratti di un atto *solitario*: data la struttura *duplicata* (e *simbolica* oltreché *immaginaria*) dell'*autocoscienza* umana, quando si fa l'amore con se stessi — proprio come nell'amore con gli altri — si è sem-

[97] Cfr. D. Cooper, *La morte della famiglia*, Einaudi 1972, pp. 44-5. A proposito dell'*omosessualità*, si senta anche Groddeck: « L'uomo è una creatura bisessuale per tutta la vita, e tale rimane, e al massimo in questo o quel periodo della vita potrà acconsentire, cedendo al codice morale di moda in quel momento, a rimuovere in parte, in assai piccola parte, la propria omosessualità; e ciò non significa che la distrugge, ma solo che la limita un poco. E come non vi sono delle persone esclusivamente eterosessuali, così non ve ne sono di esclusivamente omosessuali: anche l'uranista più appassionato non può sfuggire al suo destino che l'ha fatto vivere per nove mesi nel grembo di una donna. Le espressioni *omosessuale* ed *eterosessuale* non sono che parole, titoli sotto ai quali si può scrivere ciò che si vuole, che non hanno alcun significato preciso: sono solo materia di chiacchiere » (cfr. *Il libro dell'Es, op. cit.*, pp. 292-3). Forse, comunque, la cosa migliore, sarebbe quella di togliere di mezzo anche la « definizione » di *bisessuale*, per quanto riguarda l'uomo. L'uomo, soprattutto l'uomo *utopico*, disalienato, si avvia ad avere — come sostiene *L'anti-Oedipe—n sessi!*

pre *in relazione* — quanto meno *fantasmatica* — con l'altro [98].

È dunque pienamente condividibile, in proposito, il giustamente insofferente giudizio di Sartre, secondo il quale « prima di tutto si fanno troppe storie per qualche masturbazione solitaria o a due. Bell'affare! Dov'è il misfatto? Fra pederasti, relazioni umane sono possibili altrettanto bene che fra un uomo e una donna: dei pederasti possono amare, dare, elevare, elevarsi » [99].

La *liberazione* del *polimorfismo libidico* è dunque una via verso la disalienazione o, in altre parole, verso la costruzione di quell'uomo marxiano (che *non c'è ancora*) il cui essere, *onnilaterale* per definizione, non può non includere anche il *polimorfismo*.

Ma, al dispiegamento del *polimorfismo* osta — come s'è visto — *sant'Edipo*.

Di qui l'importanza della sua, anche recente, contestazione.

Nell'*Anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari, proprio ponendo in discussione la centralità della categoria freudiana di *triangolazione edipica* e respingendola come inadeguata e riduttiva, rispetto alla struttura di *machine désirante* che ha, per essi, la *libido*, hanno ripreso — mi pare — la nozione freudiana di *polimorfismo*, facendo della originaria *pulsione libidica* non una mancanza, una *carenza* che, potenzialmente, urge alla propria *attuazione* (*meta* sessuale genital-riproduttiva), ma una pura e semplice *produzione*. L'*inconscio*, per essi, è, infatti, molto più simile a un'officina, è un luogo e un agente di produzione, piuttosto che un antico teatro greco che perpetuamente ripropone la tragedia di Edipo [100].

Anche in questo loro porsi *contro Freud* mi pare che essi seguano Freud (o almeno si inseriscano in una delle crepe del suo pensiero) [101].

[98] Recentemente D. Cooper ha osservato che è importante « sapere masturbare l'altro o se stessi o aiutare l'altro a masturbarsi con un contatto visivo pieno — sia contatto occhio-occhio sia contatto occhio-genitale » (cfr. D. Cooper, *Grammatica del vivere*, Feltrinelli 1976, p. 47).

[99] Cfr. J.P. Sartre, *Santo Genet commediante e martire*, Il Saggiatore 1972, p. 222. Tuttavia, nel corso della stessa opera, Sartre sottolinea anche l'infantilismo e il narcisismo della masturbazione, che, considerata come « irrealizzazione del mondo e del masturbato » diventa « atto demoniaco puro » (*ibid.*, p. 358-9). Distingue anche masturbatori *onesti* e *disonesti* e pare che, in una scala di valori che pone l'*accoppiamento* al vertice, tolleri la masturbazione solo come sostitutivo *coatto* dell'accoppiamento (cfr. *ibidem*). Ma l'opera stessa di Genet — da lui definita masturbazione o *stronzo* — lo smentisce, su questo punto: non è infatti *irrealizzazione* ma *creazione* artistica. È notevole trovare in un pensatore liberissimo come Sartre ancora una simile tabuizzazione della masturbazione. Vale dunque la pena di ricordare quanto ne diceva Groddeck, molto meno inibito, almeno a questo proposito e che demistifica « una strana deformazione dei fatti, che si riscontra anche in persone per il resto assai ragionevoli. La masturbazione viene definita come un *surrogato* dell'atto sessuale normale. Quante cose si potrebbero dire sulla *normalità* dell'atto sessuale! Ma qui mi voglio occupare solo dell'idea del surrogato: come si può giungere a una tale stupidità? In una forma o nell'altra, la masturbazione accompagna l'uomo per tutta la vita, mentre l'attività sessuale cosiddetta normale inizia solo a una determinata età, per scomparire poi in un'epoca in cui compare nuovamente la masturbazione nella forma infantile del trastullarsi consapevolmente con gli organi sessuali. Come possiamo considerarla il *surrogato* di un'attività che compare quindici o vent'anni dopo? Varrebbe invece assai più la pena di constatare una buona volta quanto spesso l'atto sessuale normale sia semplicemente una forma ben consapevole di masturbazione, in cui la vagina o il pene non fanno che sostituirsi alla mano o al dito nell'azione stimolatrice » (cfr. *Il libro dell'Es, op. cit.*, p. 60). « Dunque l'opinione dei saggi e degli stolti, secondo cui la masturbazione sarebbe un surrogato del rapporto sessuale, dovuto alla mancanza di un oggetto, al fatto che l'uomo non avendo a disposizione una donna si soddisfa da solo come può, non sarebbe forse del tutto errata? Consideri un po' i fatti: il bambinetto, il lattante pratica la masturbazione; poi la pratica di nuovo il ragazzo nell'epoca della pubertà, e, stranamente, ci ritornano di nuovo il vecchio e la vecchia. E tra l'infanzia e la vecchiaia c'è un periodo in cui di solito la masturbazione scompare per cedere il posto al rapporto con altre persone. Il rapporto sessuale non potrebbe forse essere il surrogato della masturbazione, e, come dice la Bibbia, un semplice *aiuto* per l'uomo? [...]. È proprio così. È proprio vero che la masturbazione persiste tranquillamente malgrado l'amore e il matrimonio, accanto all'amore e al matrimonio, che essa è sempre praticata, non scompare mai, e persiste fino alla morte » (cfr. *ibidem*, pp. 127-8).

[100] Cfr. Deleuze e Guattari, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, e anche l'intervista da loro concessa a « Tempi moderni », n. 12, 1972, pp. 47-64.

[101] Come ho detto, durante il convegno *Psicanalisi e politica*, presenti Deleuze e Guattari, « a me pare che non ci sia una profonda incompatibilità tra alcune fondamentali categorie originarie della psicanalisi e la teoria di Deleuze e Guattari. In questo senso, se lasciamo andare la triangolazione edipica, con tutto quello che ne consegue, e teniamo invece ferma un'altra categoria fondamentale di Freud, quella del polimorfismo originario, mi sembra che la teoria delle *machines désirantes* vi possa benissimo essere collegata. Fra *désir* e polimorfismo originario non v'è incompatibilità. In altre parole, voglio dire che la polemica di Deleuze e Guattari contro la psicanalisi è davvero una polemica; si tratta cioè di un'utilizzazione della psicanalisi contro la psicanalsi positivizzata, di un'utilizzazione di Freud contro Freud, che era poi nel programma anche di

Per esempio, il Freud *spinoziano* di *Introduzione al narcisismo* (1914), dove scrive:

Das Individuum führt wirklich eine Doppelexistenz als sein Selbstzweck und als Glied in einer Kette, der es gegen, jedenfalls ohne seinen Willen dienstbar ist. Es hält selbst die Sexualität für eine seiner Absichten, wahrend eine andere Betrachtung zeigt, dass er nur ein Anhängsel an sein Keimplasma ist, denn es seine Kräfte gegen eine Lustprämie zur Verfügung stellt, der sterbliche Träger einer — vielleicht — unsterblichen Substanz, wie ein Majoratsherr nur der jeweilige Inhaber einer ihm überdauernden Institution [Effettivamente l'individuo conduce una doppia esistenza, come suo proprio scopo, e come anello all'interno di una catena cui, in ogni modo, contro volontà o involontariamente, è obbligato a servire. Considera la sessualità come una propria mira, mentre un'altra considerazione mostra che è solo un'appendice del proprio germoplasma, a disposizione del quale mette — in cambio di un premio di piacere — le proprie energie, mortale tramite di una forse immortale sostanza, quasi signore di maggiorasco che è solo provvisorio detentore di una istituzione che gli sopravvive][102].

Majoratsherr [signore di maggiorasco]: lo stesso termine che — s'è visto — usa il giovane Marx nella sua prima denuncia della *reificazione*.

Se, per Freud, si tratta di una *metafora*, per Marx, quella della *signoria di maggiorasco*, è una ben visibile *realtà*: infatti, secondo quest'*istituzione*, i *fondi* agrari della famiglia nobile *ereditano* di volta in volta il *primogenito* della famiglia; essi gli sopravvivono, hanno un'autonomia e una volontà proprie più durevoli di quelle dei *transeunti* primogeniti; il *dominio* signoreggia sul signore, sicché Marx può concludere: « Soggetto la cosa, predicato l'uomo » [103].

Trattandosi di una *inversione soggetto-predicato* e di una evidente forma di dipendenza dall'*estraneo*, Marx ha, poi, tutte le ragioni di situare una simile *istituzione* all'interno della *Religion des Privateigentums* [religione della proprietà privata], poiché, « sich im Majorat das Privateigentum zu sich selbst auf religiöse Weise verhält » [nel maggiorasco la proprietà privata si rapporta a se stessa in maniera religiosa] [104].

Si è dunque totalmente *all'interno* di una ancor medioevale *dialettica servo-padrone*, in cui colui che si ritiene padrone è il vero servo *della gleba*.

Ma v'è un'ulteriore osservazione da fare.

Secondo Marx, la *signoria* del *fondo*, della *gleba*, sull'*uomo* si esprime anche in un rapporto fra alcunché di *inumano* e la sua continuamente *provvisoria umanizzazione*: « Der Grundbesitz *anthropomorphisiert* sich in den verschiedenen Geschlechtern » [Il possesso fondiario si *antropomorfizza* nelle diverse generazioni] [105].

È forse questo il punto di più suggestiva contiguità col testo freudiano.

Anche la *libido* potrebbe essere considerata alcunché di *inumano*, che si va *umanizzando* di volta in volta, nei singoli uomini, che ne sono portatori: il vero attore della vita sessuale dell'uomo non sarebbe dunque il *soggetto* determinato umano che si presenta di volta in volta, ma l'*altro dal soggetto*, la *libido*. Nello stesso testo, infatti, Marx accenna a una radicale *opposizione* non tra *maschile* e *femminile*, ma tra sesso *umano* e sesso *inumano*: « *Wahre wirkliche* Extreme wären [...] menschliches und

Reich. Alcuni capisaldi fondamentali, veramente rivoluzionari, della psicanalisi, restano in piedi e possono essere collegati, mi pare, senza contraddizione, con una categoria fondamentale in tutto Marx, quella dell'onnilateralità. Concetti analoghi si possono ritrovare anche nella concezione di Deleuze e Guattari, e sono collegabili tutti a qualche cosa che va facendosi, che non c'è ancora, a qualche cosa non dico di utopistico ma di utopico. Il *désir*, il desiderio conculcato, la produzione soffocata e repressa, è qualche cosa che sarà, che non c'è ancora, che va liberato; l'uomo totale, onnilaterale, di Marx è anch'esso qualche cosa di futuro, che va costruito con la rivoluzione. Quindi anche su questo punto, direi fondamentale, più che opposizione, c'è confluenza. È più un'affinità che si può trovare, che non una disparità. L'anti-psicanalisi e l'anti-marxismo di Deleuze e Guattari mi sembrano non una antitesi radicale, ma la polemica protesta contro una psicanalisi e un marxismo revisionati, sfigurati. L'uomo onnilaterale, totale, futuro, di Marx è infatti un uomo più che mai bisognoso e desiderante. Si costituisce non sull'abolizione ma sul potenziamento e sulla liberazione dei bisogni, delle passioni, dei desideri » (cfr. *Psicanalisi e politica*, Feltrinelli 1973, pp. 92-3).

[102] Cfr. S. Freud, *Zur Einführung des Narzissismus*, in *Gesammelte Werke, op. cit.*, X, p. 143.

[103] Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *op. cit.*, p. 143.

[104] Cfr. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts, op. cit.*, p. 151.

[105] *Ibidem*, p. 156.

*un*menschliches Geschlecht » [*Veri effettuali* estremi sarebbero sesso umano e sesso *in*umano] [106].

Marx parla di sesso *inumano* semplicemente per indicare una reale *opposizione*, come quella non tra i due poli (Nord e Sud), ma fra *polo* e *non-polo*. Non approfondisce, cioè, la nozione di *sesso inumano*. Ma il termine potrebbe benissimo — in uno *sviluppo* del suo pensiero — esser fatto corrispondere al termine (freudiano) *libido* inteso come ciò che *non è riducibile* a quanto la « civiltà » ha fatto del sesso, assorbendolo in ruoli e schemi funzionali a se stessa. Se, dunque, si interpreta così, si può concludere: *soggetto la libido, predicato l'uomo*; o, meglio ancora, *a-priori l'inumano, predicato l'umano*, quasi che l'uomo non fosse — spinozianamente — altro che un *modo* di una immortale e protagonista *sostanza*.

Sia nel rapporto *fondo di maggiorasco-erede*, che in quello *libido-uomo*, ci si trova, dunque, in una dialettica di *dipendenza*: si tratta di vedere se, in ambedue i casi, la *dipendenza* è *reificante*; vale a dire se, nel caso della *libido*, la *dipendenza* da essa, da parte dell'uomo, sia prospettabile all'interno di una *dialettica servo-signore*, di un *servaggio*, in ultima analisi *religioso*, come nel caso del *dominio della gleba* sull'*erede di maggiorasco*.

A questo proposito, va subito osservato che, a differenza del caso dell'*eredità di maggiorasco* (storicamente *specifica*), la *libido* non si presenta come una *costruzione* (e *costrizione*) *storico-specifica*, toglibile, per esempio, mediante una *rivoluzione* che elimini rapporti di produzione storicamente dati; neppure essa si presenta con la caratteristica della *cosalità* alienata: è, infatti, materia, pulsione, energia, vita; paragonabile alla *forza-lavoro*, che non vige solo in maniera alienata, in una società alienata.

Se la si connette, poi, in quanto *pulsione* tipica dell'uomo, alla *essenza specifica* dell'uomo [*Gattungswesen*], essa risulta un fondamentale aspetto di quella *totalità* [*Gattungswesen*] alla quale il singolo si rapporta come una *parte* al *tutto*. Per il *singolo*, connettersi al *genere* non è *alienazione*: anzi se non ci fosse *genere*, non ci sarebbe *singolo*, e viceversa.

Dunque la *libido* (come, del resto, marxianamente, l'*attività*,

[106] *Ibidem*, p. 131.

la *morte*, il *lavoro*, il rapporto, anche ludico-estetico, con la *natura*) potrebbe sommarsi a quel complesso di situazioni che, travalicando l'individuo, contribuiscono a quella *dura vittoria* del *genere* sull'*individuo* di cui si parla nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

La *libido* è essenzialmente *corporea*. E il *corpo* è *presupposto* che l'individuo è costretto ad accettare, né più né meno della *natura* e delle *condizioni originarie della produzione*. L'individuo, cioè, vede bene che « il suo corpo vivente, per quanto egli lo riproduca e lo sviluppi, non è posto originariamente da lui stesso, ma si presenta come suo presupposto; la sua stessa esistenza (corporea) è un presupposto naturale, che egli non ha posto » [107].

Alla stregua del *corpo*, la *libido* può essere considerata *presupposto* del singolo, il quale, *per natura*, quindi, le è *soggetto*, ne *dipende*, in maniera del tutto diversa, ovviamente, da come il *servo* è soggetto al *padrone*.

Come il *singolo* non può non essere *in dialettica* col *genere*, rispetto al quale non è che un aspetto effimero; così la sessualità dell'individuo non risulta che un aspetto della *libido* che investe l'intero genere. E poiché il genere *umano* non è ontologicamente circoscrivibile come *essenza* (immota e indiveniente), ma è soprattutto un *non-essere-ancora* (perché l'*uomo* ancora *non c'è*), è dunque ancora qualcosa di *non-umano*, la qualifica di *inumana* si addice in duplice senso alla *libido* che lo riguarda.

L'*inumanità* della *libido*, lungi dall'essere letta come *padronanza* sul singolo, proprio mediante la *dipendenza* che gli impone, potrebbe anche essere interpretata come eminente strumento di demistificazione della *estraneazione* che la « civiltà » ha imposto alla sessualità dell'individuo.

Qualora si consideri nella sua concreta situazione storico-sociale questo individuo, esso si mostra (per limitarci alla nostra società) come *falso riconoscimento*, come falsificazione che il capitale opera nei riguardi della forza-lavoro *cosalizzata* per illuderla d'essere *umana*, mentre è *cosale*. Il falso e falsificante *soggetto* attribuito alla forza-lavoro (ma anche al capitalista) viene smentito dalla *libido*, che effettualmente ne indica la non-auto-

[107] Cfr. K. Marx, *Lineamenti della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia 1970, II, p. 115.

nomia, la dipendenza, mettendolo in relazione a una *differenza* che invano il capitale si sforza di assorbire nella propria (dialettica ma alienata) *identità*.

« Shakespeare ha perfettamente intuito la natura del denaro, che è di rendere omogeneo tutto ciò che è eterogeneo. » [108]

Il denaro-capitale tende dunque a *omologare*, ad assorbire nella propria identità estraneata, nella propria dialettica (che conduce le opposizioni all'identico), e quindi a cancellare, la *differenza*, anche quella più irriducibile, come nel caso della *libido* e della *morte*.

Per questo, in quanto *libido* e *morte* permangono come *differenza*, sono suscettibili di essere poste *contro* il capitale, fomento di *rivoluzione*.

La *libido*, per esempio, smentendo la *fissità dei ruoli* sessuali, cui il capitale inchioda il falso soggetto da lui fabbricato, per meglio suggerne la forza-lavoro e rivalorizzarsi. La *libido* qui si mostra, pertanto, come la *differenza* inaccalappiabile, indistruttibile nella *falsa* opposizione maschile-femminile (volta alla genitalità riproduttiva di altri sudditi del capitale).

L'*inumano* della *libido*, pur essendo *dominazione* (che lotta contro il *dominio* del capitale), non è *alienazione*, ma, anzi, spia delle alienazioni che la sessualità del suddito del capitale subisce.

Riconoscere l'inumanità della *libido* è, in altre parole, *un* modo per sfuggire all'identificazione *nel* capitale, per non coincidere totalmente con la sua estraneazione, per intravedere una *linea di fuga*.

Se si definisce *umana* la *libido* che il capitale predica e fomenta e che è fatta a sua immagine e somiglianza, che è quella somma di estraneazioni che provoca nevrosi e schizofrenia (anzi, tutta una società schizofrenizzata), che castra l'individuo della sua originale *diversità* per farne un manichino omologo a tutti gli altri sudditi, che ne occulta la *differenza* nell'eguaglianza *astratta* dell'astratto *soggetto* lavorativo, allora è proprio il sesso *inumano* che può giovare (almeno per quanto riguarda l'esperienza del profondo) a contestare quel soggetto omologo, a mostrare che, in realtà, è pura mistificazione.

[108] Cfr. *op. cit.*, La Nuova Italia 1968, I, p. 106.

L'utopia freudiana del *prosciugamento dell'Es* (di cui la libido *rimossa* è una parte) [109] e quella marxiana dell'*adeguazione dell'individuo al genere* (*dopo* l'avvento del *comunismo*) potrebbero convergere nell'affermazione dell'esigenza del toglimento dell'estraneazione della *libido*, che passa, appunto, attraverso l'accoglimento della sua incoercibile *differenza* e *inumanità*; o, se si vuole usare un vocabolo più marxiano, *fissità*, nel senso di un qualcosa di non mai totalmente plasmabile da parte di chi *necessariamente*, per natura, ne dipende: si può, infatti, assorbire in maniere diverse (alienate o no) la *pulsione* della *fame* (o della *libido*), ma non la si può eliminare o totalmente dominare.

Libido e *fame*, non solo per Freud, ma anche per Marx sono *pulsioni fisse*.

Almeno per quanto riguarda la storia passata e presente che le concerne.

Ma per Marx, come si vedrà più avanti, la *fissità* di queste fondamentali *pulsioni* e *Begierde* [brame] non va assolutizzata, non è cioè ricavabile da un passato e da un presente *alienati*, ma va riverificata mediante la *prassi rivoluzionaria* che porta al comunismo: una cosa è la loro *fissità*, un'altra la loro *fissità nell'alienazione*.

Va comunque sottolineato che la *dipendenza* dell'uomo dalla *pulsione libidica* (come dalle *Begierde*, desideri, passioni, bisogni ecc.), così come la sua interdipendenza *dialettica* col *genere*, non sono, *di per sé*, religiose *reificazioni*, poiché, anzi, costituiscono il tessuto stesso del suo modo d'essere.

Così dicasi a proposito dell'esemplificazione del rapporto *individuo-libido* mediante la relazione di un *meccanismo parziale* con una *macchina totale*.

Deleuze e Guattari, per esempio, accentuano proprio l'aspetto *macchinistico* della *libido* [*désir*], probabilmente in funzione polemica, *contro* il risucchiamento *non materialistico*, spiritualistico di cui è stato vittima l'*inconscio*.

E il loro insistere sulla *materialità* della *libido* non è senza espliciti richiami al Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*

[109] Cfr. S. Freud, *L'io e l'es*, Boringhieri 1976: « il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte », p. 36.

del 1844, laddove respinge l'*ateismo* in nome dell'*autoposizione* dell'uomo [110].

Nel contesto della *dimostrazione* marxiana dell'*improponibilità* di dio (e, insieme, della sua *negazione*: una forma di religione) viene anche affermato che l'uomo stesso (e la sua *collettività*, in dialettico legame con la *natura*) ha se stesso come proprio *a-priori* (non solo *formale*, ma *pratico-teorico*), sicché ciò che deve presupporre qualsiasi posizione di problema da parte sua è precisamente la *circolarità* del *soggetto* umano.

Richiamandosi a questo concetto, Deleuze e Guattari assimilano l'*ideologia* teologica del presupposto dell'*inseità* di dio (e quindi della possibilità stessa della *creazione*) all'*ideologia* edipica del presupposto dell'*inseità* del *padre*, che, in realtà, proprio come quello di dio, è problema non ponibile *se già non si presuppone la circolarità del désir* (libidico):

La question du père est comme celle de Dieu: née de l'abstraction, elle suppose rompu le lien de l'homme et de la nature, le lien de l'homme et du monde, si bien que l'homme doit être produit comme homme par quelque chose d'extérieur à la nature et à l'homme [...]. Tout autre est la coextensivité, la coextension de l'homme et de la nature; mouvement circulaire par lequel l'inconscient, *restant toujours sujet*, se produit lui même et se reproduit. L'inconscient ne suit pas les voies d'une génération progressant (ou régressant) d'un corps à un autre, ton père, le père de ton père, etc. Le corps organisé est l'objet de la reproduction par la génération; il n'est pas le sujet. Le seul sujet de la reproduction, c'est l'inconscient lui même qui se tient dans la forme circulaire de la production. *Ce n'est pas la sexualité qui est un moyen au service de la génération, c'est la génération des corps qui est au service de la sexualité* comme auto-production de l'inconscient [...]. C'est bien en ce sens qu'il faut dire: l'inconscient de tout temps était orphelin, c'est à dire s'engendrait lui-même dans l'identité de la nature et de l'homme, du monde et de l'homme. C'est la question du père, c'est la question de Dieu qui est devenue impossible, indifférente [...] [111].

[110] Su questo punto cfr. L. Parinetto, *L'ateismo di Marx: una leggenda*, in *Né dio né capitale*, *op. cit.*, pp. 139-80.

[111] « Il problema del padre è come quello di Dio: nato dall'astrazione, esso suppone rotto il legame dell'uomo e della natura, come il legame dell'uomo e del mondo, come che l'uomo deve essere prodotto in quanto uomo mediante qualcosa di esteriore alla natura e all'uomo [...]. Tutt'altra è la coestensività, la coestensione dell'uomo e della natura; movimento circolare mediante il quale l'inconscio, *restando sempre soggetto*, si produce da sé e si riproduce. L'inconscio non segue le vie d'una generazione progrediente (o regrediente) da un corpo a un altro, tuo padre, il padre di tuo padre ecc. Il corpo organizzato è l'oggetto della riproduzione mediante la generazione; non è il soggetto. L'unico soggetto della riproduzione, è l'inconscio stesso che si tiene nella forma circolare della produzione. *Non è la sessualità un mezzo al servizio della generazione, è la generazione dei corpi che è al servizio della sessualità* come autoproduzione dell'inconscio [...]. È proprio in questo senso che bisogna affermare: l'inconscio da sempre era orfano, vale a dire s'ingenerava esso setsso nell'identità della natura e dell'uomo, del mondo e dell'uomo. È il problema del padre, è il problema di Dio che è diventato impossibile, indifferente. » Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, *op. cit.*, p. 128 (corsivi miei).

Come, per Marx, quello di dio è un problema *non ponibile*, così per Deleuze e Guattari,

Oedipe c'est comme Dieu; le père, c'est comme Dieu; le problème n'est résolu que lorsqu'on supprime *et le problème et la solution*. La schizoanalyse ne se propose pas de résoudre Oedipe, elle ne prétend pas le résoudre mieux que ce n'est fait dans la psychanalyse oedipienne. Elle se propose de désoedipianiser l'inconscient, pour atteindre aux véritables problèmes. Elle se propose d'atteindre à ces régions de l'inconscient orphelin, précisement « au delà de toute loi », où le problème ne peut même être posé [...]. Quand on nous convie à dépasser une conception simpliste d'Oedipe fondée sur les images parentales pour définir des fonctions symboliques dans une structure, on a beau remplacer le papa-maman traditionnel par une fonction-mère, une fonction-père, nous ne voyons pas bien ce qu'on y gagne, sauf à fonder encore mieux le désir à la loi et à l'interdit, et à pousser jusqu'au bout le processus d'oedipianisation de l'inconscient [112].

Come, per i preti, è dio che produce l'uomo, così, per i *preti della psicoanalisi*, è il *padre Edipo* che produce l'uomo: tuo

[112] « Edipo è come Dio; il padre, è come Dio; il problema non è risolto se non quando si sopprime *e il problema e la soluzione*. La schizoanalisi non si propone di risolverlo meglio di quanto non sia stato fatto nella psicoanalisi edipica. Non si propone di disedipizzare l'inconscio, per attingere i problemi autentici. Non si propone di attingere queste regioni dell'inconscio orfano, precisamente, *al di là di ogni legge*, dove il problema non può neppure essere posto [...]. Quando si viene invitati a sorpassare una concezione semplicistica d'Edipo fondata su immagini parentali per definire delle funzioni simboliche in una struttura, si ha un bel rimpiazzare il tradizionale papà-mamma mediante una funzione-madre, una funzione-padre, non vediamo che cosa vi si possa guadagnare, tranne che saldare ancor meglio il desiderio alla legge e all'interdetto, e spingere al

padre, il padre di tuo padre, palla di neve di Edipo fino al padre dell'orda primitiva, in una *regressione infinita* [113].

La *schizoanalisi* di Deleuze e Guattari si propone, invece, come

une analyse transcendentale et matérialiste. Elle est critique, en ce sens qu'elle mène la critique d'Oedipe, ou mène Oedipe au point de sa propre auto-critique. Elle se propose d'explorer un inconscient transcendental, au lieu de métaphysique; materiel, au lieu d'idéologique; schizophrénique, au lieu d'oedipien; non figuratif, au lieu d'imaginaire; réel, au lieu de symbolique; machinique, au lieu de structural [...]; productif, au lieu d'expressif [114].

Come s'è detto, una lettura marxiana di un simile *inconscio* potrebbe dislocarlo nella *circolarità* (« a-priori ») del *Gattungswesen* rispetto all'individuo che con esso si dialettizza, nei cui confronti l'*ente generico*, il *genere*, in quanto *insieme dei rapporti sociali* materiali è, ad un tempo, *soggetto* trascendentale e *non-soggetto* inconscio [115].

Deleuze e Guattari — con la loro critica di *sant'Edipo* — conducono contemporaneamente una critica alle più recenti riduzioni strutturaliste di esso, che si rifanno — più o meno dichiaratamente — alla scuola lacaniana e che riportano il *désir* [libido] alla *mancanza*, alla *legge* e al *significante*.

Si tratta di

une seule et même erreur, idéalisme qui forme une pieuse conception de l'inconscient. Et l'on a beau interpréter ces notion dans les termes d'une combinatoire qui fait du manque une place vide, et non plus

culmine il processo d'edipizzazione dell'inconscio. » Cfr. *op. cit.*, pp. 97-8.

[113] Cfr. *op. cit.*, p. 129.

[114] « Una analisi trascendentale e materialista. Essa è critica, nel senso che porta a una critica d'Edipo, o porta Edipo alla propria autocritica. Si propone di esplorare un inconscio trascendentale, invece che metafisico; materiale, invece che ideologico; schizofrenico, invece che edipico; non figurativo, invece che immaginario; reale, invece che simbolico; macchinistico, invece che strutturale [...]; produttivo, invece che espressivo. » Cfr. *op. cit.*, p. 130.

[115] Su quest'ultimo punto, cfr. il saggio *Inconscio e forze produttive*, in questo stesso volume.

une privation, de la loi une règle du jeu, et non plus un commandement, du signifiant un distributeur, et non plus un sens, on ne peut pas les empêcher de traîner derrière elles leur cortège théologique, insuffisance d'être, culpabilité, signification. L'interprétation structurale récuse toute croyance, s'élève au-dessus des images, ne retient du père et de la mère que des fonctions, définit *l'interdit et la transgression* comme des opérateurs de structure: mais quelle eau lavera ces concepts de leur arrière-plan, de leurs arrière-mondes — la religiosité? [116]

Transgression, culpabilité, castration: est-ce là des déterminations de l'inconscient, ou est-ce la *manière dont un prêtre voit les choses?*[117]

Per la verità, la *riduzione* dell'*inconscio* al *simbolico* non è specificamente lacaniana. Basterebbe — a questo proposito — oltre a Jones, leggere Groddeck, che, nel *Libro dell'Es* (1923) afferma: « Ciò che viene rimosso, è spostato dal luogo che gli compete, viene compresso e assume un'altra forma: e infine ricompare in veste di simbolo » [118].

In un saggio — assai significativamente intitolato *La coazione a simbolizzare* — Groddeck aggiunge anche che « l'uomo per sua costituzione è portato a simbolizzare, perché l'uomo è un essere simbolizzante » [119] e che « il simbolo è un mezzo con il quale l'inconscio guida la nostra coscienza » [120].

Ma, a questa dimensione freudiana (e cassireriana) dell'uomo, Groddeck aggiunge — un bel po' prima di Lacan — anche il tema della *linguistica*: « La coazione a simbolizzare nel-

[116] « Un unico errore, idealismo che plasma una pia concezione dell'inconscio. E si ha un bell'interpretare queste nozioni nei termini d'una combinatoria che fa della carenza un posto vuoto, e non più una privazione, della legge una regola del gioco e non più un comandamento, del significante un distributore, e non più un senso, non si può loro impedire di trainarsi dietro il loro corteggio teologico, insufficienza d'essere, colpevolezza, significazione. L'interpretazione strutturale ricusa ogni credenza, s'eleva al di sopra delle immagini, non conserva del padre e della madre che delle funzioni, definisce l'*interdetto* e la *trasgressione* come operatori di struttura: ma quale acqua laverà questi concetti del loro sfondo, dei mondi che si stagliano dietro loro: la religiosità? » Cfr. *op. cit.*, pp. 132-3.

[117] « Transgressione, colpevolezza, castrazione: si tratta di determinazioni dell'inconscio, oppure si tratta della *maniera con cui un prete vede le cose?* » Cfr. *op. cit.*, p. 133.

[118] Cfr. *op. cit.*, p. 121.

[119] Cfr. G. Groddeck, *Il linguaggio dell'Es*, *op. cit.*, p. 52.

[120] *Ibidem*, p. 46.

l'uomo può essere studiata nell'ambito della linguistica » [121].

Lacaniana è, semmai, la lettura dell'*inconscio* freudiano con l'ausilio degli strumenti e delle teorie della linguistica *strutturalistica*; più precisamente *saussuriana* [122]; vale a dire, all'interno della dialettica *significante-significato*, che sembra riprodurre una dialettica *padrone-servo*.

È ben noto che, per Freud, l'inconscio è *anche* simbolico-linguistico (*geroglifico* per l'*Interpretazione dei sogni*); ma che la sua chiave linguistica debba essere *saussuriana* è solo *una* delle sue possibili *interpretazioni*.

[121] *Ibidem*, p. 48.

[122] « Secondo F. De Saussure [...] ogni segno linguistico si decompone in una parte percettibile, udibile... il significante; e una parte invisibile, "concettuale": il significato. Significante e significato tagliano simultaneamente il senso (come un foglio di carta può essere tagliato in pezzi, di cui il significante è il *recto* e il significato il *verso*). Un po' di incertezza restava sulla nozione di *arbitrarietà* del linguaggio, cioè del suo carattere convenzionale, contrattuale. E. Benveniste ha fornito su questo punto le precisazioni, se non le rettifiche necessarie: l'arbitrarietà non è tra il significante e il significato, ma fra tutti e due necessariamente legati e la realtà del mondo. Ora, negli *Ecrits* di Lacan, il significante sembra evolvere separatamente dal significato e ciò all'insaputa del soggetto. "Per esempio, se un bambino assiste ad un atto di coito, senza però possedere la maturità biologica necessaria che gli permetta di attribuire all'atto il suo significato preciso, egli lo assimila nell'inconscio, ma sprovvisto del suo significato; vi si iscriverà in lettere, in significanti puri." I significanti sono presi in una rete di relazioni — di variazioni o di differenze — che forma una catena articolata, mentre i significati che dipendono dalla storia del soggetto, prendono la loro coerenza — la loro strutturazione — solo sotto la determinazione dei significanti. Certamente l'analisi linguistica si è evoluta dopo F. De Saussure grazie alla descrizione separata dell'ordine dei significanti (semiologia) e dell'ordine dei significati (semantica) e questa evoluzione pare confermare le vedute di Lacan. Ma gli studiosi di semantica arrivano a descrivere delle relazioni — degli scarti o delle differenze, delle combinazioni - al livello stesso del significato e a scoprire, quindi, la strutturazione, in parte autonoma, di quest'ultimo. Così facendo, si allontanano da Lacan, che considera una strutturazione vera solo al livello dei significanti. In realtà Lacan non conferisce a significante e significato il senso che attribuiva loro F. De Saussure. [...] Per comprendere il taglio di Lacan, occorre immaginare una doppia condensazione fatta di equivalenze: da un lato, significato equivarrebbe a lingua e sincronia; dall'altro, significato equivarrebbe a *parole* e diacronia. Al limite, il significante includerebbe anche il paradigma, e il significato, il sintagma. » Cfr. J.B. Fages, *Che cosa ha veramente detto Lacan*, Ubaldini 1972, pp. 67-8.

Cfr. anche, sulla concezione *linguistica* dell'*inconscio* in Lacan: G. Pozzi, *L'impensato*, Lerici 1969, p. 210 sgg.: « L'inconscio, secondo Lacan,

Ed è — almeno per Deleuze e Guattari — un'interpretazione *teologale*, in quanto lascia sussistere una *trascendenza*, a differenza della « linguistique des flux » [123] da essi proposta: « La linguistique saussurienne par exemple découvre bien un champ d'immanence constitué par la "valeur" [...] mais [...] suppose encore la transcendence du signifiant [...]. Il en résulte diverses conséquences, mais toujours convergentes: la comparaison du language avec un jeu; le rapport signifié-signifiant, *où le signifié se trouve par nature subordonné au signifiant* » [124].

Con la linguistica saussuriana si è dunque ancora *all'interno* di una dialettica *servo-padrone*.

Ma quella di De Saussure non è l'*unica* linguistica:

Nous croyons que [...] la linguistique de Hjelmslev s'oppose profondément à l'entreprise saussurienne et post-saussurienne. Parce qu'elle abandonne toute référence privilegiée. Parce qu'elle décrit un champ pur d'immanence algébrique qui ne se laisse plus survoler par aucune instance transcendante, même en retrait [...]. Parce qu'elle substitue au rapport de subordination signifiant-signifié le rapport de présupposition réciproque expression-contenu [...]. Parce qu'on atteint dans cette relation à des figures qui ne sont plus de effets du signifiant,

fa la sua apparizione in una "dimensione del simbolico", il cui luogo privilegiato è fondamentalmente il linguaggio. Il linguaggio così inteso non può essere più il prodotto di un soggetto, la rivelazione di una coscienza dell'io che si esprime nella chiarezza, nella pienezza del segno, e che in esso esaurirebbe razionalmente il senso da significare: "Uno psicanalista deve essere certo di questa evidenza che l'uomo è, precedentemente alla propria nascita e al di là della sua morte, preso nella catena simbolica, che ha fondato la stirpe prima che vi ricami sopra la storia... Di questa eteronomia non c'è preistoria che permetta di cancellare la frattura". Ma questa struttura del simbolico, che Lacan, da parte sua, collega strettamente all'indipendenza del significante, espressa nella linguistica dall'algo-
5
ritmo saussuriano —, è tale da scuotere nel profondo il rapporto dualistico
1
stesso che domina fin dalla filosofia greca la concettualità della tradizione occidentale. »

[123] Cfr. Deleuze e Guattari, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 287.

[124] « La linguistica saussuriana per esempio scopre certamente un campo d'immanenza costituito dal "valore" [...] ma [...] suppone ancora la trascendenza del significante [...]. Ne risultano diverse conseguenze, ma sempre convergenti: il paragone del linguaggio con un gioco; il rapporto significato-significante, *dove il significato si trova per natura subordinato al significante.* » Cfr. Deleuze e Guattari, *op. cit.*, pp. 287-8; (corsivo mio).

« Nessuna acqua laverà mai il significante della sua origine imperiale:

mais des schizes, des point-signes ou de coupures de flux qui crèvent le mur du signifiant, passent à travers et vont au delà [125].

Rifiutata una lettura *saussuriana,* Deleuze e Guattari respingono anche il risucchiamento dell'inconscio nell'ambito dell'*immaginario* o in quello del *simbolico* e insistono sulla sua dislocazione nell'ambito della *materia*: « L'inconscient lui-même n'est pas plus structural que personnel, il ne symbolise pas plus qu'il n'imagine ou ne figure: il machine, il est machinique. Ni imaginaire ni symbolique, il est le Réel en lui-même, "le réel impossible" et sa production » [126].

L'*inconscio* è dunque « machines du désir qui ne se laissent pas plus réduire à la structure qu'aux personnes, et qui constituent le Réel en lui même, audelà ou en dessous du symbolique comme de l'imaginaire » [127].

il padrone-significante ovvero "il significante padrone" » (*ibidem*, p. 244).

« Anche quando parla svizzero o americano, la linguistica agita l'ombra del despotismo orientale. Saussure non è il solo a insistere sul fatto che: l'arbitrio della lingua fonda la sua sovranità, come una servitù o una schiavitù generalizzate subite dalla massa » (*ibidem*, p. 245).

[125] « Crediamo che la linguistica di Hjelmslev si opponga profondamente all'intrapresa saussuriana e post-saussuriana. Poiché essa abbandona ogni referenza privilegiata. Poiché descrive un campo puro d'immanenza algebrica che non si lascia più sovrastare da alcuna istanza trascendente, sia pure in ripiegamento [...]. Poiché sostituisce al rapporto di subordinazione significante-significato il rapporto di presupposizione reciproca espressione-contenuto [...]. Poiché si attinge in questa relazione a delle figure che non sono più effetti del significante, ma schisi, punti-segni o tagli di flussi che crepano il muro del significante, passano attraverso e vanno al di là. » Cfr. *op. cit.*, p. 288.

[126] « L'inconscio stesso non è più strutturale che personale, non simbolizza più che non immagini o raffiguri; macchinizza, è macchinistico. Né immaginario né simbolico, è il Reale in se stesso, il "reale impossibile" e la sua produzione. » Cfr. *op. cit.*, p. 62.

[127] « Macchine di desiderio che non si lasciano ridurre alla struttura più che alle persone, e che costituiscono il Reale in se stesso, al di là e al di sotto del simbolico come dell'immaginario. » Cfr. *op. cit.*, p. 61.

Deleuze e Guattari — per chiarire il senso del *macchinismo* dell'*inconscio* — ricorrono spesso a Samuel Butler, il cui utopico romanzo *Erewhon* (1872) contiene un *Libro delle macchine*, nel quale — tra l'altro — si può leggere: « Ciò che si chiama *macchina* non è che un *espediente* ». Per esempio, ci sono vegetali che mangiano mosche e non altro. Come avviene la selezione del cibo, da parte loro, *senza coscienza?* « Diremo che quella pianta non sa quel che si fa soltanto perché è priva d'occhi, di orecchie e di cervello? Se diciamo che agisce macchinalmente e solo macchinalmente, non saremo costretti ad ammettere che molte altre azioni che sembrano perfettamente calcolate, sono altrettanto meccaniche? Se ci sembra che la pianta uccida e mangi la mosca macchinalmente non può sembrare alla pianta che l'uomo uccida e mangi un montone macchinalmente? Ma ci si potrà forse dire che la pianta è sprovvista di ragione perché la crescita di una pianta è involontaria. Date dell'aria, della terra e una temperatura favorevole, e la pianta crescerà per forza: essa è come una pendola che una volta caricata andrà fino a quando la si fermi, o fino a quando tutta la molla sia completamente scarica. [...] Ma forse un ragazzino può impedirsi di crescere se ha buona salute e gli si dà buona roba da mangiare e da bere, e dei buoni vestiti? C'è qualcosa che può vietarsi di crescere per tutto il tempo che la molla è caricata? » (cfr. S. Butler, *Erewhon*, Ultra 1946, pp. 250-1). Tra una locomotiva, una patata e un bambino, non c'è molta differenza: « Non c'è forse in ogni cosa alcunché di simile al sistema della molla carica? » (*idem*). « Chi può affermare che la macchina a vapore non abbia una specie di coscienza? E dove finisce? Chi può fissarne il limite? Non è ogni cosa solidale con ogni altra? E forse le macchine non si legano in mille modi con la vita animale? Il guscio di un uovo di gallina [...] è una macchina allo stesso titolo del portauovo fatto per riceverlo: l'uno e l'altro sono due modi di una stessa funzione » (*op. cit.*, pp. 249-50). D'altra parte, se *macchine* e *vegetali* paiono umani, l'uomo, in molti suoi aspetti, è *macchinistico*: « Che cos'è l'occhio dell'uomo se non una macchina attraverso la quale la piccola creatura che sta di dietro, nel cervello, guarda? [...] » (*op. cit.*, p. 257). Tra l'altro, le macchine sono più precise e resistenti della macchina umana: « Le nostre macchine calcolatrici non dimenticano mai una cifra, i nostri telai mai una maglia. La macchina è ancora precisa e attiva, quando l'uomo è stanco » (*op. cit.*, p. 258). Ma poi l'uomo « è un tale alveare, un tale sciame di parassiti che non si può determinare con precisione se il suo corpo appartenga a esso o a quelli. E, forse, dopo tutto, egli non è che un formicaio di nuovo genere. Non può darsi che l'uomo divenga in qualche modo il parassita delle macchine? Un affettuoso afidio solleticatore delle macchine? » (*op. cit.*, p. 258). Di fatto, « L'uomo deve la sua stessa anima alle macchine; egli è un prodotto delle macchine; pensa come pensa e sente come sente, grazie ai cambiamenti operati in lui dalle macchine, sì che la loro esistenza è per lui questione di vita o di morte, esattamente come l'esistenza di lui è per le macchine una condizione *sine qua non*. È per questo che noi non chiediamo la distruzione totale delle

Se dunque si abbandona l'interpretazione *alienata* del rapporto uomo-inconscio, che insiste sulla atemporale, *strutturale* dipendenza dell'uomo dal simbolico (poiché l'uomo crea anche *nuovi* simboli); se dell'inconscio stesso (che non è tout-court la *libido*) non si fa un *Grund* (o, se si preferisce, un *un-Grund*!) eterno, ma freudianamente (e *utopicamente*) se ne prevede l'emersione [*Wo Es war soll Ich werden*], allora è lecito, con Reich, Marcuse, Norman Brown ecc. considerare il rapporto rimozione-simbolo come non suprastorico.

In particolare, per Deleuze e Guattari, il punto di forza di Reich consiste nell'

avoir montré comment le refoulement dépendait de la répression. Ce qui n'implique aucune confusion des deux conceptes, puisque la répression a précisément besoin du refoulement pour former des sujets

macchine. Ma certo ciò prova anche che noi dovremmo distruggere tutte quelle che non ci sono assolutamente indispensabili, per tema che esse non estendano ancor più completamente la loro tirannica dominazione sopra di noi » (*op. cit.*, pp. 259-60).

L'uomo fa *riprodurre* le macchine: ma non si tratta di cosa molto diversa dalla collaborazione, nella riproduzione, fra regno vegetale e regno animale: « Non sono forse gli insetti che fanno sì che parecchie piante si riproducano, e forse famiglie intere di piante non sparirebbero se la loro fecondazione cessasse di avvenire per mezzo di una classe di agenti che sono loro assolutamente estranei? [...] Il calabrone fa parte del sistema riproduttore del trifoglio [...]. Perché noi non faremmo parte di quello delle macchine? » (*op. cit.*, pp. 266-7). Se l'uomo fa parte del *sistema riproduttivo* delle macchine, d'altra parte, le macchine finiscono per costituire le sue *membra extracorporali*: « Le macchine devono essere considerate come una parte della natura fisica dell'uomo, non essendo in realtà altro che membra extracorporali » (*op. cit.*, p. 284). Sicché l'uomo è un « mammifero meccanizzato » (*ibidem*): « Gli animali inferiori [...] si tengono le proprie membra addosso, unite strettamente al proprio corpo, mentre la maggior parte delle membra dell'uomo sono libere e giacciono staccate qua e là, in diverse parti del mondo; alcune, sempre a portata di mano per gli usi correnti, e altre, talvolta a centinaia di chilometri da lui. Una macchina non è che un membro supplementare: questa è tutta la natura e la funzione delle macchine. Le nostre membra per noi non sono altro che delle macchine [...]. Guardate un uomo che vanga: il suo avambraccio destro si è allungato artificialmente e la sua mano è diventata una giuntura [...]. In realtà, bisogna considerare le macchine come il modo di sviluppo per mezzo del quale l'organismo umano è in via di perfezionamento, poiché ogni invenzione passata si aggiunge alle risorse del corpo umano [...]. Un treno non è altro che uno stivale delle sette leghe che cinquecento persone possono possedere nel medesimo tempo » (*op. cit.*, pp. 284-5). « Fino a che punto non viviamo già [...] per mezzo dei nostri membri esterni? » (*op. cit.*, p. 286).

Ciò che Butler cerca utopicamente e paradossalmente di delineare (non senza un preoccupato avvertimento circa un'epoca in cui le macchine diventeranno padrone dei loro antichi padroni) è quanto Marx aveva già prospettato nella nozione di *natura* come *corpo inorganico dell'uomo*: ma qui l'accento cade sul comune *macchinismo* che pare saldare *uomo* e *natura*, sicché l'uomo può apparire non come ente a sé, ma come ingranaggio di una ben più colossale *macchina*, di cui non risulta che un *elemento*. Anche l'*inconscio* potrebbe dunque essere paragonato a una macchina produttrice di energia di cui l'uomo non è che una parte e il suo soggetto un *sujet à coté*, un aspetto *parziale* (e non un'entità *autonoma*) rispetto alla macchina *totale* in cui si trova inserito.

dociles et assurer la reproduction de la formation sociale, y compris dans ses structures répressives. Mais, loin que la répression sociale doive se comprendre à partir d'un refoulement familial coextensif à la civilisation, c'est celui-ci qui doit se comprendre en fonction d'une répression inhérente à une forme de production sociale donnée. La répression ne porte sur le désir, et non pas seulement sur des besoins ou intérêts, que par le refoulement sexuel. La famille est bien l'agent délégué de ce refoulement, en tant qu'elle assure « une reproduction psychologique de masse du système économique d'une societé ». On n'en conclura certes pas que le désir est oedipien. Au contraire, c'est la répression du désir ou le refoulement sexuel, c'est à dire la *stase* de l'énergie libidinale, qui actualisent Oedipe et engagent le désir dans cette impasse voulue, organisée par la societé répressive. Reich fut le premier à poser le probleme du rapport du désir avec le champ social (il allait plus loin que Marcuse, qui le traite avec légèreté) [128].

Se dunque si tien fermo il concetto che « le refoulement proprement dit est un moyen au service de la répression » [129], *san-*

[128] « Aver mostrato come la rimozione dipendeva dalla repressione. Cosa che non implica alcuna confusione fra i due concetti, poiché la repressione ha precisamente bisogno della rimozione per formare dei soggetti docili e assicurare la riproduzione della formazione sociale, comprese le sue strutture repressive. Ma, lungi dal fatto che la repressione sociale debba comprendersi a partire da una rimozione familiare coestensiva alla civiltà, è invece questa che deve esser compresa in funzione d'una repressione inerente a una forma di produzione sociale data. La repressione non poggia sul desiderio, e non solamente su bisogni o interessi, che mediante la rimozione sessuale. La famiglia è certo l'agente delegato a questa rimozione, in quanto assicura "una riproduzione psicologica di massa del sistema economico d'una società". Non se ne concluderà certo che il desiderio è edipico. All'opposto, è la repressione del desiderio o la rimozione sessuale, cioè la *stasi* dell'energia libidica, che attualizzano Edipo e costringono il desiderio in una via senza uscita, voluta, organizzata dalla società repressiva. Reich fu il primo a porre il problema del rapporto del desiderio col campo sociale (andava più lontano di Marcuse, che lo tratta con leggerezza) ». Cfr. *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, pp. 140-1. Del resto, come Edipo stesso trabocchi al di là del *familiale*, dipenda dall'alienazione socio-politica, lo dimostra il *colonialismo*: « È singolare che si abbia dovuto attendere i sogni dei colonizzati per rendersi conto che, ai vertici dello pseudo-triangolo [familiale], la mamma danzava col missionario, il papà si faceva inculare dall'esattore delle imposte, l'io, battere da un bianco. È precisamente questo accoppiamento di figure parentali con agenti d'altra natura, la loro stretta come di lottatori, che impedisce al triangolo di rinchiudersi, di valere di per sé e di pretendere d'esprimere o di rappresentare quest'altra natura di agenti che costituiscono problema nell'inconscio stesso » (*ibidem*, p. 114).

[129] « la rimozione propriamente detta è un mezzo al servizio della repressione » (*ibidem*, p. 142).

t'Edipo (il maggiore *protettore* della rimozione assolutizzata) viene dissacrato, perde l'assolutezza, si vede dipendere dalla repressione emanante dal collettivo socio-economico, che non è mai assolutizzabile; se si vuole, supra-storico-specifica, ma non sovrastorica.

E con *sant'Edipo* vengono pertanto dissacrate le *perversioni*, che non risultano che *morbide* proiezioni della sua *santità*.

Ma sant'Edipo ha un culto particolarmente venerato dove si vuol mantenere la santità anche di strutture *fallico-verticali* quanto mai consone alla sopravvivenza del capitalismo (anche se non *solo* di esso): come ha notato Guy Hocquenghèm (che è andato applicando le conclusioni dell'*Anti-Oedipe* al problema dell'omosessualità), il permanere dell'*edipica* famiglia borghese assicura, infatti, il permanere di tutta la società capitalistico-borghese, strutturata, come la famiglia, sulla *verticalità*:

Le maître d'école, le général, le chef de bureau sont le père-phallus parce que tout est organisé sur ce mode pyramidal où le signifiant oedipien distribue les niveaux et les identifications. Le corps est centré autour du phallus comme la société autour du chef, ceux qui en manquent et ceux qui obéissent appartiennent aussi au règne du phallus: tel est le triomphe d'Oedipe [130].

La *libido* polimorfa (e l'*omosessualità*, che ne è l'aspetto più scotomizzato e perseguitato, in una società *vertical-fallica*) rivela, a questo punto, tutta la sua *potenziale* carica eversiva: essa si *può* porre infatti come la contestazione del fallo-padre, del fallo-capo, dell'intera società *verticalmente* strutturata. Proprio di qui la profonda ragione socio-politica della sua *stigmatizzazione* e ostracizzazione.

Del resto — come ricorda anche Hocquenghèm — già il problematico Freud aveva ben intravisto che

ein Mann, der in anderen Männern mögliche Liebesobjekte sieht, sich gegen die Gemeinschaft der Männer anders benehmen muss, als ein anderer, der genötig ist, im Mann zunächst den Rivalen beim Weibe zu erblicken [un uomo, che vede negli altri uomini dei possibili oggetti d'amore, deve comportarsi nei confronti della collettività maschile altrimenti che un altro, il quale è obbligato a considerare l'uomo innanzitutto come un rivale di fronte alla donna][131].

È dunque la stessa ragione profonda della *concorrenza* (anche *economica*) che viene *potenzialmente* messa in forse dall'omosessualità, ove — ovviamente — non si tenga conto di un'omosessualità *alienata*, sotto il segno dell'*imitatio* dell'*eterosessualità*, e quindi — come appare fin troppo probabile oggi come oggi — anch'essa inquinata da competitività, gelosie, ossessioni possessive: insomma — almeno per comportamento e fantasmaticamente — *eterosessuale!*

Di qui la necessità, da parte *anche* della società capitalistica, della *scotomizzazione*, repressione rimozione o sublimazione dell'*omosessualità*, quand'essa non sia resa funzionale al sistema, allorché sia coatta al mimo dei « normali » rapporti sessuali o — addirittura — familiari o quand'essa non sia decaduta a uno dei tanti *consumi* della *società dei consumi*, a uno degli aspetti della sua lucrosa *permissività*.

Ma il discorso sulla ribellione che *potenzialmente* è insita nell'*omosessualità* (non risucchiata nel capitale) diventa più generale quando, per suo tramite, è connesso a quello della liberazione dell'*erotismo anale*, non necessariamente *omosessuale*.

Come ancora Freud ha proposto, l'*ordine*, la *ostinazione* e soprattutto la *parsimonia* — vale a dire gli attributi più tipici del *carattere anale* (che sorge sull'alienazione dell'analità) — tutti connessi all'*accumulazione economica*, al denaro e al capitale, sono collegabili alla repressione-rimozione dell'*erotismo anale*, tanto che « non dovremmo trovare elementi accentuati del *carattere anale* nei soggetti che hanno conservato anche nell'età adulta la proprietà erogena della zona anale, come ad esempio alcuni omosessuali. A meno che io non m'inganni, l'esperienza concorda notevolmente con questa conclusione » [132].

[130] « Il maestro, il generale, il capufficio sono il padre-fallo perché tutto è organizzato sopra questo modo piramidale in cui il significante edipico distribuisce i livelli e le identificazioni. Il corpo è centrato attorno al fallo come la società attorno al capo, coloro che ne mancano e coloro che obbediscono appartengono anch'essi al regno del fallo: tale è il trionfo d'Edipo. » Cfr. Guy Hocquenghèm, *Le désir homosexuel*, Editions universitaires, Paris 1972, p. 60.

[131] Cfr. S. Freud, *Ueber einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität*, in *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, 1949, vol. XIII, p. 207.

[132] S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, in C. Musatti, *Freud* (antologia), Boringhieri 1970, p. 189.

L'*erotismo anale ritrovato* è dunque, assieme a tutta la corporeità liberata dall'anestetizzazione provocatale dalla riduzione dell'*eros* a pura genitalità riproduttiva, un *potenziale* fomento di opposizione alla società organizzata sull'*accumulazione* e la *concorrenza*.

In contrasto con una simile società *fallico-verticale* è dunque pensabile l'ipotesi di una organizzazione del collettivo basato su un'*orizzontalità anale* [133].

Dall'erotismo anale recuperato e liberato (e quindi *anche* dall'*omosessualità* non sublimata o repressa-rimossa ma *attuata*) dipenderebbe, almeno in parte (per quanto ovviamente riguarda il *profondo*) la possibilità di concepire i rapporti sociali in maniera

[133] « L'omosessualità sublimata dà alla società il minimo di coesione umanitaria di cui essa ha bisogno. La rimozione dell'omosessualità corrisponde al sistema gelosia-concorrenza degli individui fallici [...]. È interessante tentare di descrivere quali possono essere dei rapporti sociali che non siano fondati sulla sublimazione omosessuale o reciprocamente pensare a ciò che potrebbe significare la desublimazione dell'omosessualità per l'organizzazione sociale [...] » Freudianamente, « nell'omosessuale dotato di senso sociale, abbiamo a che fare con un mostro contraddittorio, a meno che sociale non indichi qui altra cosa da quanto ordinariamente si sottintende. Se l'espressione diretta del desiderio omosessuale può prendere un senso sociale, non è certamente in questa società, fondata sul regno della paranoia anti-omosessuale e della sublimazione come sistema eterosessuale familiale. I desideri che vertono sull'ano, strettamente legati al desiderio omosessuale, costituiscono ciò che si chiamerà un modo *di gruppo* in opposizione al modo sociale abituale. L'ano subisce il movimento della privatizzazione; la pubblicizzazione o più esattamente la collettivizzazione desiderante dell'ano provoca insieme la distruzione della gerarchia fallica sublimatrice e la distruzione della duplice aporia [*double bind*] individuo-società. Deleuze e Guattari spiegano che non esiste fantasma individuale opponibile al fantasma collettivo, o più esattamente che l'individuo è un certo fantasma collettivo, frutto di una collettività fondata sull'oppressione edipica. Parlare dell'omosessualità come d'un problema individuale, come *del* problema individuale, è un mezzo sicuro per sottometterla a Edipo. Il desiderio omosessuale è un desiderio di gruppo, collettivizza l'ano restituendogli le sue funzioni di legame desiderante, reinvestendole collettivamente contro una società che l'ha ridotto allo stato di piccolo segreto vergognoso. Gli omosessuali praticanti sono un po' coloro che hanno mancato la loro sublimazione [...]. Mancare la propria sublimazione è semplicemente concepire i rapporti sociali in altra maniera. Al limite, quando l'ano ritrova la propria funzione desiderante, quando gli innesti d'organi avvengono senza legge né regola, il gruppo gode di una sorta di rapporto immediato ove sparisce la sacrosanta differenza del pubblico e del privato, dell'individuale e del sociale. E forse si potrebbe trovare un indizio di questo stato di comunismo sessuale primario in talune istituzioni [...] del ghetto omosessuale: si pensi alle saune, famosi ambienti in cui si innestano anonimamente i desideri omosessuali, nonostante il timore della presenza sempre possibile della polizia. La collettivizzazione dell'ano non offre più alcuna presa alla sublimazione, più alcuna falla in cui s'introduca la coscienza della colpa. Il modo di gruppo dell'ano è l'anulare, il cerchio che si apre all'infinito dei possibili innesti in ogni senso senza luoghi deputati. L'anulare di gruppo opera la distruzione del sociale della gerarchia fallica, il castello di carte dell'immaginario. Il desiderio omosessuale non è la risultante secondaria d'Edipo: è la funzione d'una macchina desiderante innestata sull'ano ». (Cfr. G. Hocquenghèm, *Le désir homosexuel*, *op. cit.*, pp. 75-7).

diversa dall'attuale, « groupal annulaire » [134], che potrebbe far scoppiare « le social de la hiérarchie phallique » [135] e, almeno *nel vissuto*, preparerebbe dunque *effettualmente* la *rivoluzione*.

Si pensi a come un simile discorso (che può apparire fin troppo paradossale in questo frettoloso cenno) [136] contribuisca a smontare la tradizionale figura paterno-fallica dell'uomo capitalistico (e come — almeno in ciò — sia convergente con la tematica del *femminismo*) e conseguentemente l'*autoritarismo* e il *paternalismo* che su essa poggiano.

Si pensi anche al significato critico che può avere (e che Hocquenghèm, peraltro, non cela affatto) anche nei confronti delle organizzazioni e dei partiti di sinistra, qualora siano strutturati — come effettivamente sono — in maniera *fallico-verticale*: cioè *a imitazione del capitale*.

Ovviamente si tratta di un inizio di discorso, che pone solo alcune premesse a proposito dell'istituzione di un rapporto fra *vissuto polimorfo* e *lotta di classe*, ma che non pare privo di interesse, anche nei riguardi di una *rilettura* della categoria marxiana di *onnilateralità*.

Polimorfismo e onnilateralità

Effettivamente l'*eros polimorfo* è una dimensione che pare non contraddire affatto la prospettiva marxiana, secondo la quale

[134] *Ibidem*, p. 77.

[135] *Ibidem*.

[136] Cfr., per uno sviluppo di questa tematica, il saggio seguente, *L'utopia del diavolo*.

« l'appropriazione *sensibile* dell'essere e della vita dell'uomo », non è possibile se non *dopo* la *soppressione positiva* della proprietà privata, *soppressione* che rappresenta

la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani; ma è un'emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente [...]. Essi si riferiscono alla *cosa* in grazie della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano* a se stessa e all'uomo, e viceversa. Il bisogno o il godimento hanno perciò perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua mera *utilità*, dal momento che l'utile è diventato l'utile *umano*.

Essa va intesa anche nel senso che

l'uomo si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale. Tutti i rapporti *umani* che l'uomo ha col mondo, vedere, udire, odorare, gustare, toccare, pensare, intuire, sentire, volere, agire, amare, in breve tutti gli organi che costituiscono la sua individualità, così come gli organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, sono nel loro comportamento *oggettivo* o nel loro *comportamento di fronte all'oggetto*, l'appropriazione di questo stesso oggetto. L'appropriazione della realtà *umana*, il comportamento di questa di fronte all'oggetto è l'*attuazione della realtà umana*, (essa è quindi molteplice quanto sono molteplici le *determinazioni essenziali* e le *attività* dell'uomo): l'agire umano e anche il *patire* umano, dato che il patire, umanamente inteso, è un godimento proprio dell'uomo [137].

Qui viene introdotto un nuovo importante tema, già elaborato da Spinoza e ripreso e potenziato da Feuerbach: quello della *passione* [138].

Per Marx, l'uomo come essere oggettivo sensibile è un essere *passivo* e poiché *sente* questo suo *patire* [*Leiden*] come bisogno,

[137] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844, op. cit.*, pp. 116.

[138] Si ricordi, di Spinoza, soprattutto la III, IV e V parte dell'*Ethica*. Di Feuerbach, oltre il testo già citato, vale la pena di ricordare quello della *Filosofia dell'avvenire* (1844), nella quale si legge che nel dolore, nella fame, nelle sensazioni sta la dimostrazione dell'oggettività materialistica. In particolare, « l'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto al di fuori della nostra testa; né vi è altra prova dell'essere che l'amore, la sensazione in generale » (cfr. *op. cit.*, Einaudi 1948, p. 121).

come tensione, è un essere *appassionato*: « La passione è la forza essenziale dell'uomo che tende energicamente al proprio oggetto » [139].

Si tratta di un tema che indubbiamente è legato a quello della *corporeità* e della *sessualità* e che Marx sottolinea decisamente anche ne *La sacra famiglia*, in cui il motivo dell'alienazione dei *sensi*, dell'*eros*, del *desiderio* e delle *passioni* si ricongiunge a quello, tipico, dell'*alienazione religiosa* e come esso e con esso diventa una *spia* limpidissima della situazione *estraneata* dell'uomo.

Ma, anzitutto, l'*impulso erotico* è, per Marx, assieme all'*oggettivazione lavorativa* (che, come il primo, non può attuarsi senza un *oggetto esterno* e senza la *natura*), una *prova* sensibile del *materialismo*.

Si legge, ancora nei *Manoscritti del 1844*:

L'*uomo* è immediatamente un *essere naturale*. Come essere naturale, come essere naturale vivente, egli è in parte fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo*: e queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come *impulsi*; in parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo* condizionato e limitato, al pari degli animali e delle piante: vale a dire, gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come oggetti da lui indipendenti, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo bisogno, *oggetti* essenziali indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali [...]. La *fame* è un *bisogno* naturale; essa quindi ha bisogno di una *natura* fuori di sé, di un *oggetto* fuori di sé, per soddisfarsi e calmarsi. La fame è il bisogno oggettivo che un corpo ha di un *oggetto* esterno a lui, indispensabile alla sua integrazione e alla estrinsecazione del suo essere [...]. Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé, non è un *essere naturale* [140].

Come in questo testo la *fame* è la materialistica *Begierde* che dimostra la *dialettica interdipendenza* uomo-natura, soggetto-oggetto, così ne *La sacra famiglia*, questo ruolo è assunto, tra l'altro, anche dall'*eros* che, in quanto *materialista non critico* [141], *disturba* la ideologica *quiete del conoscere* dell'idealistica *critica critica*.

[139] Cfr. *Manoscritti, op. cit.*, p. 174.

[140] *Ibidem*, p. 172-3.

[141] Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 25.

Non diversamente da Freud (che tuttavia si ispirava, nel *Disagio della civiltà*, al motto *schilleriano* « la fame e l'amore mantengono l'ordine del mondo »), anche per Marx *fame* e *sesso* sono due *pulsioni* umane fondamentali.

Se Freud, infatti, descrive la *pulsione sessuale* [libido] procedendo « per analogia con la pulsione di assunzione del cibo, la fame » [142], Marx paragona (come si potrà vedere meglio più avanti) precisamente la *fissità* della *pulsione sessuale* al bisogno della soddisfazione della *fame* entro *intervalli fissi*.

Eros e materialismo

« L'amore è una passione [*Leidenschaft*] e niente è più pericoloso della passione per la quiete del conoscere », scrive ironicamente Marx, ben attento a esaltare l'amore come *passione dell'individuo* in carne e ossa, respingendo, nel contempo, l'amore *idealistico* e spiritualistico, a suo avviso, caratteristica forma di *alienazione*.

Infatti, l'amore idealisticamente *assolutizzato* fa « dell'*uomo che ama*, dell'amore *dell'uomo*, l'uomo *dell'amore*, separando dall'uomo l'*amore* come un essere a sé e, in quanto tale, rendendolo autonomo. Con questo semplice processo, con questa trasformazione del predicato in soggetto, tutte le determinazioni e le manifestazioni essenziali [*Wesensäusserungen*] dell'essere dell'uomo si possono trasformare criticamente in *non essere* e alienazioni dell'essere [*Wesensentaüsserungen*] » [143].

Ma soprattutto l'*eros* concreto, *materiale* è *scandalo* per gli idealisti in quanto « per primo insegna veramente all'uomo a credere nel mondo oggettivo fuori di lui ». Infatti,

« l'amato per l'amante [...] è importante solo in quanto è *questo oggetto esterno* della sua affezione sentimentale [...]. L'amata è un *oggetto sensibile* » [*Sinnlicher Gegenstand*] e quindi « l'amore è un *materialista non critico, non cristiano* [...]. La passione dell'amore [*Leidenschaft*] è incapace di suscitare l'interesse di uno sviluppo interno, perché non può essere costruita *a priori*, perché il suo è uno sviluppo reale, che avviene nel mondo sensibile [*Sinnenwelt*] e tra individui reali. L'interesse principale della costruzione speculativa è, invece, il *donde* e il *dove* [...]. Ciò che la critica critica combatte qui non è solo l'amore ma tutto ciò che è vivente [*alles Lebendige*], tutto ciò che è immediato, ogni esperienza sensibile [*alle sinnliche Erfahrung*], ogni *reale* esperienza in generale [144].

L'eros, il sesso, la passione, la cui positiva valutazione è garante dell'autenticità di un vero *materialismo*, non demistificano solo la *costruzione speculativa* di Hegel e dei suoi più o meno degni epigoni, ma denunciano implacabilmente l'archetipo stesso della *mitologia* hegeliana, la *religione cristiana*. Per Marx, come, molto più tardi, per Nietzsche e per parecchi significativi esponenti dell'ambito psicanalitico [145], l'eros conculcato costituisce, infatti, uno dei più evidenti e formidabili atti di accusa nei confronti della *repressione* che emana dalla *alienazione religiosa* (in particolar modo: *cristiana*).

Lo si può constatare, a partire dal medioevo per giungere fino ai nostri giorni, sia in ambito *cattolico*, che in quello *protestante*.

Bastano pochi esempi.

Perfino Francesco d'Assisi, che mostra un così nuovo e vivo senso *estetico* per la *natura*, giunge ad affermare: « Per i suoi vizi e i suoi peccati, dobbiamo odiare il nostro corpo » [146].

« La carne, il mondo, il demonio », anche per lui sono una trinità che dev'essere esorcizzata, sicché, il « vero nemico » di ognuno è il suo « proprio corpo » [147].

Anche Francesco, ben prima di Lutero, identifica il *diavolo* con la tentazione *carnale* e lo esorcizza — allo stesso modo di

[142] Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, *op. cit.*, p. 33.
[143] *La sacra famiglia*, *op. cit.*, p. 24.
[144] *Ibidem*, pp. 24-6.
[145] Per citare solo due di essi, è nota la definizione freudiana della religione come *nevrosi ossessiva*. Wilhelm Reich ha poi sempre associato *religione* e *repressione sessuale*. Di particolare interesse è l'analisi del valore e delle carenze a suo avviso insite nella teoria marxiana dell'alienazione religiosa che si può leggere nel saggio (sotto il nome di K. Teschitz) *Fondamenti della religione* in *Sex-pol* (Guaraldi 1971, pp. 154-87).
[146] Cfr. *I fioretti di san Francesco ecc.*, Sampietro, Bologna 1966, p. 185.
[147] *Ibidem*, p. 199.

Lutero — in questa maniera: « Apri la bocca, e mo' vi ti caco » [148].

Se si fa un salto dalla fine del medioevo al tempo della prima guerra mondiale e si sfoglia la *Römerbrief* di Karl Barth, vi si può leggere: « Quando sarebbe pura la sessualità? » [149]. « La *libido* diventa tutto, la vita diventa eroticità senza limiti. Poiché la frontiera tra il *normale* e il perverso si apre, quando non vi è tra Dio e l'uomo una frontiera chiusa, un'ultima barriera e una inesorabile inibizione. » [150]

Per non parlare delle ultime, medioevali, prese di posizione *ufficiali* delle gerarchie cattoliche in materia di sessualità, che non meritano neppure citazione.

Il *nesso dialettico* fra cristianesimo e *repressione* della sensualità e della corporeità, l'*ascetismo* cristiano come posizione *per negazione* del *demonico-sensuale* è un tema che non ha affatto scoperto Kierkegaard, nel suo saggio sul *Don Giovanni* di Mozart, e neppure, prima di lui, Feuerbach.

Questo tema, che doveva trovare tanti suggestivi sviluppi in Marx e, poi, in Nietzsche (e sia pure entro prospettive diverse), proviene probabilmente da un innamorato — molto apprezzato da Nietzsche — del *Don Giovanni* di Mozart che non è per nulla un sacrestano *à la* Kierkegaard: si trova, infatti, nelle *Cronache italiane* di Stendhal, in una novella (*I Cenci*) pubblicata nel luglio 1837. Dove la problematica dell'emergere — cristiano — della *sensualità* come *peccato* e *trasgressione* è considerata — come *più tardi* in Kierkegaard — nella emblematica figura di *Don Giovanni* e dove si legge:

> Perché il Don Giovanni possa esistere, occorre che vi sia nel mondo una certa dose di ipocrisia. Il Don Giovanni sarebbe stato una causa senza effetto nell'antichità; la religione era una festa, esortava gli uomini al piacere; come avrebbe potuto infamare coloro che facevano di un dato piacere la loro unica occupazione? [...] Ogni uomo cui piacessero le donne e che avesse denaro poteva essere un Don Giovanni ad Atene, giacché nessuno vi trovava a ridire; nessuno professava che questa vita è una valle di lacrime e che vi sia qualche merito nel procurare a se stesso delle sofferenze. Non credo che il don Giovanni ateniese potesse arrivare sino al delitto tanto rapidamente quanto il don Giovanni delle monarchie moderne; una grande parte del piacere di quest'ultimo consiste nello sfidare soltanto l'ipocrisia. [...] *Ridersi del giudice*: non è questo il primo passo, il primo tentativo di qualsiasi piccolo don Giovanni agli inizi? Tra noi [...] i don Giovanni sono rari; ma quando ce n'erano, essi cominciavano sempre col cercare piaceri naturalissimi, pur gloriandosi di sfidare quelle idee che, nella religione dei contemporanei, sembravan loro non fondate sulla religione. Soltanto più tardi e quando comincia a pervertirsi, il don Giovanni trova una squisita voluttà nello sfidare opinioni che anche a lui sembravano giuste e ragionevoli. Questo passaggio doveva essere molto difficile presso gli antichi, e soltanto sotto gli imperatori romani e dopo Tiberio a Capri si trovano libertini che amano la corruzione per la corruzione, vale a dire per il piacere di sfidare le opinioni ragionevoli dei contemporanei. *Così, io attribuisco la possibilità della parte satanica di Don Giovanni alla religione cristiana* [151].

Ponendo l'*interdetto* sulla sessualità, il cristianesimo provoca la *trasgressione* del *dongiovannismo* (oltre a tutte le altre), che diventa sfida *satanica* contro le proibizioni *divine*.

Marx riassumerà lapidariamente — nell'*Ideologia tedesca* — l'*estraneazione* cristiana dal corporeo e dal sensibile e la loro demonizzazione in due parole: « Il sensibile: diavolo! ».

Si tratta di un passo ironicamente *biblico* dell'*Ideologia tedesca* (contro il critico-critico Bruno Bauer che disdegnava la feuerbachiana ridignificazione della *sensibilità-sensualità-sensibilità*):

> Bruno non attacca affatto la maniera estremamente limitata con cui Feuerbach riconosce il *sensibile*. Per lui l'infelice tentativo di Feuerbach [...] costituisce un *peccato*. Naturalmente! Il sensibile — piacere degli occhi, piacere della carne ed essenza superba, orrore e abominio al cospetto del Signore! Non sapete voi che essere carnali è la morte, ma essere spirituali è vita e pace; imperocché l'essere carnali è una inimicizia contro la critica, e tutto ciò che è carnale appartiene a questo mondo; e sapete anche ciò che sta scritto: manifeste sono le opere della carne, quali l'adulterio, la fornicazione, l'impurità, l'impudicizia, l'idolatria, la magia, l'inimicizia, le altercazioni, l'invidia, l'ira, la rissa, la discordia, la ribalderia, l'odio, l'assassinio, la crapula, la golosità e simili, delle quali vi ho già preavvisato e ancora

[148] *Ibidem*, p. 86. Sulla connessione anale-demonico cfr. il saggio seguente, *L'utopia del diavolo*.
[149] Cfr. K. Barth, *L'epistola ai romani*, Feltrinelli 1962, p. 47.
[150] *Ibidem*, p. 28.
[151] Cfr. Stendhal, *Cronache italiane*, Rizzoli 1959, pp. 168-9, corsivi miei.

vi preavviso che chi fa tali cose non erediterà il regno della critica. Ma guai a loro, perciocché prendono la via di Caino e cadono nell'errore di Balaam, per desiderio di godimento, e periscono nella ribellione di Core. Questi uomini immondi gozzovigliano senza ritegno con le vostre elemosine, pascono se stessi, sono nubi senz'acqua spinte qua e là dal vento [...]. Abbiamo letto infatti che negli ultimi giorni verranno tempi terribili, uomini che presumono di se stessi, profanatori, impuri, i quali amano la lussuria più che la critica, formano fazioni e insomma sono uomini carnali. San Bruno li ha in orrore perché egli è spirituale e odia la veste macchiata della carne; e così condanna Feuerbach, che ritiene il Core della fazione, a rimanere fuori dove si trovano i cani e i negromanti e i fornicatori e gli assassini. Il « sensibile »: diavolo! [...] [152].

Sinnlichkeit: - pfui Teufel: non è solo un'*esclamazione*; il contesto, avvicinando *sensibilità-sensualità-sessualità* (come giustamente Marcuse insegna a tradurre *Sinnlichkeit*) alla *magia* e ai *negromanti*, nonché alla *carne*, alla *lussuria*, al *desiderio di godimento*, ne fa veramente un'entità *demonica*.

Come un *demonio* appariva — già nella *Sacra famiglia* — alla *critica critica*, che Marx accusa di vedere « in der Liebe » [nell'amore] « den leibhaftigen Satan » [Satana incarnato] [153].

Quella *corporeità*, che gli antichi greci avevano considerato con tanta estetica emozione e partecipazione, va dunque occultandosi, per tutto il medioevo cristiano e va ridisvelandosi solo al tempo del « pagano » *rinascimento*, ma non al punto di cessare di essere un *mistero*, come osserva Spinoza, che, nell'*Ethica*, scrive:

Quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus Naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere [Finora nessuno è riuscito a determinare ciò che può il Corpo, cioè, l'esperienza non ha insegnato ad alcuno, finora, ciò che, mediante le sole leggi della Natura, considerata solamente dal punto di vista corporeo, il corpo può fare] [154].

[152] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca* in *Opere*, V, Editori Riuniti 1972, pp. 89-90.
A questo proposito, cfr. il seguente saggio, *L'utopia del diavolo*.
[153] Cfr. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a/M. 1967, p. 21.
[154] Cfr. Spinoza, *Ethica*, Garnier 1953, parte III, tomo I, p. 250.

Anche per colpa del *cristianesimo*, che lo ha quasi sempre disprezzato e occultato, il corpo permane un *mistero* che solo *mediante la rivoluzione* — secondo Marx — può iniziare a rivelare e ad attuare tutte le sue potenzialità, pulsioni, passioni.

Cristianesimo e repressione sessuale

« *La morale* [...] *non è altro che il tentativo sistematico di reprimere* [*unterdrücken*] *le passioni degli uomini.* La morale cristiana non ha mai definito diversamente se stessa », scrive Marx ne *L'ideologia tedesca* [155].

E, ancora:

Il cristianesimo volle liberarci dal dominio della carne e delle *brame come stimolo* [*Begierden als antreibenden*] solo perché considerava la nostra carne, le nostre brame come qualche cosa di estraneo a noi stessi: volle liberarci dalla determinazione naturale solo perché riteneva non appartenente a noi la nostra propria natura. In effetti, se non sono io stesso natura, se le mie brame naturali, tutta la mia naturalità — ed è questa la dottrina del cristianesimo — non appartiene a me stesso, allora ogni determinazione da parte della natura, tanto da parte della mia propria naturalità quanto da parte della cosiddetta natura esterna, mi appare come qualcosa di estraneo, come un vincolo, come una costrizione che mi è imposta, come *eteronomia in contrapposizione all'autonomia dello spirito* [...]. Del resto il cristianesimo non è mai riuscito a liberarci dal dominio delle brame [...]; esso resta fermo alla semplice legge morale, priva di risultati nella pratica [156].

Non si può, infatti, marxianamente, progettare di *liberare* l'uomo dal *dominio delle brame*, poiché l'*uomo è brama e passione*, le brame e le passioni, cioè, sono *costanti* ineliminabili della *natura* umana. Si tratta quindi di liberarlo *nelle* passioni [157].

Anche Freud (un Freud, a dire la verità, piuttosto *segreto*) ha denunciato la morale repressiva *cristiano-borghese*:

[155] Cfr. K Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 508.
[156] *Ibidem*, p. 236-7. Traduzione da me modificata.
[157] Sul problema della *fissità* delle passioni umane cfr. anche più avanti.

I desideri e le brame dell'uomo hanno il diritto di far sentire la loro voce accanto alle rigide pretese della morale; e ai nostri giorni si è detto, con enfasi e persuasiva, che questa morale è solo il precetto egoistico dei pochi ricchi e potenti che in ogni tempo possono soddisfare senza indugio i loro desideri. Finché la scienza medica non sarà arrivata a rendere sicura la nostra esistenza e finché gli ordinamenti sociali non faranno di più per renderla più lieta, non si potrà soffocare in noi la voce che si leva contro le pretensioni morali [158].

Ma poi Freud torna a insistere sulla *necessità* per la *civiltà* (anche per una civiltà più libera dall'egoismo, più *collettivamente* attuata) della *repressione*, mentre Marx è per la *libera* emersione dell'*onnilateralità* dell'*individuo*, anche nelle sue *pulsioni*, e per questo critica acerbamente l'archetipo stesso della *repressione* (*borghese* e del *capitale*): il *cristianesimo*.

Ne *La sacra famiglia*, l'analisi della *repressione* che il cristianesimo esercita su brame e passioni umane, genialmente centrata in una critica delle interpretazioni ideologico-borghesi dei personaggi de *I misteri di Parigi* di Sue, ha fatto parlare Charles Wackenheim, non a torto, addirittura di anticipatrice *psychanalyse de Rodolphe* [159], vale a dire del protagonista di quel romanzo.

E infatti Marx — in anticipo di un buon mezzo secolo su Freud — interpreta qui la motivazione profonda dell'*accecamento* inflitto da *Rodolfo* al *maître d'école* come *volontà di castrazione*: « La pena che Rodolfo infligge al *maître d'école* è precisamente quella stessa che *Origene* inflisse a se stesso. Egli lo *evira*, lo priva di un *organo generativo*, l'occhio » [160].

Una simile *giustizia*, che strazia il corpo dell'uomo, è, per Marx, profondamente *cristiana*.

Infatti Rodolfo, punendo il *maître d'école*,

non vuole salvare l'uomo, il *maître d'école* reale, ma la *salute della sua anima* [...]. Poiché Rodolfo ritiene l'*anima dell'uomo cosa sacra* e invece il *corpo* cosa *profana*, perché egli considera quindi [...] solo

[158] Cfr. S. Freud, *Il motto di spirito*, Boringhieri 1975, p. 134.

[159] Cfr. C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après K. Marx*, P.U.F., p. 296.

[160] Cfr. *La sacra famiglia, op. cit.*, p. 190.

Si confronti con Freud, *Sommario di psicanalisi* (Editrice universitaria, Firenze, 1962, p. 77, nota 1): « Anche nella leggenda di Edipo non manca la castrazione, poiché l'accecamento con cui Edipo si punisce dopo

l'anima come l'essenza vera, in quanto essenza appartenente al cielo, il corpo, la forza del *maître d'école* non appartengono all'umanità, le loro estrinsecazioni essenziali non si possono plasmare umanamente, né rivendicare all'umanità; non possono essere considerate estrinsecazioni di un'essenza umana autonoma. Il *maître d'école* ha abusato della sua forza, Rodolfo paralizza, frustra, annienta questa forza. Per disfarsi delle manifestazioni stravolte di una forza umana essenziale, non c'è alcun mezzo più *critico* dell'annientamento di questa forza essenziale. È questo il mezzo cristiano che strappa l'occhio quando l'occhio causa scandalo, che taglia la mano quando la mano causa scandalo, che, in *una sola parola*, uccide il corpo se il corpo causa scandalo, perché occhio, mano, corpo sono propriamente solo accessori superflui, peccaminosi, dell'uomo. È necessario uccidere la natura umana per guarire i suoi mali [161].

Da vero erede dell'*illuminismo* di Beccaria e di Verri (che avevano indicato nelle *torture giudiziarie* un'evidente derivazione dalla concezione teologica cristiana della *confessione* e avevano mostrato nelle *pene* intese come *punizione* e non come *recupero* dell'uomo un altrettanto evidente legame con la concezione cristiana dell'*espiazione* dei peccati), Marx sottolinea qui il nesso preciso che collega l'ascetica concezione cristiana dell'uomo e la *giustizia repressiva*, che è caratteristica *anche* della società borghese-capitalistica, in ciò, indubbiamente, *cristiana*: « Anche la giurisprudenza di massa, concorde in questo punto con quella critica, trova nella frustrazione, nella paralisi delle forze umane il contravveleno per le manifestazioni perturbatrici di queste forze » [162].

Tutt'altro è il punto di vista marxiano, che abbozza una *teoria penale* che, lungi dallo *stigmatizzare* come *deviante* l'uomo che cade sotto il rigore della legge e lungi dal conculcarlo nella sua *corporeità* e nel suo *spirito*, rendendolo un relitto irrecuperabile dalla società, ne prevede invece l'*umanizzazione*:

Una teoria *penale* che nel delinquente riconosca contemporaneamente l'*uomo*, può fare ciò solo nell'*astrazione*, nell'immaginazione, perché la *pena*, la *coazione*, contraddicono al comportamento *umano*. Inol-

la scoperta del suo crimine è, seguendo la testimonianza dei sogni, un surrogato simbolico della castrazione ».

[161] Cfr. K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, in *Opere*, IV, p. 198.

[162] *Ibidem*, pp. 198-9.

tre la cosa sarebbe impossibile a eseguirsi [...]. Quando vigeranno rapporti umani, la pena non sarà invece *realmente* altro che il giudizio di chi sbaglia su se stesso. Non si pretenderà di persuadere costui che una *violenza esterna*, esercitata da altri su di lui, sia una violenza che egli ha esercitato su se stesso. Egli troverà invece negli *altri* uomini i naturali redentori della pena che egli ha inflitto a se stesso, cioè addirittura il rapporto si rovescerà [163].

Non è un caso che Marx parli di questo *rovesciamento* al futuro: anche questa concezione della giustizia è infatti *utopica*, vale a dire, presuppone l'instaurazione di quelle dialettiche *relazioni razionali fra uomo e uomo* e *uomo e natura* che solo la *rivoluzione proletaria* e il *comunismo* possono cominciare a impostare [164].

Infatti, « se l'uomo non è libero nel senso materialistico della parola, cioè se è libero non per la forza negativa di evitare questo o quello, ma per la forza positiva di affermare la sua vera individualità, non si deve punire il delitto nel singolo, ma distruggere i luoghi antisociali dove nasce il delitto e dare a ciascuno nella società il posto di cui ha bisogno per l'estrinsecazione essenziale della sua vita » [165].

Ovviamente è all'interno di questa *estrinsecazione* — da Marx riprospettata originalmente, dopo averla considerata « nei più vecchi materialisti francesi » — che si rivendica quel « diritto al godimento » [166] che già quei materialisti classici risolutamente proponevano.

Tra affermazione del sesso, del corpo, delle passioni e spiritualismo, cristianesimo, idealismo, *giustizia* borghese v'è dunque per Marx un'insanabile contraddizione. Per questo, Marx denuncia l'enorme responsabilità *storica* del cristianesimo (o, se si vuole, di una gran parte del suo svolgimento storico) nella conculcazione, nell'effrazione, nella dissacrazione del *corpo* umano: « Che Rodolfo pensi proprio all'*accecamento* fa ogni onore al suo istinto religioso. È la pena che era all'ordine del giorno nell'assolutamente cristiano impero di Bisanzio e fioriva nel vigoroso periodo giovanile dei regni cristiano-germanici d'Inghilterra

[163] *Ibidem*, p. 200.
[164] Cfr. *Il capitale, op. cit.*, I, p. 111.
[165] Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 142.
[166] *Ibidem*, p. 141.

e di Francia » [167]; e, come s'è visto sopra, non si tratta di un *travisamento* del *vangelo*, ma, anzi, dell'applicazione letterale di una delle sue più tipiche esortazioni morali. Quell'*occhio* che, per il vangelo *secondo Matteo*, è la « luce del corpo » [168] viene infatti strappato in nome di un'ascetica purezza: « Se il tuo occhio destro ti dà scandalo, strappalo e gettalo lontano da te, poiché è meglio per te che una delle tue membra perisca, piuttosto che tutto il tuo corpo sia gettato nella Geenna » [169].

Leggendo lo stesso passo evangelico, anche Nietzsche osserverà che « non è proprio all'occhio che si pensa » [170]! E, nel *Crepuscolo degli idoli*, scrive:

Tutte le antiche mostruosità morali concordano unanimemente sul fatto che il *faut tuer les passions*. La più famosa formula al riguardo sta nel Nuovo Testamento, in quel Discorso della Montagna in cui [...] si dice, per esempio, con applicazione pratica alla sessualità, « se l'occhio tuo ti reca molestia, strappalo »: fortunatamente nessun cristiano agisce secondo questo precetto. *Annientare* le passioni e le brame [...] non ci appare oggi che una forma acuta di stupidità [...] La Chiesa combatte la passione con l'estirpazione in ogni senso: la sua pratica, la sua « terapia » è il *castratismo* [171].

Effettivamente il vangelo, oltre che *strappare l'occhio*, che può dare scandalo, raccomanda esplicitamente di *strapparsi i testicoli*: « Vi sono degli eunuchi i quali si son fatti eunuchi da sé a cagion del regno dei cieli. Chi è in grado di farlo lo faccia » [172]!

Cosa che Marx non ha certo lasciato cadere, quando ha osservato: « Il Vangelo raccomanda [...] fra l'altro anche la castrazione come inizio della riforma sociale » [173].

[167] Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, in Marx-Engels, *Opere*, IV, 1972, p. 199.
[168] Cfr. *Vangelo* secondo Matteo, VI, 22.
[169] *Ibidem*, V, 29; cfr. anche XVIII, 9 e anche *Vangelo* secondo Marco, IX, 47.
[170] Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo*, in *Il caso Wagner ecc.*, Mondadori 1975, p. 177.
[171] Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Il caso Wagner, op. cit.*, p. 65.
[172] Cfr. *Vangelo* secondo Matteo, XIX, 12. Seguo la *Bibbia* protestante, Ginevra-Genova 1958, p. 17 del *Nuovo Testamento*.
[173] Cfr. K. Marx, *Il comunismo del Rheinischer Beobachter*, in K. Marx, *Sulla religione* a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972, p. 354.

La lotta critica *contro il cristianesimo* distruttore delle passioni è uno dei temi fondamentali del pensiero nietzschiano, che, per quanto riguarda questo argomento, non fa che amplificare, *senza saperlo*, le fondamentali intuizioni marxiane [174].

Per Marx l'*accecamento* diventa dunque simbolo concreto della religiosa *scissione* dell'uomo *da se stesso*, dal suo corpo, dai suoi sensi, dalle sue passioni.

Marx, invece, rivendica per l'uomo « la potenza della *sensibilità piena* [*vollen Sinnlichkeit*] [...]. Senza di essa l'uomo è *evirato* » [175].

Per dirla con Freud: *Tutto il corpo è zona erogena.*

Il religioso, il *cristiano* si aliena, invece, tendenzialmente da *tutti* i suoi sensi, si castra potenzialmente di *tutto* il suo corpo, e per questo il cieco, separato dal *mondo visibile*, che è tanta parte della *sensibilità* umana, ne è uno dei simboli più calzanti.

Esser cieco è, per il penitente, come stare « in un convento ideale, nel convento di una notte impenetrabile, non interrotta dalla luce del mondo esterno, nel convento di una coscienza inattiva e di una coscienza del peccato popolata solo di ricordi spettrali » [176].

Questa, si potrebbe aggiungere, è anche la condizione inevitabilmente (e magari involontariamente) *cristiana* di ogni co-

[174] Nietzsche non ha probabilmente mai letto una riga di Marx, che non conosceva, e il suo violento anti-socialismo era giustamente diretto contro una ideologia socialdemocratica che di marxiano non aveva quasi proprio nulla. Nel carcere ideologico in cui l'aveva relegato la cultura borghese tedesca (e da cui cercava con sforzi immani di evadere) non poteva avere avuto notizia dell'autentica teoria marxiana della lotta di classe e della critica dell'economia politica capitalistica, sicché, in questo settore, le sue valutazioni risultano totalmente inaccettabili. Ma, senza tentare di istituire (dopo quello con Hegel) un nesso globale Nietzsche-Marx, resta il fatto che non sono per nulla da gettare alcune formidabili critiche nietzschiane a interi settori della *ideologia* borghese: in nome di che cosa il marxismo dovrebbe respingerle? Come Marx ha *rimesso sui piedi* la dialettica hegeliana, non si vede perché un marxista dovrebbe rifiutare alcune analisi nietzschiane, una volta *rimesse sui piedi*, cioè collocate *all'interno* della teoria marxista. E, di quelle analisi, la critica nietzschiana al cristianesimo *repressivo* è delle più notevoli, anche se la passionalità che la caratterizza ne fa — diversamente da quella marxiana — ancora una *posizione* del cristianesimo *per negazione*. Su ciò, cfr. il saggio seguente, *L'utopia del diavolo*.

[175] Cfr. K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, in *Opere*, IV, p. 202.

[176] *Ibidem*, p. 199.

siddetto *deviante* [177], dal cui coatto isolamento dal mondo scaturiscono conseguenze che Marx genialmente analizza esaminando il *paradigmatico* destino del *maître d'école*: « Il *maître d'école* descrive con esattezza la situazione in cui l'isolamento dal mondo esterno getta l'uomo. Per l'uomo, per il quale il *mondo sensibile diventa* una *semplice idea*, le semplici idee si trasformano per contro in *esseri sensibili*. Le chimere del suo cervello assumono forma corporea. Dentro al suo spirito si crea un mondo di fantasmi palpabili e sensibili. È questo il mistero di tutte le visioni religiose; è questa allo stesso tempo, la forma universale della follia ». È questa « la connessione fra la coscienza cristiana del peccato e la follia » [178].

Ma a Marx non era sfuggita — in una annotazione su Mill (del 1844) — neppure l'esplosiva denuncia dell'alienazione contenuta nella *follia* e nel suo *linguaggio*, che, in una società *estraniata* anche nel linguaggio, si presenta come linguaggio dell'*autentico* e proprio per questo è *emarginato* e *stigmatizzato* assieme alla *follia* e alla *trasgressione*, che se ne fanno portatrici e che, dunque, sono provocatorie *testimoni* martoriate della *verità* intorno al non-uomo della società della *reificazione*.

L'unico linguaggio comprensibile che parliamo fra noi è quello che i nostri oggetti parlano fra loro. Non comprendiamo più un linguaggio umano, esso rimane senza effetto; da una parte viene visto e sentito come preghiera, come supplica, come *umiliazione* e perciò viene proferito con un senso di vergogna e di repulsione; dall'altra parte viene preso e rifiutato come *impudenza* o *pazzia*. Siamo a tal punto reciprocamente estraniati dall'essere umano, che il linguaggio immediato di questo essere ci appare come una *offesa alla dignità umana*, mentre invece il linguaggio alienato dei valori oggettivi ci appare come giustificata dignità umana che ha fiducia in se stessa, che riconosce se stessa [179].

Nell'indicare un *nesso* fra *religione* e *malattia mentale* Marx e Freud ancora una volta si incontrano.

[177] Per il tema della *devianza* si rimanda, oltre che a Sartre, Laing e Cooper già citati, almeno a Th. S. Szasz, *I manipolatori della pazzia*, Feltrinelli 1972 e a E. Goffman, *Stigma, l'identità negata*, Laterza 1970.

[178] Cfr. K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, *op. cit.*, pp. 205-6.

[179] Cfr. K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963: *Appunti su James Mill*, p. 25.

Freud infatti scrive: « Se si cerca di inquadrare la religione nel percorso evolutivo dell'umanità, essa non appare come una conquista permanente, ma trova un riscontro nella nevrosi attraverso cui ogni uomo civilizzato deve passare nel suo cammino dall'infanzia alla maturità » [180].

O, ancora,

sembra che anche alla base della formazione della religione sia la repressione, la *rinuncia* a certi moti pulsionali: essi però non sono, come nel caso della nevrosi, componenti soltanto sessuali, ma pulsioni egoistiche socialmente dannose, alle quali generalmente non manca peraltro anche una componente sessuale. Il senso di colpa conseguente alla tentazione continua e l'angoscia d'attesa come paura della punizione divina, ci sono noti nel campo religioso ben prima che in quello della nevrosi [...]. In base a queste coincidenze e analogie ci si potrebbe arrischiare a considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico di una formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religiosità individuale, e la religione come una nevrosi ossessiva universale. La somiglianza essenziale risiederebbe nella fondamentale rinuncia all'attivazione di pulsioni date costituzionalmente [181].

Ovviamente, il punto di vista di Marx e di Freud sulla religione non è riducibile all'istituzione di questo *nesso* con la *nevrosi ossessiva* o la *follia*. Per Freud la *religione* (sia pure molto più raramente) è infatti positivamente leggibile come *sublimazione*; per Marx, d'altra parte, l'*alienazione religiosa* può talvolta, e sia pure *ideologicamente*, rovesciarsi in *utopismo* che stimola alla rivoluzione [182]. Ma è veramente sorprendente (e da annotare) la pregnanza dell'incontro, a distanza di più di mezzo secolo, di Marx e Freud nell'interpretazione della religione (e del *cristianesimo* in particolare) come *repressione* di *pulsioni date costituzionalmente*.

Il « miglioramento cristiano », che « consiste proprio nel trasformare l'uomo in uno spettro e la sua vita in una *vita di sogno* » [183], non è dunque dissimile — se si vuole ampliare l'orizzonte dell'analisi marxiana — da un qualsiasi processo che porti, mediante l'isolamento morale e materiale dalla società, alla follia e alla devianza ed entrambi poggiano su quel rinnegamento parziale o totale, volontario o coatto, della corporeità che Marx analizza anche in un altro personaggio dei *Misteri di Parigi*, quel *parroco* che — con tipico procedimento *ideologico* — riconosce la sensualità in realtà solo per *misconoscerla*:

Anche il cristiano non speculativo riconosce la *sensualità* [*Sinnlichkeit*] fino a che essa non si fa valere a spese della vera ragione, cioè della fede, del vero amore, cioè dell'amore verso Dio, della vera forza di volontà, cioè della volontà *in Christo* [...]. Il parroco ha messo il dito sulla piaga. Per dominare la *sensualità* [*Sinnlichkeit*] è anzitutto necessario che egli domini le *correnti nervose* e la *circolazione rapida del sangue* [...]. Non sa che gli animali a *sangue caldo* si chiamano a sangue caldo perché il calore del loro sangue, a prescindere da piccole modificazioni, si mantiene sempre allo stesso livello. Quando non si hanno più correnti nervose e quando il sangue non arde più nelle vene, il *corpo peccatore*, questa sede degli appetiti sensibili [*sinnlichen Gelüste*], è diventato un *uomo tranquillo*, e le anime possono, senza ostacoli, intrattenersi sulla *ragione universale*, sul *vero amore* e sulla *pura morale*. Il pastore degrada la sensualità [*Sinnlichkeit*] a tale punto da sopprimere proprio quei momenti dell'amore sensuale [*sinnlichen Liebe*], che la animano: la circolazione rapida del sangue, la quale prova che l'uomo non ama con flegma asensibile, le correnti nervose che collegano con il cervello l'organo che è la sede principale della sensualità. Egli riduce il vero amore sensuale alla *secretio seminis meccanica* e bisbiglia con un famigerato teologo tedesco: « Non per amore sensuale, non per appetiti carnali, ma perché il Signore ha detto: siate fecondi e moltiplicatevi » [184].

Cristianesimo e istinto di morte

L'alienante degradazione dell'*eros* umano a mera animale *riproduzione*, come s'è visto, non è, per Marx, che un *falso* riconoscimento della corporeità umana, ma il cristianesimo (almeno, come già si diceva, in una rilevantissima parte del suo

[180] Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, Boringhieri 1969, p. 562.
[181] Cfr. S. Freud, *Comportamenti ossessivi e pratiche religiose*, in C. L. Musatti, *Freud*, Boringhieri 1970, pp. 211-3.
[182] Cfr. per questo tema in Marx i già citati saggi *Sulla forma della religione in Marx* e *Ernst Bloch: un teologo?*, in L. Parinetto, *Né dio né capitale*, *op. cit.*, pp. 87-138 e 181-216.
[183] Cfr. *La sacra famiglia*, *op. cit.*, p. 206.
[184] *Ibidem*, pp. 70-1.

svolgimento storico) non si accontenta di *dominare* le passioni, tende, invece, al loro *annullamento*; va sostituendo nell'uomo *scisso* dalla corporeità *la pulsione libidica* con la *pulsione di morte*. Questa prospettiva — ovviamente senza il vocabolario del Freud del *Sommario di psicanalisi* — è magistralmente evidenziata da Marx nell'analisi del personaggio di Fleur de Marie, che potrebbe benissimo essere indicato, oltre che come rappresentante tipico della vittima della *repressione religiosa*, anche come *paradigma* di chi è coatto alla *devianza* dai meccanismi coi quali una *società repressiva* costringe a *vivere* come *assolute* norme sessuo-morali del tutto relative ad una situazione sociale di *divisione di classe* e quindi ad un preciso relativo ambito storico-specifico.

Fleur de Marie, infatti, muta « la coscienza umana, e perciò sopportabile, della degradazione, con la coscienza cristiana, e perciò insopportabile, di una abiezione infinita » [185].

Corrotta dal cristianesimo,

da questo momento in poi Maria è *serva della coscienza del peccato*. Mentre, nella situazione più infelice, essa ha saputo formarsi una individualità amabile, umana e mentre, nella degradazione esteriore, era cosciente della sua essenza umana come della *sua essenza vera*, ora il fango della società moderna, che l'aveva toccata esteriormente, diventa la sua essenza più interna e l'autotormentarsi continuo, ipocondriaco, con questo fango diventa il dovere, il compito della vita prescrittole da Dio stesso, il fine proprio della sua esistenza [186].

In seguito a questa *metamorfosi* (che, *in nuce*, preannuncia il sinfonico svolgimento del tema della fabbricazione della *devianza*, della alienante totale *riduzione* dell'*esser per me* all'*esser per altri* tanto genialmente sviluppato nel *Santo Genet commediante e martire* di Sartre) *Fleur de Marie* assume il tipico comportamento del deviante pentito: « Dopo aver capito i suoi traviamenti come delitti *infiniti* verso Dio, l'uomo può assicurarsi la *redenzione* e la *grazia* solo se si abbandona *totalmente* a Dio, solo se muore *totalmente* per il mondo e per le cure del mondo » [187]. Il *piacere*, in questo stadio, scrive Marx, citando

[185] *Ibidem*, p. 194.
[186] *Ibidem*, p. 195.
[187] *Ibidem*.

Goethe, deve trasformarsi nel *piacere di tormentarsi con il pentimento* [188].

Dall'esterno, direbbe Freud, la *pulsione di distruzione* dirotta la propria direzione contro l'Io dove già si trova, e là produce « un effetto di autodistruzione » [189].

Fleur de Marie si fa monaca. Ma questa *morte al mondo* non è sufficiente: « La vita conventuale non corrisponde all'individualità di Maria, ed essa muore. Il cristianesimo la consola solo nell'immaginazione; cioè, la sua consolazione cristiana è appunto l'annientamento della sua vita reale e del suo essere reale: la sua morte » [190].

Proprio come in Freud, qui la *repressione sessuale* scatena la *pulsione di morte*.

Assieme alla limitazione della attività sessuale di un popolo s'accrescono quasi sempre l'ansietà riguardo alla vita e la paura della morte, che turbano la capacità di godimento dell'individuo e lo rendono meno pronto ad affrontare la morte per qualche scopo [191].
In seguito alla sublimazione, la componente erotica non ha più la forza di vincolare tutta quanta la distruttività che a essa era congiunta, e quest'ultima diviene libera sotto forma di propensione all'aggressione e alla distruzione [192].

E, spesso, all'*autoaggressione* e all'*autodistruzione*; alla *morte*:

Le pericolose pulsioni di morte subiscono nell'individuo svariate elaborazioni. In parte sono rese inoffensive mediante un impasto con componenti erotiche, in parte vengono dirottate verso l'esterno come aggressività; ma in buona misura naturalmente procedono, senza venire ostacolate, nel loro lavoro interno [...]. L'uomo, quanto più limita la propria aggressività verso l'esterno, tanto più diventa rigoroso, ossia aggressivo, nel proprio ideale dell'Io [...]. È come se si verificasse uno spostamento, un volgersi contro il proprio Io. Perfino la morale comune, normale, ha caratteri rigidamente limitativi, e di proibizione spietata. Da ciò deriva la concezione inesorabilmente punitiva dell'essere superiore [193].

[188] *Ibidem*.
[189] Cfr. S. Freud, *Sommario di psicanalisi*, *op. cit.*, p. 19.
[190] Cfr. *La sacra famiglia*, *op. cit.*, p. 196.
[191] Cfr. S. Freud, *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, in *Il disagio della civiltà*, Boringhieri 1971, pp. 31-2.
[192] Cfr. S. Freud, *L'io e l'es*, Boringhieri 1976, p. 32.
[193] *Ibidem*, pp. 80-1.

Se si demistifica quest'*essere superiore* (il *dio* del cristianesimo e di *Fleur de Marie*), ci si rende conto che esso coincide con la *pulsione di morte*, con l'annientamento del *desiderio*.

« Combattere col desiderio è difficile.

Quello che vuole esso lo compera a prezzo della vita »,

aveva già detto l'antico *dialettico* Eraclito.

Ed è ovvio che Fleur de Marie muoia, se si ammette, con Marx, che la felicità consiste nella terrestre *estrinsecazione di impulsi umani* e nella *realizzazione di desideri umani*, nella fedeltà alla *propria individualità*, alla *essenza naturale* e non a un astratto *ideale del bene*; nell'opposizione, inattesamente *roussoiana*, della *natura* genuina dell'uomo alle alienate *catene della vita civile* [194].

L'uomo è brama

Come s'è visto, per Marx, la corporeità, la sensualità, le passioni (e perfino la morte) [195] non vanno conculcate, vanno semmai armoniosamente collegate nella natura particolare dell'individuo in modo che ne potenzino lo sviluppo *onnilaterale*. Se, infatti, l'individuo non è un essere ascetico o addirittura atarassico, come gli dei di Epicuro, ai quali surrettiziamente si ispira anche l'ideologico individualismo borghese, che « gonfia » il proprio uomo egoista « nella sua idea astratta e nella sua astrazione inanimata » fino a farlo diventare «un *atomo*, cioè un essere privo di relazioni, autosufficiente, privo di bisogni, *assolutamente completo*, beato » [196]; se, come « una *persona divina* » non conduce una « *esistenza solitaria, divina, autosufficiente, assoluta* » [197]; se nell'uomo « ognuna delle sue proprie attività essenziali e delle sue proprietà, ognuna delle sue pulsioni vitali [*lebenstriebe*] diventa *bisogno, necessità*, che trasforma il suo *egoismo* in avidità [*Sucht*] di cose e uomini fuori di lui » [198]; allora vuol dire che la

[194] *Ibidem*, p. 190.

[195] Cfr. su quest'ultimo punto, in questo stesso testo, il saggio *Morte e utopia*.

[196] Cfr. K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 131.

[197] *Ibidem*, p. 173.

[198] *Ibidem*, p. 131. Versione da me leggermente modificata.

passione, lungi dal dover essere esorcizzata, è, ben più che feuerbachianamente, la radice stessa dell'essere umano.

Se è lecito innestare, a questo punto, la dimensione del *soggettivo* nel procedimento della *teoria* marxiana, è da osservare che Marx stesso, *in prima persona*, riteneva talmente essenziali le *passioni*, e, in particolare l'*eros*, da far dipendere da esse la stessa *umanità* dell'uomo: « Io mi sento di nuovo uomo, perché provo una grande passione [...]. L'amore non per l'uomo di Feuerbach, non per il metabolismo di Moleschott, non per il proletariato, bensì l'amore per l'amata, per te, fa dell'uomo veramente un uomo » [199].

Non si tratta, ovviamente, di una sconfessione *privata* della *passione per il proletariato*, per la quale fa fede tutta la vita di Marx; si tratta, invece, del decisivo, anti-ascetico (e anti-cristiano) *riconoscimento* che solo l'uomo non represso, non scisso, l'uomo che si va concretamente umanizzando, proprio anche nel potenziamento delle passioni, può avere un'autentica passione anche *per il proletariato*. La *passione per il proletariato* esige, cioè, uomini autentici, vivi, non asceti castrati, che pospongono *religiosamente* la loro autorealizzazione all'avvento della *rivoluzione*, in questo caso, orpello *celeste*, non terrestre, umana intrapresa.

Nei confronti delle *passioni*, Marx assume dunque un atteggiamento assolutamente *anti-repressivo* e si rifiuta di considerarle come argomenti da *predica morale*; cercando, *spinozianamente*, di capirle, non inchiodandole a *tavole di valori* a esse estranee, ma considerandone la genesi e lo sviluppo all'interno della dialettica individuo-società.

Per Marx, infatti, le passioni sono *ineliminabili*, in quanto derivano da *pulsioni*, da *bisogni ineliminabili* dell'*individuo* (per esempio, quelli *sessuali*) e giustamente Robert Kalivoda [200] ha sottolineato, a questo proposito, d'accordo con Fromm [201], l'importanza di un brano, cancellato da Marx, ma non per questo meno marxiano, de *L'Ideologia tedesca*, in cui si ribadisce,

[199] Cfr. *Karl Marx a Jenny Marx*, 21 giugno 1856, in Marx-Engels, *Opere*, XL, Editori riuniti 1973, p. 561.

[200] Cfr. R. Kalivoda, *La realtà spirituale moderna e il marxismo*, Einaudi 1968, p. 128.

[201] Cfr. lo studio introduttivo di E. Fromm all'edizione americana dei *Manoscritti* marxiani *del 1844, Marx's concept of Man*, New York 1961.

contro Stirner (San Max), che le *brame* (tra le quali l'*istinto sessuale*) sono *fisse*.

Più che di *passioni* (come fa l'unica traduzione italiana esistente) occorrerebbe, molto più fedelmente al testo marxiano, parlare infatti di *brame* [*Begierde*], o *desideri*: *Begierde* in tedesco ha il senso di *brama, voglia, avidità,* nel significato quasi della aristotelica ὀρέξις [bramosia] greca antica, traducibile benissimo con la latina *libido* [concupiscenza] e molto importante anche per l'*attrazione* al vocabolario della vicina *Fenomenologia* hegeliana, dove, com'è noto, la famosa distinzione fra *Begierde* animale e *Begierde* umana, introduce direttamente (con la *lotta per la vita e per la morte*) alla sezione dell'*Autocoscienza* e alla *dialettica servo-padrone.*

Anche in Freud il *desiderio*, che spesso è reso col termine *Wunsch* o col termine *Lust,* talvolta viene espresso col termine *Begierde.* Poiché sulla differenza fra *bisogno* e *desiderio* è tuttora aperta la discussione culturale [202], vale la pena di conservare, nella traduzione del testo marxiano, il vocabolo *Begierde*, che evoca direttamente tutta la complessità dei suoi significati.

Nessuno può fare niente senza farlo in pari tempo in omaggio a uno dei suoi bisogni e all'organo di questo bisogno [...]. Se le condizioni terrene gli impediscono di soddisfare il suo stomaco, questo suo stomaco diventa il suo padrone, la brama del mangiare diventa una brama fissa e l'idea del mangiare diventa un'idea fissa: cosicché nello stesso tempo egli ha un esempio dell'influenza esercitata dalle circostanze terrene sulla fissazione delle sue brame e delle idee. La *rivolta* [...] contro la fissazione delle brame va quindi a finire nell'impotente legge morale dello autodominio e prova una volta di più come egli [Stirner] si limiti a conferire una espressione ideologicamente pom-

[202] Per esempio, Lacan ne *Les formations de l'inconscient* distingue il *desiderio* freudiano dal *bisogno* e dalla *domanda*; ma, differentemente dall'*Anti-Oedipe*, lo connette al *fantasma.* Per Deleuze e Guattari, invece, il *desiderio* è *produzione*: in questa ambientazione *materialistica* del *desiderio* essi sono, forse, più vicini a Marx. Comunque, sia in Marx che in Freud pare sia da sottolineare la *priorità* del *bisogno* sul *desiderio.* Nel freudiano *L'interpretazione dei sogni* (cfr. Boringhieri 1973, p. 512 ss.) chiaramente il *bisogno* è originario rispetto al *desiderio*, che dipende dal *ricordo* del soddisfacimento di un bisogno *anteriore.* Per Marx (cfr. nota seguente) il *bisogno sta alla base della brama.*

posa ai sentimenti più triviali dei piccoli borghesi. Grazie all'azione storica dei soli comunisti, in quanto essi attaccano la base materiale su cui si fonda la finora necessaria *Fixität der Begierden* [fissità delle brame] e delle idee, la *Flüssigmachen* [fluidificazione] delle *Begierden* [brame] e delle idee, che diventano fisse, si attua realmente e cessa di essere, come è stato finora in tutti i moralisti, *fino giù* a Stirner, un imperativo morale impotente. L'organizzazione comunista agisce in duplice modo sulle *Begierden* [brame] che producono nell'individuo le condizioni attuali, una parte delle *Begierden* [brame], ossia *welche unter allen Verhältnissen existieren* [quelle che esistono sotto ogni condizione] e vengono mutate solo nella forma e nella tendenza da condizioni sociali diverse, anche in questa forma sociale viene solo mutata, in quanto si danno a esse i mezzi per uno sviluppo normale; invece un'altra parte, ossia le *Begierde die ihren Ursprung nur einer bestimmten Gesellschaftsform* [che devono la loro origine soltanto a una forma sociale determinata], a condizioni di produzione e di scambio determinate, viene del tutto privata delle sue condizioni di vita. Quali [di esse] nell'organizzazione comunista vengono soltanto *verändert* [mutate] e quali *aufgelöst* [dissolte], si può decidere soltanto in maniera pratica, mutando le *Begierden* [brame] (reali, pratiche), non stabilendo confronti con precedenti condizioni storiche. Naturalmente le due espressioni [fisso e *Begierde*] che sopra abbiamo usato per colpire Stirner [...] sono del tutto improprie. Il fatto che nella società odierna, in un individuo si può soddisfare un *Bedürfnis* [bisogno] a spese di tutti gli altri, e che ciò *non deve essere*, e che ciò avviene *plus ou moins* in tutti gli individui del mondo attuale e che quindi il libero sviluppo *des ganzen Individuums* [dell'individuo totale] è reso impossibile, è espresso da Stirner, dato che egli non sa nulla del nesso empirico tra questo fatto e l'ordine del mondo esistente, col dire che nell'egoista non coerente con se stesso *le Begierde* [brame] *diventano fisse. Eine Begierde ist schon durch ihre blosse Existenz etwas Fixses* [Già per la sua esistenza una brama è qualcosa di fisso] e soltanto a San Max e soci può venire in mente di non far diventare *fissa* la sua *Geschlechtstrieb* [pulsione sessuale], che è già tale e potrebbe cessare di esserlo solo mediante *Kastration* [castrazione] o *Impotenz* [impotenza]. *Jedes einer Begierde zugrunde liegende Bedürfnis ist ebenfalls etwas Fixes* [Ogni bisogno che sta alla base di una brama è parimenti qualcosa di fisso] e San Max con tutti i suoi sforzi non riesce ad annullare questa fissità e a ottenere per esempio di non dover mangiare a intervalli *fissi.* I comunisti non pensano neppure ad annullare questa fissità delle loro brame e dei loro bisogni, come Stirner, nel suo modo illusorio, pretende da essi oltre che da tutti gli altri; essi tendono soltanto a un'organizzazione della produzione e dello scambio che *die normale, d.h. nur durch die Bedürfnisse selbst beschränkte, Befriedigung aller Bedürfnisse möglich macht* [renda possibile l'appa-

gamento normale di tutti i bisogni, vale a dire limitato solamente dai bisogni stessi] [203].

Questa marxiana *fissità dei bisogni* viene — da Kalivoda — interpretata *strutturalisticamente*. Va tuttavia ricordato che l'*essenza* e la *natura umana* di Marx sono nozioni soprattutto *utopiche*, molto più vicine a quel roussoiano *uomo* naturale che « non c'è mai stato, non c'è e forse non ci sarà mai », piuttosto che a un'essenza *ontologica* o a una metafisica *struttura*, in opposizione alle quali, mi sembra, si pone l'asserzione marxiana della possibile *fluidificazione delle brame*, come anche il convincimento che solo la *praxis* rivoluzionaria potrà stabilire quali di esse siano *stabili* « di per sé » e non a causa dell'alienazione *preistorica* nella quale tuttora ci si trova a vivere.

Non è qui possibile approfondire, d'altra parte, la suggestiva convergenza della teoria marxiana della *fissità dei bisogni* con la psicanalisi freudiana. Basta, per ora, richiamare l'attenzione sulla decisiva nozione di *normalità* qui avanzata da Marx: *appagamento* del bisogno, e quindi anche della brama *sessuale* [*libido*], limitato *solo* dai bisogni stessi e non già da norme astratte.

Vale tuttavia la pena di insistere sul fatto che, marxianamente, la *fissità* di un bisogno umano fondamentale va distinta dalla *fissità* coattamente provocata (all'interno di *una* situazione storico-specifica *alienata*) di una *brama unilateralmente* incrementata, soprattutto a cagione della *divisione del lavoro*, a detrimento delle altre e dello stesso sviluppo dell'*onnilateralità* dell'individuo. Si potrebbe dire (utilizzando il vocabolario *marcusiano*) che quest'ultima è *addizionale* ed è dunque toglibile assieme all'*alienazione sociale* che la provoca.

Che una brama diventi fissa o no, ossia che diventi una potenza esclusiva sopra di noi [...], dipende dall'essere o non essere consentito, da parte delle circostanze materiali, delle *cattive* condizioni terrene, di soddisfare normalmente questa brama e di sviluppare, d'altra parte, un complesso di brame. Quest'ultimo punto a sua volta dipende dal fatto che si viva in circostanze che ci permettano un'attività senza restrizioni e quindi uno sviluppo di tutte le nostre disposizioni. Del pari dipende dalla configurazione delle condizioni reali e dalla possibilità di sviluppo offerta a ciascun individuo, che da esse è condizionata, che le passioni diventino o non diventino fisse [204].

[203] Cfr. Marx-Engels, *Ideologia tedesca*, in *Opere*, V, Editori Riuniti 1972, pp. 253-4. Traduzione talvolta da me modificata. Le citazioni dall'edizione tedesca provengono da Marx-Engels, *Werke*, Band 3, Berlin Dietz Verlag 1969, pp. 238-9.

Il *corpo* (e quindi le *brame* e le *passioni* che lo concernono) è attraversato dal *socio-economico*; in caso specifico, dall'alienazione della società capitalistica, sicché la *proprietà privata*, per esempio, condiziona passioni a prima vista considerabili avulse da essa. Si prenda il caso della *gelosia*.

Riassumendo Peuchet *Sul suicidio*, è proprio Marx a sottolineare, a questo proposito, che « il geloso ha bisogno di uno schiavo, egli può amare, ma per la gelosia l'amore è un sentimento di lusso; *il geloso è innanzitutto un proprietario privato* » [205].

Lo stesso caso *generale* del *suicidio* mostra che non si tratta affatto di un evento scindibile dalla situazione della società in cui vive chi lo attua, visto che, molte volte, esso si presenta come *scelta di vita* e non di *morte*: « Lo stesso amore per la vita, questa energica forza che dà slancio alla personalità, molto spesso induce a staccarsi da un'esistenza detestabile » [206].

« *Che genere di società è in effetti questa, dove in mezzo a parecchi milioni di persone si incontra la solitudine più profonda; dove si può essere sopraffatti da un'incoercibile voglia di uccidersi senza che nessuno lo indovini? Questa società non è una società, è, come dice Rousseau, un deserto popolato di bestie feroci.* » [207]

Lungi dall'essere un atto da relegare nella pura cerchia del *soggettivo*, il suicidio è dunque lo specchio esatto di specifiche carenze sociali: « La classificazione delle diverse cause di suicidio sarebbe la classificazione *dei mali stessi della nostra società* » [208].

[204] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 273.
[205] Cfr. Marx-Engels, *Opere*, IV, Editori Riuniti 1972, p. 556.
[206] *Ibidem*, p. 548.
[207] *Ibidem*, p. 549.
[208] *Ibidem*, p. 558.

L'*ideologia* stessa della *morale* borghese-cristiana, che stigmatizza il suicidio, occulta, del resto, le vere motivazioni che spingono la classe egemone a detestarlo, poiché in esso è insita veramente una forza di rivolta: « Senza dubbio è di grande importanza che i poveri diavoli sopportino di vivere, fosse anche soltanto nell'interesse delle classi privilegiate di questo mondo, che sarebbero rovinate da un suicidio generale della canaglia » [209].

In altre parole, lo sfruttamento della *forza-lavoro* da parte del *capitale* verrebbe a mancare con un suicidio in massa dei proletari: pertanto il capitale deve regolare anche i suicidi, elemento prezioso nel determinare l'affluenza della forza-lavoro sul mercato e quindi importante anche nella manovra del *livello dei salari*. Ma, nel dialettico rapporto delle classi, *tutto è legato*: il suicidio (diretto o lentamente procurato) non è solo un'arma che la borghesia brandisce contro il proletariato, ma un'arma che, senza rendersene conto, rivolge anche contro se stessa: chi uccide gli altri, uccide se stesso: « Che altro aspettarsi da questi uomini al tre per cento, i quali neppure immaginano che ogni giorno e ogni ora, pezzo per pezzo vanno uccidendo se stessi, la loro natura umana! » [210].

Il *corpo*, portatore di brame, bisogni, passioni e ideologie, di forza-lavoro, di materia e pulsioni, è dunque *struttura* e *sovrastruttura*, un *totum* che traversa il socio-economico e ne viene attraversato: ignorarne *desideri* e *bisogni* è ignorare — da parte, per esempio, del politico — un aspetto decisivo della struttura stessa della società.

Il *lavoro vivo* (separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro) risulta, per esempio, tanto legato al *corpo* da poter essere definito come una « oggettività non separata dalla persona: soltanto un'oggettività coincidente con la sua immediata esistenza corporea » [211].

E la forza-lavoro che l'*operaio* scambia col *capitale*, è una « merce » che « esiste nel suo organismo. Per ottenerla dall'oggi al domani [...] egli deve consumare una determinata quantità

[209] *Ibidem*, p. 557.
[210] *Ibidem*.
[211] K. Marx, *Lineamenti della critica dell'economia politica*, I, p. 279.

di mezzi di sussistenza, ricostituire il sangue consumato ecc. ». Si tratta, dunque, di « quantità di lavoro oggettivato che è contenuta nel suo organismo. Una volta consumata, e poiché essa non esisteva in forma materiale ma come capacità di un essere vivente, l'operaio, in virtù della natura *specifica* della sua merce — della specifica natura del processo vitale — può rinnovare lo scambio ». Lo stesso *tempo di lavoro* è « oggettivato nel suo organismo » [212].

In altre parole, la sua *capacità di lavoro* « esiste in lui come *essere vivente* o come strumento di lavoro *vivente* » [213]. Il lavoro « nell'operaio è reale solo come immediata vitalità » [214]. È questa stessa *vitalità* che il capitale attraversa, poiché il *plusvalore* non è altro che « un rapporto tra il lavoro vivo e il lavoro oggettivato nell'operaio » [215].

Se tutto ciò è vero, il *lavoratore* non può più essere considerato *separato* dalla propria *corporeità* e da tutte le *pulsioni* a essa connesse.

Il *godimento*, per esempio, non può più essere considerato *a parte* rispetto al *lavoro*. Il *godimento*, in altre parole, non è scindibile dalla situazione *di classe* nella quale affiora e che, in parte, ne determina il destino:

> Nel medioevo i godimenti erano interamente classificati; ogni stato aveva i suoi godimenti particolari e il suo modo particolare di godere. L'aristocrazia era lo stato privilegiato al godimento esclusivo, mentre nella borghesia già esisteva *die Spaltung zwischen Arbeit und Genuss* [la scissione tra lavoro e godimento] e *der Genuss der Arbeit subordiniert war* [il godimento era subordinato al lavoro]. I servi della gleba, la classe destinata esclusivamente al lavoro, aveva soltanto pochissimi godimenti e limitati, che toccavano loro per caso, dipendevano dal capriccio dei loro signori e da altre circostanze casuali [...]. Sotto il dominio della borghesia i godimenti hanno preso la loro forma dalle classi della società. I godimenti della borghesia si conformano al materiale che questa classe aveva prodotto nelle sue diverse fasi di sviluppo e hanno assunto dagli individui, come pure dalla *fortgesetzten Subordination des Genuss unter den Gelderwerb* [continua subordinazione del godimento al guadagno di denaro], il

[212] *Ibidem*, p. 315.
[213] *Ibidem*, p. 329.
[214] *Ibidem*, p. 370.
[215] *Ibidem*, p. 334.

carattere noioso che hanno tuttora. I godimenti del proletariato, da una parte per il lungo tempo di lavoro che elevava al massimo il bisogno di godimento, e dall'altra per la limitazione qualitativa e quantitativa dei godimenti accessibili al proletariato, hanno assunto l'odierna forma brutale. Finora i godimenti di tutti gli stati e le classi dovevano essere in generale infantili, spossanti o brutali perché *sie immer von dem gesamten Lebenstätigkeit, dem eigentlichen Inhalt des Lebens der Individuum getrennt waren* [erano sempre separati da tutta l'attività vitale, dal contenuto autentico della vita degli individui] e più o meno si riducevano a dare *ein scheinbarer Inhalt* [un contenuto apparente] a *einer inhaltslosen Tätigkeit* [un'attività priva di contenuto]. Naturalmente la critica di questi godimenti finora esistiti poteva essere fatta soltanto quando il contrasto tra borghesia e proletariato era sviluppato al punto che si poteva criticare anche il modo di produzione e di scambio finora esistito [216].

Questo bellissimo passo, da Marx cancellato nel manoscritto dell'*Ideologia tedesca*, non è per nulla estraneo agli interessi anche del Marx *maturo* del *Capitale*, dove, infatti, il tema del *godimento* ritorna, ancora più potenziato dalla dialettica *opposizione* che ivi assume rispetto al capitale *stesso*: « Il capitalismo è soppresso fin dalle fondamenta se si postula che il godimento [*Genuss*] e non l'arricchimento [*Bereicherung*] stesso, ne sia il motivo propulsore [*treibendes Motiv*] » [217].

Come spiega un testo dell'importante *Capitolo VI inedito* del *primo libro* del *Capitale*, « l'operaio si eleva fin dall'inizio al di sopra del capitalista, perché quest'ultimo è radicato in un processo di alienazione nel quale trova il suo appagamento assoluto, mentre l'operaio, in quanto ne è la vittima, è a priori con esso in un rapporto di ribellione [...]. L'autovalorizzazione del capitale — la creazione di plusvalore — è quindi lo scopo animatore, dominante e ossessivo del capitalista, il pungolo e il contenuto assoluto del suo operare; in realtà, non altro che l'impulso e il fine razionalizzati del tesaurizzatore » [218].

L'*appagamento assoluto* del capitalista, il suo *godimento* « totalmente astratto e meschino » [219], è il godimento alienato dell'*Analcharakter* [tesaurizzatore] giunto allo stadio della massima estraneazione, nel girone della *ratio* capitalistica, che pone al vertice delle sue pulsioni la *pulsione* assolutizzata dell'*arricchimento*, della *autovalorizzazione del capitale*, sicché, ciò che il capitalista *gode* è l'adempimento *non di sé* ma di un *altro*, di un'estraneazione: del *capitale*.

Se il *proletario* non è risucchiato nel delirio (anche *revisionistico*) del *lavoro* e dell'efficentismo in vista di una maggior valorizzazione del capitale; se non confonde il suo godimento col godimento che il capitale gli impone a proprio maggior incremento (anche mediante la manipolazione della sessualità); se vede nel godimento del proprio corpo, dei propri desideri, dei propri bisogni, delle proprie passioni (anche di quelle che il capitale ha tutto l'interesse, assieme ai *preti di dentro e di fuori*, a definire *perverse* e *anormali*, perché vanno contro il suo *normale* imbastardimento del godimento a *godimento di arricchimento*) un fondamentale obiettivo nella sua rivolta contro il capitale, allora *corporeo* e *politico*, *godimento* e *rivendicazione sociale* non sono più scindibili e opponibili: anzi, la rivendicazione del *godimento* diventa enormemente contestatrice del *capitale*.

Nell'estraniata società capitalistica, « Bisogni e piaceri privati » [220] del capitalista (e, a maggior ragione, di qualsiasi altro che si trovi a vivere nella sua società) devono essere completamente subordinati all'estraneo *arricchimento*; se vi si ribellano, lo mettono in forse. Il *godimento* qui diventa (inteso in senso autentico, disalienato) l'antagonista del *capitale*: il *revisionista* che scinde il *politico* dal *privato* e progetta di manovrare solo il politico è, in questo, del tutto *anti-marxiano*, poiché Marx ha ben visto il *nesso diretto* che esiste fra *capitale* e *passioni*.

La *divisione del lavoro* (soprattutto nel suo capitalistico culmine), responsabile del soffocamento dello sviluppo *onnilaterale* dell'individuo, comanda, infatti, anche lo sviluppo o l'annichilimento delle passioni:

In generale è un'assurdità il supporre [...] che si possa soddisfare

[216] Cfr. Marx-Engels, *Opere*, V, *Ideologia tedesca*, *op. cit.*, p. 434. Le citazioni in tedesco — da me aggiunte — provengono da Marx-Engels, *Werke*, Band 3, Dietz Verlág, Berlin 1969, pp. 403-4.

[217] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, II, Editori Riuniti 1965, pp. 122-3.

[218] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, *Libro I*, *Capitolo VI inedito*, La Nuova Italia 1969, p. 21.

[219] *Ibidem*.

[220] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, II, *op. cit.*, p. 122.

una passione, separatamente da tutte le altre, senza soddisfare *se stesso*, l'intero individuo vivente. Se questa passione assume un carattere astratto, distaccato, se mi si contrappone come una potenza estranea, se dunque la soddisfazione dell'individuo appare come soddisfazione unilaterale di una singola passione, la cosa non dipende affatto dalla coscienza o dalla *buona volontà*, e meno che mai dalla mancanza di riflessione intorno al concetto della proprietà, ma dall'*essere*; non dal pensiero, ma dalla vita; dipende dallo sviluppo empirico e dalle manifestazioni di vita dell'individuo, il quale a sua volta dipende dalle condizioni esterne. Se le circostanze nelle quali questo individuo vive gli permettono soltanto di sviluppare unilateralmente una qualità a spese di tutte le altre, se esse gli danno materia e tempo per sviluppare soltanto quest'unica qualità, quest'individuo non va oltre a uno sviluppo unilaterale, monco. Non c'è predica moraleggiante che possa servire. E il modo come quest'unica qualità eccezionalmente favorita si sviluppa dipende, a sua volta, da una parte, dal materiale che le è offerto per formarsi, dall'altra parte, dalla misura e dal modo in cui le altre qualità restano soffocate [221].

Se si vuole delineare una interpretazione *marxiana* dei fenomeni di *devianza*, di *stigmatizzazione*, di *malattia mentale, nevrosi* ecc., è questa sicuramente una pagina di straordinaria pregnanza, non solo perché li riporta dall'ambito, troppo ristretto, della sfera tradizionalmente *soggettiva*, all'*esistenza* e alla *vita sociale*, ma perché permette di interpretarli senza dubbio più ampiamente di quanto non accadrebbe se si svolgessero « in quella specie di teatro » dell'*inconscio* freudiano « in cui verrebbe rappresentato un dramma privilegiato, il dramma di Edipo » [222]. Nel cuore stesso dell'*inconscio*, infatti, non si svolge, forse, un'arcaica tragedia greca, ma forse, anche su esso incombe la Moira della attuale *divisione del lavoro* di tipo capitalistico-industriale, con tutto il corteggio di alienazioni a essa concomitanti e da essa forse sostanzialmente dipende la *unilaterale fissazione* delle passioni e la scissione dell'uomo contemporaneo, nella sua profonda interiorità, ben più *machine* gratuitamente *désirante*, produzione *senza meta*, più simile all'esterno *macchinismo* industriale (tuttavia capitalisticamente *intenzionato*)

[221] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 273.
[222] Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Capitalismo e schizofrenia*, intervista a cura di V. Marchetti, in « Tempi moderni », n. 12, Bari 1972, p. 47.

che attore rivestito dei panni di Oreste o di Elettra [223]. Se l'inconscio è *produzione senza finalità* e *senza legge* [224], i *desideri* che da esso *macchinisticamente* promanano, piuttosto che della *triangolazione edipica* di una famiglia che lo stesso capitalismo va dissolvendo sono forse potenzialmente *contestatori* di quella *produzione* razionale e calcolante della società capitalistico-industriale che, a sua volta, *produce* quella *schizofrenia* che è, nel contempo, paradossale salvazione da essa e sua contestazione (cfr. Sartre, Laing, Deleuze e Guattari).

Anche in questo testo marxiano la teoria dell'uomo come senso e passione sbocca, come in quasi tutti i testi marxiani in cui si accenna alla *corporeità*, nella *utopia* dell'uomo *veramente vivente in condizioni umane*, vale a dire dell'uomo in tensione verso quella *rivoluzione proletaria*, per il Marx del *Diciotto Brumaio* « permanente », a differenza di ogni altra rivoluzione [225], che lo plasma sul modello dell'*uomo totale*, fra le cui più spiccate caratteristiche è da porre quella dell'*individualità*.

L'individuo storpiato

È lo stesso Marx che si incarica di smentire coloro che vedono nel comunismo da lui proposto l'abolizione, tra l'altro, della *persona* e dell'*individualità*, in un appiattimento generale della singolarità umana che corrisponde, invece, piuttosto, a quel comunismo che Marx, nei *Manoscritti del 1844*, qualifica come *rozzo*. « Confessate — scrive Marx in quest'opera [226] — che per persona non intendete nient'altro che il *borghese*. Certo questa persona deve essere abolita ». Ma la *persona borghese* non è la persona; l'*individuo borghese* non è l'individuo.

Quando il borghese ottuso dice ai comunisti [...]: sopprimendo la mia esistenza *come borghese* voi sopprimete la mia esistenza *come*

[223] *Ibidem*.
[224] *Ibidem*.
[225] Cfr. K. Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (in Marx-Engels, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1948), p. 261.
[226] Cfr. *Manoscritti*, *op. cit.*, p. 151.

individuo; quando identifica così se stesso come individuo, bisogna allora riconoscere la sua franchezza e la sua impudenza. Per il borghese le cose stanno veramente così; egli crede di essere un individuo solo in quanto è un borghese. Ma quando intervengono i teorici della borghesia e danno a questa tesi un'espressione generale, identificano anche teoricamente la proprietà del borghese con l'individualità e vogliono giustificare logicamente questa identificazione, allora l'assurdità comincia a diventare seria [...]. Tutta questa assurdità teorica [...] sarebbe impossibile se la proprietà privata reale, che i comunisti vogliono abolire, non fosse stata trasformata nel concetto astratto *la proprietà* [227].

Il borghese — come dicevano ancora i *Manoscritti del 1844* — in quanto *capitalista* ha ridotto tutto il suo *essere* al mero *avere* ed è dunque comprensibile che scambi la sua *proprietà privata* (cioè un'*alienazione*) con la sua *individualità* (egli è infatti letteralmente niente più che il suo proprio *denaro*) e, conseguentemente, la *vera individualità*, che potrà svilupparsi solo con l'abolizione del capitalismo, con la *non-individualità* [228].

In realtà, è proprio la società capitalistica avanzata che distrugge quella individualità che proprio la borghesia era andata potenziando e sviluppando nella sua fase di ascesa, facendo emergere, per esempio, come *persona* il lavoratore cosiddetto *libero* [229]. *Storpiando*, tuttavia, quell'individualità che essa stessa ha cooperato a creare, porta la sua *negazione* a quel limite insopportabile dal quale germina, *dialetticamente*, la sua liberazione, poiché nel culmine dell'*alienazione* è già l'utopico *totalmente altro* [230].

[227] Cfr. *L'ideologia tedesca, op. cit.*, p. 211-2.

[228] In realtà il *denaro*, su cui poggia l'individualità *borghese*, proprio in quanto prescinde dalle determinazioni individuali le rinnega, come dice il famoso *frammento sul denaro* dei *Manoscritti del '44*.

[229] Cfr. *Lineamenti, op. cit.*, I, p. 275: mediante il *lavoro libero*, che, da servo della gleba lo rende lavoratore proletario « il lavoratore è formalmente posto come persona che è ancora qualcosa per sé *al di fuori del suo lavoro* e che aliena le sue energie vitali solo come mezzo della sua vita personale ».

[230] Cfr. per es. *Lineamenti, op. cit.*, I, p. 103: « Nel mercato mondiale la connessione del singolo individuo con tutti, ma nello stesso tempo anche l'indipendenza di questa connessione dai singoli individui stessi, si è sviluppata a un livello tale che perciò la sua formazione contiene già contemporaneamente la condizione del suo trapasso ».

Nell'ambito della divisione del lavoro i rapporti personali si sviluppano e si fissano necessariamente in rapporti di classe [...]. Anche ciò che un individuo come tale ha in più rispetto agli altri è oggi in pari tempo un prodotto della società e nella sua realizzazione deve nuovamente affermarsi come privilegio [...]. Inoltre l'individuo come tale, considerato di per sé, è sussunto sotto la divisione del lavoro, è da essa limitato, storpiato, determinato [231].

L'*individuo* umano, che è « un animale che solo nella società riesce a isolarsi » [232], nella società borghese-capitalistica è isolato dalle sue stesse *alienazioni*:

Nell'epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell'individualità da parte della casualità, ha assunto la sua forma più acuta e più generale e ha assegnato con ciò agli individui esistenti un compito affatto determinato. Essa ha assegnato loro il compito di sostituire alla dominazione dei rapporti di proprietà e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità [...]. Questo compito assegnato dai rapporti attuali si identifica col compito di dare alla società un'organizzazione comunista [233].

Marx, che, nei *Grundrisse*, ricostruisce per pagine e pagine una notevolissima *storia* delle origini e dello sviluppo dell'*individuo alienato*, la conclude prefigurando (proprio a partire dallo *snaturamento* operato dal capitale sul singolo) un *individuo totale*, possibile solo mediante il culminare dell'estraneazione capitalistica che porterà al *salto* nel *comunismo*.

Una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui, creata nello scambio universale? Che cos'è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro *già dato*? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione

[231] K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca, op. cit.*, p. 428.

[232] Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 171.

[233] Cfr. K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca, op. cit.*, pp. 429-30.

determinata, ma produce la propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire? [234]

Quest'uomo *totale* è certo anche *lavoratore*, ma non più *interno* al capitale, poiché « l'opposto del capitale non può essere che [...] il *lavoro* come soggettività » [235].

Anzi, come *opposto* ormai *esterno* alla dialettica alienata del capitale, si può dire che non eserciti più neanche il *lavoro* [*Arbeit*], ma l'*attività* [*Tätigkeit*].

Forse è meglio, infatti, chiamare il *lavoro*, inteso in questo senso, non *Arbeit*, ma *Tätigkeit*. Già il Marx giovane, del resto, era non tanto per la *disalienazione* del lavoro [*Arbeit*], quanto per la sua *dissoluzione*. Come si legge chiaramente nelle *Osservazioni su List*:

> Che cosa si stabilisce [...] con il salario? La vita degli operai. Si stabilisce inoltre che l'operaio è lo schiavo del capitale, che egli è una *merce*, un valore di scambio il cui livello superiore o inferiore, la cui crescita o diminuzione, dipende dalla concorrenza, dalla domanda e dal rifornimento, si stabilisce in tal modo che la sua attività non è una libera espressione della sua vita umana, ma piuttosto un far mercimonio delle sue forze, una alienazione (far mercimonio) di sue capacità unilaterali al capitale, in una parola, essa è *lavoro*. [...] Il *lavoro* è la base vivente della proprietà privata, la proprietà privata come fonte creatrice di se stessa. La proprietà privata non è altro che lavoro *oggettivato*. Non soltanto la proprietà privata come *stato di cose*, ma la proprietà privata come *attività*, come *lavoro*, bisogna aggredire, se si vuole darle il colpo di grazia. È uno degli equivoci più grandi parlare di lavoro libero, umano, sociale, di lavoro senza proprietà privata. Il lavoro è per sua natura l'attività asservita, inumana, asociale, che dipende dalla proprietà privata e la crea. L'abolizione della proprietà privata dunque diviene una realtà solamente se viene intesa come abolizione del *lavoro*, una abolizione che naturalmente è diventata possibile solo attraverso il lavoro stesso, cioè è diventata possibile attraverso l'attività materiale della società, e non è assolutamente da intendere come scambio di una categoria con un'altra. L'*organizzazione del lavoro* è quindi una contraddizione. La migliore organizzazione che il lavoro possa ricevere è l'organizzazione attuale, la libera concorrenza, la dissoluzione di tutte le precedenti organizzazioni apparentemente *sociali* di esso [236].

[234] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, I, p. 112.
[235] Cfr. *Lineamenti, op. cit.*, I, p. 251.

Questa *abolizione* dell'*Arbeit* va ovviamente intesa come veicolo per l'attuazione della *Tätigkeit*, possibile solo quando salario, merce, valore di scambio, cioè *capitale* non esisteranno più. Chiunque dica salario o merce o valore di scambio (vale a dire *lavoro*), dice, infatti, *capitale* e dovunque queste cose sussistano, anche sotto etichette anticapitalistiche, provano la sussistenza del capitale.

Dal sopra citato testo dei *Grundrisse*, si ha, comunque, la prova lampante non solo del fatto che l'attuazione dell'individuo (e quindi la *liberazione* della sua *sessualità*, del suo *eros* e delle sue *brame*) non è disgiungibile dall'attuazione della rivoluzione, ma, soprattutto del fatto che essa ne è parte talmente integrante, talmente essenziale che, come qui appare manifestamente, la costituzione del *soggetto rivoluzionario*, sul piano del *vissuto*, è appunto, tra l'altro, fondata proprio sulla sofferta consapevolezza della conculcazione — anche mediante il *lavoro* — della individualità, della corporeità, delle brame e delle passioni e quindi sull'impulso alla loro rivoluzionaria liberazione. Sicché il progetto di una società comunista, lungi dal dare all'individuo-corpo-brama un ruolo secondario, lo pone senz'altro al centro delle proprie prospettive.

Utopia del corpo e rivoluzione

> La proprietà privata può essere abolita soltanto a condizione che gli individui siano giunti a un grado di sviluppo universale appunto perché le relazioni e le forze produttive da essi incontrate sono universali e possono appropriarsene, ossia farne una libera manifestazione della loro vita, solo individui che si sviluppano sul piano universale [...]. L'abolizione della proprietà privata e della divisione del lavoro è essa stessa l'unione degli individui sulla base data dalle forze produttive e dal commercio mondiale attuali. Nell'ambito della società comunista, l'unica società nella quale lo sviluppo originale e libero

[236] Cfr. K. Marx, *A proposito del libro di Friedrich List « Das nationale System der politischen Oëkonomie »*, in Marx-Engels, *Opere*, IV, Editori Riuniti 1972, pp. 598-9.

degli individui non è una frase, esso è condizionato appunto dalla connessione degli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la loro attività sulla base delle forze produttive esistenti [...]. Anche la coscienza che gli individui hanno della loro relazione reciproca sarà naturalmente del tutto diversa e non sarà affatto, quindi, il *principio dell'amore* [237],

vanamente predicato dall'*ideologia cristiana* [238].

Già fin dai *Manoscritti del 1844* il comunismo marxiano si presenta anche come un'*emancipazione di tutti i sensi,* come una situazione in cui « i sensi e il modo di goderne degli altri uomini sono diventati la mia propria appropriazione » [239], come un recupero quindi e un potenziamento, tra l'altro, della fondamentale *dimensione estetica* dell'uomo, che, invece, « in preda alle preoccupazioni e al bisogno non ha sensi per il più bello tra gli spettacoli » [240], anche se, unico tra gli animali, consapevolmente « costruisce anche secondo le leggi della bellezza » [241]. L'*utopia del corpo*, del sesso, delle passioni, della stessa *morte naturale*, in una parola, dell'*individuo liberato* sono dunque *una* sola cosa con l'*utopia* della *rivoluzione proletaria* e del *comunismo,* che Marx, qui, come nel *Capitale,* nella *Critica del programma di Gotha,* nell'*Ideologia tedesca* associa all'*utopia* della *distruzione dello stato* e a quella dell'*abolizione della religione,* la quale ultima, in parecchi testi marxiani, assume, in relazione al tema della corporeità, una connotazione nuova rispetto a quella tradizionalmente nota: la religione (il *cristianesimo* in particolare) va abolita non solo come *oppio del popolo,* ma anche perché reprime il corpo, il sesso, le passioni dell'individuo, cioè, anche da questo punto di vista, osta alla rivoluzione.

Quello della *liberazione del corpo,* che è anche liberazione *dalla* famiglia *borghese,* liberazione della donna [242], liberazione

[237] Cfr. K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca, op. cit.*, p. 431.
[238] Cfr. su questo punto anche Marx-Engels, *Anti-Kriege,* in K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, in *op. cit.*, pp. 311-33.
[239] Cfr. K. Marx, *Manoscritti del '44, op. cit.*, p. 117.
[240] *Ibidem*, p. 119.
[241] *Ibidem*, p. 79.
[242] Per Marx è « inumana la condizione della donna nella società attuale » (cfr. *La sacra famiglia, op. cit.*, p. 207). Egli vede tutta l'alienazione che essa subisce nella sua riduzione a *oggetto di piacere* (cfr. *Manoscritti, op. cit.*, pp. 108-9), come l'annienta il lavoro capitalistico (cfr. la storia di Marie Anne Walkley nel *I libro* del *Capitale*), come esso la *estrania* dai figli (cfr. *Capitale, op. cit.*, I, p. 441), come si prostituisca nel matrimonio borghese (cfr. *Il manifesto, op. cit.*), come il denaro ne insulti l'*individualità* (cfr. il citato *frammento sul denaro* nei *Manoscritti*).

dai ruoli sessuali tradizionali (originatisi e sclerotizzatisi *nella* divisione del lavoro) è dunque un *test* decisivo per stabilire, non tanto, ovviamente, nelle alienate società capitalistiche, quanto in quelle in cui faticosamente si va costruendo il socialismo, a che punto sia giunta la liberazione dell'uomo.

Nello stesso tempo, l'*utopia del corpo,* inscindibilmente congiunta a quella del *comunismo,* costituisce, in ogni situazione alienata, in ogni dimensione in cui l'uomo sia preda di *potenze estranee,* uno strumento impareggiabile di denuncia e, nello stesso tempo, uno dei più potenti stimoli a superare la società in cui la *repressione* (anche sotto la maschera della *permissività*) è totale, verso l'attuazione di quel marxiano *uomo onnilaterale* che è l'*uomo ricco* non di *denaro* ma di *umanità* ed è — come si legge nei *Manoscritti del 1844* — l'uomo

che ha bisogno di una totalità di manifestazioni umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come *bisogno*. Facendo l'ipotesi del socialismo, non soltanto la *ricchezza,* ma anche la *povertà* dell'uomo riceve in egual misura un significato *umano* e quindi sociale. È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'*altro* uomo. Il dominio in me dell'essere oggettivo, il prorompere sensibile dell'attività del mio essere, costituisce quella *passione*, che qui perciò stesso diventa l'*attività* del mio essere [243].

Questo intreccio *dialettico* di *passività* e *attività* è anche alla radice della irrinunciabile *reciprocità* sulla quale non può non fondarsi, per Marx, lo stesso rapporto erotico, poiché — per citare ancora i *Manoscritti del 1844* — « se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua *manifestazione vitale* di uomo amante non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è un'infelicità » [244].

Impotenza, infelicità, repressione del corpo, dei desideri, dei

[243] Cfr. K. Marx, *Manoscritti del '44, op. cit.*, p. 123.
[244] *Ibidem*, p. 157.

bisogni, delle passioni: se questo è il triste corteggio che accompagna anche oggi (e oggi soprattutto) il permanere della *violenta* società capitalistica; se a ogni sussulto e tentativo di liberazione (come quello del '68) essa risponde non solo bloccando i fermenti rivoluzionari ma (nonostante le continue e sempre più emorragiche *crisi*) tentando, addirittura, di *tornare indietro,* allo *statu quo;* se anche il *partito* che dovrebbe guidare a un'*alternativa radicale* (che si vergogna ormai di chiamare *rivoluzione*) propone un *compromesso* che pare essere il vestibolo di una buia era di *restaurazione*; allora, proprio per dialettica opposizione, per obiettiva carenza di prospettive rivoluzionarie in chi, invece, alla rivoluzione dovrebbe guidare, a chi non vuole consumare una vita di alienazioni nel deserto del capitale può venire alla mente la frase del Marx quarantottesco: « Il cannibalismo della stessa controrivoluzione convincerà i popoli che c'è un solo mezzo per *abbreviare*, semplificare, concentrare l'agonia assassina della vecchia società e le doglie sanguinose della nuova società, *un solo mezzo*: il terrorismo rivoluzionario » [245].

Dove non si tratta di un'astratta esaltazione della violenza fine a se stessa, ma del ribadimento (che dovrebbe essere ovvio) che le *stragi* e la alienazione, ormai *totale,* del capitale non si combattono *porgendo* — revisionisticamente — *l'altra guancia,* diventando cani da guardia delle *sue* istituzioni, del *suo* stato e del *suo* sviluppo economico, ma contrastandolo attivamente, tra l'altro, ANCHE nella conculcazione, che esso opera, del nostro *corpo.*

Anche valutando le possibilità *rivoluzionarie* del *desiderio*:

> Se il desiderio è rimosso, è perché ogni posizione di desiderio, anche minima, ha la possibilità di porre in discussione l'ordine stabilito di una società: non che il desiderio sia asociale, all'opposto. Ma è sconvolgente; non v'è macchina desiderante che possa essere posta senza far saltare interi settori sociali. Qualsiasi cosa ne pensino certi rivoluzionari, il desiderio è nella sua essenza rivoluzionario — il desiderio, non la festa! — e nessuna società può sopportare la posizione di vero desiderio senza che le sue strutture di sfruttamento, d'asservimento e di gerarchia siano compromesse. Se una società si confonde con queste strutture (divertente ipotesi), allora, sì, il desiderio la minaccia essenzialmente. È dunque d'una importanza vitale per una società reprimere il desiderio, e anche escogitare qualcosa di meglio della repressione, sicché repressione, gerarchia, sfruttamento siano essi stessi desiderati [...]. Il desiderio non minaccia una società perché è desiderio di giacere con la madre, ma perché è rivoluzionario [...]. Sessualità e amore [...] fanno passare strani flussi che non si lasciano depositare in un ordine stabilito. Il desiderio non « vuole » la rivoluzione, è di per se stesso e quasi involontariamente, volendo quel che vuole, rivoluzionario [246].

Il *corpo* è *macchina* del desiderio.

La opposizione del *rivoluzionario* al *capitale* è anche — essenzialmente — opposizione di *corpi.*

Nell'alienazione del capitale, il *lavoro oggettivato* « diventa corpo » [247] che si contrappone al « lavoro vivo, soggettivo » [248] che, si sa, vive *nel corpo* del proletario.

Non è un caso che Marx annotasse, ne *L'Ideologia tedesca*, a proposito della « liberazione filosofica e reale » dell'uomo, i seguenti punti: « Il corpo umano. Il bisogno e il lavoro » [252].

Il *corpo oggettivo* — scisso da quello *vivente* del proletario — « alienato, espropriato, estraneato » [249], appartiene non all'operaio, « ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale » [250].

Il *corpo del capitale* proviene, mediante un alienato « processo di inversione » [251], dal *corpo del proletario.*

Che il proletario è espropriato del suo corpo equivale dunque a dire che esiste il *corpo del capitale.*

Distruggere il *corpo del capitale* equivale — per il *non ancora uomo* — a iniziare a possedere un suo proprio *corpo.*

[245] Cfr. K. Marx, *Vittoria della controrivoluzione a Vienna* in Marx-Engels, *Opere*, VII, Editori Riuniti 1974, p. 520.

[246] Cfr. Deleuze-Guattari, *L'anti-Oedipe, op. cit.*, p. 138.
[247] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, II, p. 575.
[248] *Ibidem*, p. 233.
[249] *Ibidem.*
[250] *Ibidem.*
[251] *Ibidem.*
[252] Cfr. K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca, op. cit.*, p. 15.



« Il diavolo nello specchio », da *Der Ritter vom Turm*, Augusta 1498, (attribuito ad A. Dührer).



« Il bacio al culo del diavolo » (particolare), da F. M. Guaccius, *Compendium maleficarum*, Milano 1608.

L'UTOPIA DEL DIAVOLO

Quando noi fummo là dove la coscia
Si volge, a punto in sul grosso dell'anche,
Lo duca, con fatica e con angoscia,
Volse la testa ov'elli avea le zanche.
(Inferno, XXXIV, 76-79)

Prologo in Freud

Qui si tratta del diavolo.

Si va giù, verso il *basso*. Si scende all'inferno.

Nostro Virgilio sarà Sigmund Freud.

Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) Freud asserisce che la zona anale, che « mantiene per tutta la vita una parte notevole di eccitabilità genitale », è particolarmente sensibile nei bambini, molti dei quali ne utilizzano l'erogenicità mediante « la ritenzione delle masse fecali, finché queste, con il loro accumularsi, eccitano violente contrazioni muscolari e nel loro passaggio attraverso l'ano possono esercitare un forte stimolo sulla mucosa. Si ha qui naturalmente, accanto alla sensazione dolorosa, quella di voluttà ». Il bambino, cioè, si preoccupa di « non lasciarsi sfuggire il piacere che accompagna la defecazione », sicché il « contenuto intestinale », « fungendo da massa stimolante su una superficie mucosa sessualmente sensibile si comporta come il predecessore di un altro organo che entrerà in azione solo dopo la fase dell'infanzia » [1].

La « ritenzione, inizialmente volontaria, delle masse fecali da parte del bambino » costituisce l'avviamento allo « stimolo, di-

[1] Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *La vita sessuale*, Boringhieri 1970, p. 85.

remo così, masturbatorio della zona anale » [2].

Se al nostro Virgilio associamo adesso una Sibilla, il mistero dell'analità infantile rivelerà tutta la sua straordinaria importanza.

Lou Andreas-Salomé, l'unica donna che, per un felice istante, aiutò Nietzsche a « riapprendere a diventare uomo » [3] è citata favorevolmente da Freud, proprio a proposito dell'analità infantile, in una nota aggiunta ai citati *Tre saggi*. In *Anal und Sexual* (1916), aveva infatti spiegato (sono parole di Freud) che « la storia del primo divieto posto al bambino, il divieto di trarre piacere dall'attività anale e dai suoi prodotti, è decisiva per tutto il suo sviluppo. In questa occasione il piccolo essere intuisce per la prima volta necessariamente l'ambiente ostile ai suoi moti pulsionali, impara a distinguere la propria entità da quest'altra estranea e poi compie la prima *rimozione* delle sue possibilità di piacere. L'elemento *anale* rimane d'ora in poi come simbolo di tutto quello che deve essere respinto e tolto via dalla vita » [4].

È col *divieto anale* che nasce — nel profondo — l'*autocoscienza*, che quindi è *hegelianamente* anche qui radicata nella *Trennung* [scissione], nella *divisione*. Ma l'*altro* con cui l'autocoscienza *nascente* si sente *duplicata*, bipolarizzata — in questo caso — non è tanto (almeno inizialmente) un'altra *autocoscienza* quanto l'*esterno*.

Già la nascita è *trauma di separazione*: « La nostra prima esperienza è una perdita. Poco prima eravamo un tutto, un'entità indivisibile, ogni forma di esistenza ci era inseparabile ed ecco che a un tratto, costretti a nascere, non diventiamo altro che una particella residua dell'essere la quale, da quel momento in poi, deve sforzarsi di non subire nuove limitazioni per conservarsi nel mondo sempre più vasto che le si erige dinanzi, quel mondo nel quale cadde dalla sua pienezza cosmica » [5].

L'abbandono del materno θαλασσα (come l'avrebbe suggestivamente chiamato Ferenczi) è una *Trennung* reale, ma non ancora *autocosciente*; così come non è ancora autocosciente la

[2] *Ibidem*, p. 86.
[3] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, Einaudi 1962, p. 168.
[4] Cfr. S. Freud, *Tre saggi, op. cit.*, p. 86: si tratta di una *nota* aggiunta nel 1920.
[5] Cfr. Lou Andreas Salomé, *Lebensrückblick* (*Il mito di una donna*), Guaraldi 1975, p. 21.

distinzione del lattante dalla nutrice (fase orale). L'*autocoscienza* inizia nello *stadio anale*, quando si diventa autocoscienti della distinzione e divisione dal *mondo esterno*.

È col *divieto anale* che « il mondo esterno [...] si staccò dalla sua inseparabilità da noi e *si eresse come un di-fronte estraneo* » [6].

Da notarsi la (inconsapevole) pregnanza *marxiana* dei termini coi quali Lou evoca l'originarsi *nel profondo* dell'esperienza dell'*estraneazione*: dio, religione, capitale, tempo ecc. (in quanto *estranei*) hanno il loro inizio — per quanto riguarda il *profondo* — in questa *fase*. E così pure la coazione al *lavoro*, con la *Pedanterie* [7].

È nella *fase anale* che inizia — con le *contraddizioni* e le *scissioni* — la *dialettica* (almeno per l'*autocoscienza*).

Se si paragona questa fase con quella (orale) che la precede « si vede invece il bambino (nella media, normale) senza conflitti e senza protesta accettato in amore totalmente affermativo: questa direzione, che poi sbocca nell'"incesto", appare originariamente accompagnata da sole e beatitudine, al posto delle molte oscurità con l'"educazione degli sfinteri" » [8].

La vera storia personale *autocosciente* ha dunque inizio con la dialettica *anale*: di qui la sua straordinaria importanza, non solo per il privato ma per il sociale e di qui il suo privilegiamento, rispetto ad altre *fasi*.

È qui che il bambino si esperisce anche come *generatore, produttore* (di merda): « Divenendo egli stesso nell'erotismo anale generatore — "potenza parentale" — vedendo parti di sé trasformate in mondo esterno, senza soffrirne una riduzione di sé, così che il mondo distaccato gli si ridona ed è pensabile, in un divenire uno ancora più intensivo » [9].

Vereinigung [unificazione] -*Trennung* [scissione] -*Vereinigung* è la prima originaria *dialettica* che si radica nell'*anale*: è qui che — col *padre* — nasce anche il *diavolo*: « La libido anale soggetta all'esperienza fondamentale fomentatrice d'odio del venire isolata, fin dalla sua base in un certo senso satanizzata, deve

[6] Cfr. Lou Andreas Salomé, *Anale e sessuale* in « Il piccolo Hans », n. 5, gennaio-marzo 1975, p. 74.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, pp. 74-5.
[9] *Ibidem*, p. 75.

partire dal dogma di protesta: "io e il padre (madre) non siamo uno" » [10].

Le fondamentali esperienze dell'*oggettivazione* (lo « spostamento d'accento dall'essere umano sulla cosa »), della *nullificazione* (il *divieto* immerge la « piccola creatura nel sentimento penetrante del suo nulla »), del *peccato*, del *dovere* (tanto importanti per esempio, rispettivamente, per Hegel e Marx, per Heidegger, per Kierkegaard, per Kant), per quanto riguarda il *profondo*, prendono origine dall'*anale* [11].

All'esperienza della *produzione della merda* va collegato (oltre a quello del *lavoro*) anche il formidabile problema del *tempo*: « Le materie generative sono, per aspetto esteriore, quanto meno possibile diverse da svariate materie escretorie, i secreti più vivi da escreti morti: i due potenti contrari nei quali tutto si trova racchiuso, dono e scarto, *futuro* e *passato*, confinano quasi impercettibilmente » [12].

Il *tempo* — nel *profondo* — nasce con l'*autocoscienza* del *ritmo* (e della dialettica) degli *sfinteri anali*.

Se questo ritmo è *comandato* da *fuori*, dall'*altro*, dall'*esterno* ed *estraneo*, nasce un *tempo-coscienza alienato*, progenitore del *tempo-lavoro alienato*, funzionale a esso, *tempo-denaro anale*: *dal culo (alienato) ha inizio il capitale* [13].

In particolare qui si deve insistere sul fatto che la *repressione* dell'infantile inizio di *erotismo anale* ha come specifico effetto quello di procurare al bambino l'identità con se stesso, ma a costo del *piacere* del bambino medesimo.

L'*io* che si va *identificando* è, cioè, già un *io* che si esperisce schiacciato dall'*altro*, dall'adulto (in una collettività storico-specifica repressiva), il quale opera in maniera che il nuovo *soggetto* nascente *si riconosca*, proprio nel momento in cui gli si vieta un intenso piacere, vale a dire come *autorepressore* delle sue proprie *pulsioni*.

[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, pp. 81-4.
[12] *Ibidem*, p. 85.
[13] Cfr., su questo punto, i due seguenti saggi: *Capitalismo e analità* e *Morte e utopia*, in questo stesso testo; il saggio *Ernst Bloch: un teologo?* in L. Parinetto, *Né dio né capitale*, Moizzi/Contemporanea 1976; ed Elvio Fachinelli *Sul tempo-denaro anale*, in *Il bambino dalle uova d'oro*, Feltrinelli 1974.

Qui il *soggetto*, l'individuo, il singolo, è già costituito come *estraneazione* della *coscienza* dal *desiderio*, loro *scissione* e *contrapposizione*. Sinora (nell'alienata *preistoria*) questo è il *soggetto*.

Ce ne potrà mai essere uno diverso, non scisso?

Certo il soggetto futuro (se ci sarà) resta, per ora, non descrivibile, occultato com'è dal soggetto alienato.

Ciò che si sa è che *questo* soggetto (col *tempo* alienato che lo riguarda), *interno* al capitale, a esso *funzionale*, contrapposto al desiderio, è *estraneazione*: non si tratta di *recuperarlo*, ma di *abolirlo*.

Analità alienata è dunque (hegelianamente) *riconoscimento alienato*.

Cosa che Freud — nella *Introduzione allo studio della psicoanalisi* — sottolinea in pieno: è nella fase *anale* che al bambino

> il mondo esterno [...] si fa incontro per la prima volta come potenza inibitrice, ostile alla sua ricerca di piacere, e gli fa presagire future lotte interne ed esterne. Egli deve eliminare i suoi escrementi non nel momento che a lui piace, ma quando altre persone lo stabiliscono. Per indurlo alla rinuncia a queste fonti di piacere, gli viene spiegato che tutto quanto riguarda queste funzioni è sconveniente, destinato a esser tenuto segreto. È qui che deve *per la prima volta* barattare il piacere per la dignità sociale. All'inizio, il suo atteggiamento verso gli escrementi stessi è del tutto diverso. Egli non prova alcun ribrezzo davanti alle sue feci, le stima come una parte del suo corpo, da cui non si separa facilmente; e le usa come primo « regalo » per contraddistinguere persone che stima particolarmente [14].

La *repressione* dell'analità infantile tende dunque a creare, nell'atto stesso della nascita delle singole *autocoscienze*, una società di *punitori-di-se-stessi*, di persone *scisse*: la *testa*, l'*autocoscienza*, in una simile situazione, nascono *in opposizione* alla *libido anale*, crescono sulla sua repressione-rimozione.

Ed è qui che inizia anche — per quanto riguarda il *profondo* — la *dialettica servo-padrone*, ben presto *introiettata*.

Naturalmente un tale genere *specifico* di uomini, tutti *testa* e niente *culo*, è obbligato a *traslare* su un altro piano la poderosa spinta delle pulsioni libidico-anali represse-rimosse, e conclusio-

[14] Cfr. S. Freud, *Introduzione allo studio della psicoanalisi*, prima serie di lezioni (1917), Boringhieri 1969, pp. 284-5. Il corsivo è mio.

ne di una simile sublimazione è l'acquisizione del *carattere anale* (talvolta anche *sadico-anale*) in cui, essenzialmente, l'analità rimossa prende l'aspetto, distorto e deformato, di *parsimonia, avarizia, ostinazione*, tutte *qualità* fin troppo evidentemente connesse alla *virtù* dell'accumulatore capitalistico per non destare almeno il sospetto che la repressione della libido anale infantile, che le provoca, non sia specificamente connessa alla strategia di autoconservazione delle società capitalistiche in genere.

Il Freud, che accenna alla *rimozione-repressione* della libido anale, pare tuttavia autocensurarsi nel saggio intitolato *Carattere ed erotismo anale* (1908), quando dichiara che la emersione del *carattere anale* deriva dal semplice « esaurirsi dell'erotismo anale », quasi che non ci fossero gestori bene individuabili di un simile *esaurimento*.

Pur tuttavia ammette, a tutte lettere, che è la « nostra odierna educazione civile » a « rendere inutilizzabile » l'erotismo anale e nello stesso tempo a favorire il *carattere anale* [15].

Freud dà anche una prova sperimentale della sua affermazione: se è vero che parsimonia, avarizia e ostinazione ne sono gli attributi specifici, « non dovremmo trovare elementi accentuati del *carattere anale* nei soggetti che hanno conservato anche nell'età adulta la proprietà erogena della zona anale, come ad esempio alcuni omosessuali. A meno che io non m'inganni assai, l'esperienza concorda notevolmente con questa conclusione » [16].

Proprio con la sua specifica *trasgressione*, l'omosessuale potrebbe dunque, nella società capitalistica, contribuire a smascherare l'occultamento dell'elemento anale e la funzionalità della *rimozione* di esso all'autoconservazione del capitalismo stesso.

V'è una pagina assai efficace del freudiano saggio *Di alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, la paranoia e l'omosessualità* (1922), in cui il rapporto del capitalismo con la sublimazione dell'elemento anale (e più specificamente dell'omosessualità maschile) viene sottolineato in questi termini:

ein Man, der in anderen Männern mögliche Liebesobjekte sieht, sich gegen die Gemeinschaft der Männer anders benehmen muss, als ein anderer, der genötigt ist, im Mann zunächst den Rivalen beim Weibe zu erblicken [un uomo che vede negli altri uomini dei possibili oggetti d'amore, deve comportarsi nei confronti della comunità degli uomini altrimenti di un altro che è portato a considerare l'uomo innanzitutto come rivale rispetto alla donna] [17].

[15] Cfr. S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, in C. Musatti, *S. Freud*, Boringhieri 1970, pp. 185-6.
[16] *Ibidem*, p. 189.

È dunque il principio stesso della *concorrenza* e della *competitività* che l'erotismo anale omosessuale pare poter contestare e minare dal profondo del *vissuto*, indicando, tra l'altro, come sia assurda l'a-dialettica disarticolazione da taluni istituita fra il collettivo-socio-economico e il vissuto-soggettivo-sessuale.

Il nesso dialettico fra questi due piani può, ancora freudianamente, emergere nella sorprendente *traslazione* filocapitalistica del *piacere di accumulare merda* in *piacere di accumulare denaro*. *Carattere anale* e *culto del denaro* appaiono qui strettamente saldati. Ma non si tratta — come vorrebbe Freud — di una « specifica identificazione del denaro con lo sterco » [18], bensì di una *sublimazione*, per la quale « l'originario interesse erotico per la defecazione è destinato, come sappiamo, a esaurirsi [!] quando il bambino si fa grandicello, ma giusto allora sorge quell'interesse per il denaro che mancava nell'infanzia; in tal modo la tendenza anteriore, che è sul punto di perdere la propria meta, può facilmente trasferirsi sulla meta nuova che sta sorgendo » [19].

Se in luogo della *ideologicamente* biologica, « naturale » categoria di *esaurimento* della cosiddetta *fase* dell'erotismo anale, teniamo ferma l'altra categoria, pure freudiana, di *rimozione* dell'erotismo anale, il passaggio dal godimento della *merda* accumulata (organo originario del piacere anale) a quello del *denaro* accumulato non risulta affatto una semplice e pacifica *traslazione*, ma un *occultamento* dell'analità repressa nella *sublimazione* del *denaro*.

Come dire che il *capitalismo* — considerato all'interno di una simile prospettiva — è l'*alienazione dell'analità*.

È proprio a questo proposito che il *diavolo* fa la sua appari-

[17] Cfr. S. Freud, *Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Fischer Verlag 1949, p. 207.
[18] Cfr. *Carattere ed erotismo anale, op. cit.*, p. 189.
[19] *Ibidem*.

zione: « Dovunque la forma arcaica del pensiero è stata ed è rimasta dominante — nelle civiltà antiche, nei miti, nelle favole, nelle superstizioni, nel pensiero inconscio, nel sogno e nelle nevrosi — il denaro è stato posto in strettissimo rapporto con lo sterco. È noto che l'oro che il diavolo regala alle sue drude si tramuta, quando egli se ne è andato, in sterco » [20].

Ma non è sempre vero che il *denaro* del demonio si tramuti in *merda*.

Più spesso, secondo i classici della *demonologia*, si trasforma, invece, in polvere, terra, sassi, quasi seguisse (a ritroso) lo schema in proposito indicato da Ferenczi, secondo il quale la prima traslazione (indotta) della *merda* è quella sul *fango* che, per *umidità, colore, viscosità* è simile alla merda *tranne che per l'odore* (il primo elemento contro il quale interviene la censura della « civiltà »). Il bambino, giocando col fango, gioca con una merda *deodorata*; già, dunque, parzialmente *sublimata*-alienata.

Ma anche il fango è *cosa sporca*.

A poco a poco, il bambino opera un'altra traslazione, che corrisponde a una *disidratazione* del fango-merda, e comincia a giocare con la *sabbia*.

Una successiva traslazione opera il passaggio all'*età della pietra*: ora il bambino maneggia i sassi; più tardi *sassi* più regolarmente disegnati e lucenti si *tolgono* in *monete*.

Anche per il pensiero *arcaico* e per l'*inconscio* (di cui *L'ontogenesi dell'interesse per il denaro* di Ferenczi descrive — come s'è visto — la successiva traslazione-scotomizzazione) *merda* e *denaro* non sono, dunque, immediatamente identificabili.

La *merda*, del resto, non è il *denaro*; esso è *uno* degli aspetti della sua *alienazione*; la *merda*, semmai, è il *divenir-vero* (per il capitale) del denaro.

Il diavolo, riportando il *denaro* alla *merda*, fa opera di *desublimazione* disalienante, demistificante, denuncia una *rimozione*, la disocculta; rifiuta, in altre parole, di far da coperchio alle pentole dell'estraneazione capitalistica.

Anzi, da buon *deviato* e stigmatizzato, con la sua sola presenza, la fa emergere in piena luce.

[20] *Ibidem*, p. 188.

Un incunabolo tedesco, stampato ad Augusta nel 1498, *Der Ritter vom Turm*, reca una singolare illustrazione, che mostra l'apparizione del diavolo a una donna intenta a guardarsi nello specchio. Si scorge in essa, duplicata dallo specchio, l'immagine del diavolo che, aprendosi le chiappe con ambo le grinfie, mostra alla donna il buco del culo.

Se si ammette, con Freud, che « il diavolo non è altro che la personificazione della vita pulsionale inconscia rimossa » [21], allora bisogna dire che, a giusta ragione, l'iconografia riguardante il demonio pone l'accento, come nel caso sopra citato, sulla zona più rimossa — in epoca capitalistica — dell'inconscio: l'*analità* [22].

Il culto del diavolo, da parte delle *streghe*, appare più esecrando, e quindi provoca vere e proprie persecuzioni, proprio nel periodo storico che va dall'imporsi della *borghesia commerciale* al secolo che vede l'aurorale emergere della *borghesia industriale*.

È Marx che annota che si cominciò a risparmiare le *streghe*, quando s'iniziò a bruciare i *falsificatori di banconote* [23].

Queste società borghesi, tanto bene evocate e giustificate, alle loro origini, dal *Decamerone* di Boccaccio, e, più tardi, dalla teologia di Lutero e di Calvino e dalla *Autobiografia* di Franklin, sono caratterizzate (ovviamente in guise *storico-specifiche diverse*) dal *culto* dell'*accumulazione del denaro*.

[21] *Ibidem*, p. 188 e *nota*.

[22] Recentemente anche Lacan ha visto una relazione fra *anale* (orale) e *demoniaco*: « Basta sfogliare un album che riproduce l'insieme e i particolari dell'opera di Hieronymus Bosch per riconoscere in esso l'atlante di tutte queste [infantili] immagini aggressive che tormentano gli uomini. Il prevalere in esse, scoperto dall'analisi, delle immagini di una primitiva autoscopia degli organi orali e derivati dalla cloaca, ha generato le forme dei demoni » (cfr. J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi*, in *Scritti*, I, Einaudi 1974, p. 99). A parte l'asserzione che il diavolo coincida con l'aggressività (degna di approfondita *discussione*), è un fatto che qui il diabolico si pone fra quelle che per Marx e Freud sono le principali *pulsioni fisse* dell'uomo: *fame* e *sesso* (in questo caso *oralità*, *analità*, erotismo anale).

[23] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 818. Cfr. anche L. Parinetto, *Magia e ragione: una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, La Nuova Italia 1974, pp. 15-6.

Probabilmente, proprio per questo, in esse si assiste alla stigmatizzazione dell'*omosessualità* e, più in generale, alla *rimozione* dell'*analità*.

Engels potrebbe darci una delle chiavi del motivo per cui esse sono state *represse* come *diavolo*.

Ne *La guerra dei contadini in Germania* egli, infatti, mostra le ragioni per le quali, nella cultura feudale (e la cosa, almeno in parte, permane in quella umanistico-rinascimentale), il massimo orizzonte *ideologico* continuasse a rimanere *teologale*, sicché qualsiasi conflitto, anche politico-sociale, non poteva formularsi, in esse, se non *teologicamente*:

> Tutti gli attacchi a carattere dichiaratamente generale mossi contro il feudalesimo dovevano rappresentare anzitutto attacchi contro la chiesa; tutte le dottrine sociali e politiche rivoluzionarie dovevano rappresentare anzitutto e squisitamente eresie teologiche [...] L'opposizione rivoluzionaria contro la feudalità si svolge lungo tutto il medioevo. Essa si presenta, a seconda delle circostanze, come mistica, come eresia apertamente dichiarata, come insurrezione armata [24].

Engels *non* applica questa importante regola generale all'imponente fenomeno della stregoneria, « eresia » popolare e ribelle per eccellenza, ma niente vieta di utilizzarla, con frutto, anche in questo settore della secolare storia della repressione.

Tanto più che lo stesso Engels mette su questa strada, quando ricorda che Lutero, per sbarazzarsi di Thomas Münzer, il capo della rivolta dei contadini, lo esorcizzava con l'appellativo di *strumento di Satana* [25].

Satana, per queste culture, è il nome della massima opposizione a dio, vale a dire, marxianamente, alla *tribalità idealizzata* [26], al massimo e padronale culmine dell'orizzonte *ideologico* delle culture *teologiche*.

Siccome si tratta — ovviamente in guise storico-specifiche *diverse* — di culture *tutte* padronali, al polo dell'*opposizione* nella cruenta lotta servo-padrone, Satana trova sempre la suprema dislocazione: è l'antenato *ideologico* del *proletariato* e non è un caso che i servi della gleba e le classi oppresse di quelle epoche l'adottassero.

Del resto, in questa veste di supremo contestatore, Satana vien da molto lontano e comunque sempre da un mondo in cui vige la dialettica servo-padrone, come dimostra anche una recente indagine sull'*origine storica* del *sabba*.

Vi sono « rapporti difficili da provare ma certi tra le feste di Saturno, i *saturnalia*, e il sabba. Occorre rammentare che questi *saturnalia* (il cui nome ancor oggi è sinonimo di orgia) erano le feste degli schiavi, a Roma, *una festa in cui il mondo veniva invertito, i padroni servivano i loro servitori* » [27].

L'evangelico *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* — la cui attuazione fu sempre accuratamente evitata da società e gerarchie *cristiane* — era almeno *cerimonialmente* (e provvisoriamente) attuato negli antichi *saturnalia*, di cui il diavolo si fa erede, e l'*inversione* (anche *sessuale*) che caratterizza — come si vedrà — diavolo e sabba si può direttamente richiamare al *rovesciamento* del dominio del *padrone* sul *servo*.

Un'altra suggestiva circostanza è che la data in cui si svolgeva la famosa *notte di Walpurgis* (il celeberrimo sabba evocato anche da Goethe nel *Faust*) cadeva il 1° maggio, ancor oggi celebrato come festa dei lavoratori rivoluzionari: sicché il *sabba* potrebbe essere l'anello che congiunge le antiche rivolte servili a quelle dei *servi della gleba* e introduce e prefigura quelle del moderno *proletariato*.

È per tutto questo complesso di motivazioni che le seguaci del diavolo, forse, venivano sistematicamente e periodicamente annientate in una cruenta *caccia alle streghe*.

A una gerarchia sociale *fallicamente* eretta e culminante nel feticcio divino, non poteva essere opposto niente di più radicalmente e dialetticamente *altro* dell'*analità* del *diavolo*.

Anzi — secondo i demonologi — è proprio il diavolo ad attentare radicalmente al sesso (maschile) inteso (fallicamente e capitalisticamente) come mera *potenza produttiva*: è al diavolo, infatti, che, da essi, vien fatta risalire l'*impotenza*.

[24] Cfr. F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, Rinascita 1949, p. 48.

[25] *Ibidem*, p. 68.

[26] Cfr. K. Marx, *Forme che precedono la produzione capitalistica* (frammento dai *Grundrisse*), Rinascita 1956, p. 13.

[27] Cfr. M. Préaud, *Les sorcières*, Bibliothèque Nationale, Paris 1973, p. 16.

Fra i *signa cognoscendi simplicem maleficiatum* [indizi comprovanti il semplice maleficio] il *Compendium maleficarum* (1608) di fra' Francesco Maria Guaccio segnala i seguenti: « Aliqui habent ligatam venam generationis » [qualcuno ha impedita la vena della generazione] [28]; « Quidam ad Venerem impotentes redduntur » [certi sono resi impotenti al coito] [29].

Questo *impedimento della generazione* è forse uno dei motivi più profondi del perdurare della *caccia alle streghe*.

La *buona* generazione — scrive Luisa Muraro — proviene dalla complementarità tra un corpo femminile fecondabile (materia recettiva che non ha attributi di sapere o potere) e la paternità. La paternità, affermandosi, scinde l'arcaica competenza femminile in due parti: un corpo da fecondare (la donna) e un resto sterile e maligno, da distruggere (la strega). Il primo, più rozzo modo, per riaffermare il principio della generazione paterna fu questo; che era come la rappresentazione visiva della spartizione tra l'utilità sociale del corpo femminile fecondo e la minaccia di un resto non regolabile [30].

Strega è, cioè, il *negativo* della *donna* ridotta a *madre*.

Questa riduzione si va verificando proprio col *rinascimento* e gli inizi dell'*evo moderno*: coincide, cioè, con lo scatenarsi della *caccia alle streghe*.

Durante il medioevo, « nella cultura contadina, dominata da un materialismo ingenuo poco scalfito dal cristianesimo, la natura generante, per un intrinseco potere, era pensata e rappresentata dalla terra come dal corpo della donna » [31].

« Alla fine del medioevo e durante il rinascimento, in un periodo di radicali modificazioni che attraversano tutta una civiltà » [32], comincia a declinare la cultura *agraria* nella quale la donna *procreatrice* era profondamente *integrata*, feconda analogamente alla *natura*. La *produzione*, dalla terra-donna, si sposta al *commercio* (lavoro di uomini) e, pian piano, alle prime forme di industria: la donna, come la terra, a poco a poco, viene emarginata. La *riproduzione* perde, se non la materialità, la *simbolicità*. Alle donne emarginate (non più tollerate neppure nella tradizionale veste di *guaritrici*, anche qui soppiantate dal ruolo *maschile* del *medico*) non resta che ricercare nell'*arcaico* la perduta *identità* e *potenza*, diventando *streghe* che, con l'aiuto del *diavolo*, tentano di strappare la *potenza* (anche generatrice) al maschio che paternalisticamente e fallicamente sta trionfando nel nuovo assetto sociale [33].

La figura fallico-paterna ha bisogno della *madre*, di chi le procrea dei figli, per non perdere la propria identità: senza *madre* e senza *figli*, il *padre* si vanifica.

È qui che la *strega* Medea colpisce nella sua *identità* il colonizzatore (« pastore di popoli ») Giasone; assassinandogli moglie e figli.

È qui che il gigantesco personaggio verdiano di Azucena (ne *Il trovatore*) — monumento elevato alla *passio* della strega — si incentra: nell'oscillazione fra *amore materno* e inquietanti pulsioni di *vendetta*. Azucena ha ucciso il suo bambino come Medea.

Ma è proprio qui che il diavolo e le streghe pongono la loro mortale insidia: rendendo impotenti i potenziali padri, negando loro l'identità e quindi minacciando la costruzione di una società a loro immagine e somiglianza.

Il terrore per le streghe (e la conseguente loro persecuzione) può avere sicuramente una motivazione profonda di questo tipo; tanto più se si aggiunge — come fa la Muraro — a questo tema quello del *divoramento dei bambini*.

Alla fine del medioevo, la mortalità infantile diventa un problema sentito: « La perdita sociale e personale che rappresentava la morte dei bambini fu avvertita con il rafforzarsi dell'istituzione familiare, cioè in rapporto a una rivalorizzata paternità. Che ridefiniva, automaticamente, la maternità » [34].

Divorando i bambini — come si diceva facessero le streghe al sabba — veramente si insidiava mortalmente il nuovo sviluppo — paternalistico — che la famiglia andava assumendo.

Nel medioevo — scrive Schulamith Firestone — non esisteva cosa chiamata infanzia. La visione che si aveva nel medioevo dei bambini

[28] Francesco Maria Guaccio, *Compendium maleficarum*, Mediolani MDCVIII, p. 199.
[29] *Ibidem*.
[30] Cfr. Luisa Muraro, *La signora del gioco*, Feltrinelli 1976, p. 99.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, p. 178.
[33] Ho riassunto — a mio modo — le pp. 178-81 del testo citato della Muraro.
[34] Cfr. Muraro, *op. cit.*, p. 99.

era profondamente diversa dalla nostra. Non solo non era « centrata sui bambini », ma letteralmente non era cosciente dei bambini come esseri distinti dagli adulti. I piccoli uomini e le piccole donne della iconografia medioevale sono adulti in miniatura, e riflettono una realtà sociale completamente diversa: i bambini allora erano proprio dei piccoli adulti [...]. Sotto tutti gli aspetti il bambino veniva integrato nella comunità totale il più presto possibile [...] Dopo il quattordicesimo secolo, con lo sviluppo della borghesia e della scienza empirica, questa situazione cominciò lentamente a trasformarsi. Il concetto di infanzia si sviluppò come appendice alla famiglia moderna [...] Così, entro il diciassettesimo secolo l'infanzia come concetto nuovo e di moda era entrato in uso [...] Si cominciò a dare un gran peso alla purezza e alla « innocenza » dei bambini. La gente cominciò a preoccuparsi che non fossero esposti al vizio. Il « rispetto » per i bambini, come per le donne, sconosciuto prima del sedicesimo secolo, quando facevano ancora parte della società più vasta, divenne necessario, ora che formavano un gruppo oppresso chiaramente definito. Il loro isolamento e la loro segregazione erano cominciati. La nuova famiglia borghese, centrata sui bambini, imponeva una continua sorveglianza; tutta l'indipendenza di un tempo venne abolita [35].

Le *streghe*, insidiando l'infanzia, insidiano la famiglia borghese che si va formando e che ha nella nuova concezione (edipica) del bambino il suo fulcro.

Stregoneria è — tra l'altro — *crisi d'identità* del nuovo *paternalismo* dell'era dell'avvento del capitalismo commerciale: perciò viene eliminata.

Senza contare che essa rientra pienamente in quell'*emarginazione* che Benjamin ha definito *detartarizzazione del mondo*, che coinvolgeva in un'unica condanna (come già aveva visto Michelet ne *La Sorcière*) il *basso*, il *sensuale*, il *materiale*: « Il medioevo aveva decretato l'intima fusione, nella figura di Satana, di ciò che è materiale e di ciò che è demoniaco. Soprattutto, con la concentrazione delle svariate istanze pagane in un anticristo teologicamente definito in modo rigoroso, alla materia era assegnata più chiaramente che ai demoni un'apparenza cupa e soverchiante » [36].

Per dirla con Nietzsche (dell'ex *Volontà di potenza*) « La natura è giudicata sfavorevolmente nella stessa misura in cui si

[35] Cfr. Schulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, Guaraldi 1970, pp. 88-91.

[36] Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi 1971, p. 246.

è messa in onore la contronatura di un Dio. *Natura* diventò un qualcosa come *spregevole, cattivo* » [37].

In questa maniera, finché il massimo orizzonte della società, *anche* borghese, rimane la *teologia* (e quest'orizzonte permane, grosso modo, fino all'*illuminismo*) il diavolo si fa portatore, esorcizzato, delle istanze della *materia.*

« Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli;
spiritus in nobis qui viget, illa facit. » [38]

Non gli inferi o le stelle del cielo, ma noi abita lo spirito che vive in noi e opera quelle cose.

La *magia* è questo *spirito*, o, meglio, come aveva già ben visto Böhme, « *la vera magia non è un essere, è il desiderio, lo spirito dell'essere. La magia è la madre dell'essere di tutti gli esseri: poiché essa nasce da se stessa e consiste nel desiderio* » [39].

Anche Giovanni Battista van Helmont vede il nesso stretto di *desiderio* e *magia*: che è una *potestas* la quale « in exteriori homine latet velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur accensa imaginatione ferventi desiderio » [è celata potenzialmente nell'uomo esteriore; e non può divenir attuosa, se non è eccitata nell'accesa immaginazione da fervente desiderio] [40].

Così pure Pomponazzi, nel *De Incantationibus*, sostiene che la magia si attua « per vim imaginativam et desiderativam » [mediante la forza dell'immaginazione e del desiderio] [41].

Non è il caso, qui e per ora, che la straordinaria analogia fra *desiderio magico* e *desiderio libidico* venga analizzata: basta averla richiamata.

Essa è, comunque, *negativamente* confermata anche *dalla religione*:

[37] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi dell'autunno 1887*, in *Il caso Wagner*, Mondadori 1975, p. 339.

[38] Cfr. J. Beaumont, *Historisch-Physiologisch und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen...*, Halle im Magdeburgischen 1721, p. 281.

[39] Citato in A. Schopenhauer, *Magnetismo animale e magia*, in *Memorie sulle scienze occulte*, Bocca 1925, p. 44. Si tratta dell'*Erklärung von sechs Punkten*, punto V. Anche la precedente citazione era tratta dal testo schopenhaueriano citato.

[40] Cfr. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 39.

[41] Cfr. Pomponazzi, *Opera*, Basilea 1567, p. 44. Citato in Schopenhauer, *op. cit.*

L'essenza della Materia è, indifferentemente, appetito sregolato e brutale concupiscenza, oppure movimento fisico disordinato [...] Paragoniamo le Tenebre al desiderio represso che si sviluppa liberamente nella notte dell'incoscienza [...] Il desiderio, dilatandosi, affiora e, rompendo la barriera che gli era opposta, turba bruscamente la serenità e l'equilibrio della coscienza [...] Per un manicheo la Materia è essenzialmente [...] questo: agitazione non coordinata e pura cupidigia, *libido*, non essendo l'una altro che la traduzione sul piano psicologico di quello che è l'altra sul piano fisico, forza brutale e gratuita nell'uno e nell'altro caso e che, nel secondo, è immersa nella notte dell'incoscienza [...]. Nel bulicame della cloaca infernale mal si distingue la lotta a corpo a corpo dell'accoppiamento e il pasto, che il vincitore fa del vinto, dall'appagamento della *libido*. [...] Il principe delle Tenebre è la traduzione nel mito d'una realtà unica, fisica e psicologica ad un tempo; o, meglio ancora, d'una realtà proiettata sul piano fisico come Materia e sul piano psicologico come Desiderio [42].

Basta *rimettere sui piedi* quanto l'*ideologia* manichea stigmatizzava come *negativo* (seguita, in ciò, dal *cristianesimo*), per ottenere le caratteristiche essenziali del *diavolo-materia*: concupiscenza inconscia (*libido*), gratuita pulsione primordiale *analoga alla fame, desiderio*.

È il caso di sottolineare — con Schopenhauer — il fatto che « lo zelo inumano che in tutti i tempi la Chiesa ha messo nel perseguitare la magia [...] non sembrerebbe riposare [...] sulla supposta parte che vi ha il diavolo », ma sull'« oscuro presentimento che la magia » « riesca a rimettere al suo vero posto la forza originaria [*Urkraft*]; mentre al contrario la Chiesa l'aveva relegata fuori della natura » [43].

Qualora si legga correttamente il *diavolo* come *libido*, si tradurrà Schopenhauer così: quello che la Chiesa (suprema *metafora* anche di ogni società fallica, repressiva) teme è che il diavolo si riveli per quel che è: la nostra più profonda *energia* conculcata e scotomizzata, malamente *sostituita* con un'*ideologia* dell'*alto* e del *celeste*, conseguenza di una *unità* originaria scissa e mutilata nelle sue componenti.

[42] Cfr. H. Ch. Puech, *Il principe delle tenebre nel suo regno*, in A.A.V.V. *Satana*, Milano 1953, p. 97; 117-8; 119; 122.
[43] Cfr. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 47.

La *negazione* demonica è portatrice di un *desiderio* di *riunificazione*.

Come ha ben visto Böhme, « al fondo della negazione » v'è « un desiderio, una pulsione emozionale, una tensione nata essenzialmente da una carenza; il desiderio risponde alla negazione, l'elemento negativo e la carenza si manifestano nel desiderio, ovvero [...] nella fame. La fame è la costante che si incontra in tutti i membri della famiglia della negazione, la fame in quanto desiderio e volontà, che, per appagarsi, non ha che se stessa » [44].

Non è dunque un caso che Marx e Freud costruiscano la loro teoria della *pulsione sessuale* in analogia alla *fissità* e *materialità* della *pulsione* al nutrimento, che ne costituisce il *modello*.

La *magia* si presenta, *prima della psicoanalisi*, come la scienza della *fame del desiderio*, una scienza che, per essere *materiale* e per privilegiare il *sensibile*, non poteva non incorrere nella *censura* e nella *persecuzione* dell'anti-sensibile e anti-mondano *cristianesimo*.

Come ha ben visto William Blake, è stato il *codice biblico* che ha demonizzato l'*energia*, così come il *corpo* e i *sensi*, che ha chiamato « male [...] l'attività che scaturisce da Energia » e che questo *male* ha identificato con l'*inferno*; mentre, in realtà, « Corpo è una parte dell'Anima che i cinque Sensi, maggiori antenne dell'Anima in questo evo, discernono. Solo l'Energia è vita, e procede dal corpo [...]; l'Energia è l'eterno piacere » [45].

La *strega*, di quest'*energia*, di questa vivente *materia* è l'adepta:

Quale manipolatrice di filtri, di unguenti, di veleni, la strega appartiene alla storia della scienza. Da lei Paracelso, nel bruciare pubblicamente le opere di Galeno e di Ippocrate, dichiarava di aver imparato più cose che da tutti i professori delle Accademie. Di fronte agli addottrinati e ai sapienti, che traggono teorie e rimedi dai libri illustri e dalle elucubrazioni metafisiche, la strega rappresenta il ricorso diretto alla natura e alle sue proprietà segrete: alla terapeutica sacramentale della religione, che media l'uomo con la potenza divina, essa contrappone una terapeutica materiale, che presume di ricondurre l'ordine e la normalità nell'organismo umano con mezzi fisici [46].

[44] Cfr. Ernst Bloch, *La philosophie de la renaissance*, Payot 1974, p. 87.
[45] Cfr. W. Blake, *Visioni*, Mondadori 1973, pp. 101-3.
[46] Cfr. G. Faggin, *Le streghe*, Longanesi 1975, p. 58.

Dunque la *strega* è, per elezione, *materialista*; come *materialista* è quel diavolo — suo signore — che non accetta la conculcazione dell'umana *Begierde* [brama] e che, dunque, si presenta come estrema minaccia, dal profondo, della società capitalistica, terrorizzandola con la riemersione dell'*analità* (e dell'*omosessualità*) che, giustamente, le appaiono *diaboliche*.

È giusto dunque che il diavolo demistifichi il *denaro* riportandolo alla *merda*; apra le chiappe e mostri il *buco del culo*: è proprio questa la zona culmine della rimozione capitalistica.

« L'oro è un esser sommo dal quale gli altri esseri han loro dipendenza; ché al denaro risponde ogni cosa, come si legge nei proverbi degli Ebrei » [47]: se questa intuizione di un filosofo bruciato anch'egli — come una strega — sul rogo è accettabile, se *dio* è *denaro*, e se *denaro disalienato* è *merda*, connessa al *rovescio di dio*, il diavolo, allora è giusto che nella cerimonia culminante del *sabba*, quella che segna il riconoscimento della suprema maestà e signoria del *diavolo* in opposizione al dio (*aureo*) della società capitalistica, il *buco del culo* appaia in primo piano.

Una delle secentesche illustrazioni del *Compendium maleficarum* dell'ambrosiano fra' Guaccio mostra, per esempio, una strega vestita da gran dama che, reggendo una fiaccola, inginocchiata, avvicina le labbra al culo del diavolo nudo, leggermente e benignamente proteso a ricevere quell'omaggio [48].

Tutti i demonologi che descrivono il *sabba* concordano sulla primaria importanza di una simile irrinunciabile cerimonia.

Con essa le streghe mostrano di attingere il centro stesso dell'*inconscio rimosso*. L'*osculatio in podice* è il principale *mysterium* e *sacramentum* della stregoneria.

Una sentenza emessa contro le streghe ad Avignone nel 1582 (riportata da fra' Guaccio) fra i capi d'accusa puntualmente annovera anche questo:

ad illum complicatis genibus supplices accessistis, et candelas piceas accensas obtulistis: et illius foedissimum, ac turpissimum anum (proh pudor) summa cum reverentia ore sacrilego deosculati estis [in ginocchio come supplici vi accostaste a lui (il diavolo) porgendo candele di pece accese: e con somma reverenza baciaste con bocca sacrilega (oh vergogna) il suo sozzissimo e turpissimo culo] [49].

Il culo è in primo piano anche nella cerimonia dell'apostasia delle streghe: « Usai sopra di la Croce con quello demonio [...] carnalmente come fa marito e mojer, et da poi el me piava sotto a li chiapi et me faseva dar del cul sopra de la Cros » dice, nella sua « deposizione », la cinquecentesca strega bresciana Pincinella [50]: episodio tutt'altro che raro!

Anche la letteratura sottolinea l'*anale* e l'*escrementizio* come ambito del diavolo.

Nei *Racconti di Canterbury*, Chaucer, per esempio, mette in scena addirittura una defecazione di frati operata dal culo del diavolo [51].

A differenza del sesso, che appare raramente anche nell'iconografia diabolica, il *buco del culo* è dunque un aspetto *essenziale* del diavolo e non deve sorprendere che esso abbia un ruolo protagonistico nei pittoreschi rituali diabolici.

Per esempio, prima di iniziare i congiungimenti sabbatici, non era necessario che le streghe facessero doni nuziali ai loro infernali *partners*; assicura fra' Guaccio: « pro solito munusculo satis fuisse vocatis nuptiis in anum prono ore sufflare » [in luogo dell'usuale regaluccio nuziale era sufficiente soffiare, a faccia all'ingiù, nel culo di chi si volesse sposare] [52].

Il culo del diavolo serviva anche da lucignolo: al *sabba* (afferma il solito fra' Guaccio)

singuli candelam nigram secum adferebant, quam hircus admotam postico, posteriore illo subcaudino flatu accenderat, quo peracto omnes tripudium orbiculare, obverso invicem tergo, iunctis manibus auspicabantur [ciascuno recava con sé una candela nera, la avvicinava al didietro del caprone che l'accendeva con la flatulenza che

[47] Cfr. G.C. Vanini, *Dei mirabili arcani della natura regina e dea dei mortali*, in *Saggi di opere*, Carabba, Lanciano 1938, p. 130.

[48] Cfr. Guaccio, *Compendio delle stregonerie*, tr. it. di Stefano Jacini e Paola Varani, Giordano, Milano 1967, illustrazione p. 99.

[49] Cfr. Francesco Maria Guaccio, *Compendium maleficarum, op. cit*, p. 164.

[50] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco, op. cit.*, p. 165.

[51] Chaucer, *Racconti di Canterbury*, Sansoni 1972, pp. 159-60.

[52] Cfr. Guaccio, *Compendium maleficarum, op. cit.*, p. 116.

gli usciva di sotto la coda, dopo di che tutti davano inizio alla danza in cerchio, mani nelle mani e schiene vicendevolmente voltate] [53].

Dello stesso ambivalente organo si serve il diavolo per dimostrare, oltre alla sua benevolenza, anche la sua irritazione. Guaccio riporta che, davanti alla insubordinazione di un suo seguace, il diavolo

demissis femoralibus, ut retulit ipse Magus [...] ostendit illi anum, et emisit crepitum foetoris adeo intolerabilis, ut per triduum non potuerit Magus, adhibito thure, ac alijs odoriferis suffumigiis, foetorem tam grande sedare [abbassati i calzoni, come riferì lo stesso mago (...) gli presentò il culo ed emise un peto dal fetore talmente intollerabile, che, pur avendo il mago impiegato incenso e altri fumigi profumati, non poté per tre giorni vincere un puzzo così formidabile] [54].

L'episodio non deve essere destituito di autenticità, se è vero che il dottor Martin Lutero, solito a disputare col diavolo a suon di scoregge oltre che di dotte citazioni teologali, si trovò proprio in una situazione analoga.

Riferisce infatti il fido Melantone che, sconfitto dalle argomentazioni di Lutero, una volta « Daemon, indignabundus secumque murmurans abiit, eliso crepito, non exiguo, cuius fussimen tetri odoris dies aliquot redolebat hypocaustum » [il demonio, irritato e mormorando fra sé e sé andò via, non dopo aver mandato un non piccolo peto, il cui fetore fastidiosamente puzzolente infestò per alcuni giorni l'*hypocaustum*] [55], ovvero, come dicono altre versioni concernenti la luterana *Turmerlebnis*, il *secretus locus monachorum*, più realisticamente denominato, altrove, come *cloaca!*

È nella *cloaca*, appunto, che Lutero ebbe le più sconvolgenti illuminazioni *divine* e le più violente lotte *demoniache*.

[53] *Ibidem*, p. 57.
[54] *Ibidem*, p. 157.
[55] Per la *testimonianza* di Melantone, cfr. V.J. Wier, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (1563) riportata in J.G. Bourke, *Scatologic rites of all Nations*, trad. it. Guaraldi 1971, p. 138. Cfr. anche L. Febvre, *Un destin: Martin Luther*, Rieder 1928, p. 58, nota 1.

« Ho parlato con il Diavolo in carne e ossa [...], così come l'ho visto materialmente a Coburgo... » [56]

« Quasi ogni notte, quando mi sveglio, mi trovo davanti il Diavolo. » [57]

« Il Diavolo [...] viene spesso con me nel dormitorio e io ho uno o due diavoli che mi spiano molto e sono diavoli tenaci e quando non possono ricavare niente nel cuore, allora mi agguantano la testa e me la tormentano. » [58]

A Lutero, che credeva fermamente negli indemoniati [59], nei patti col diavolo e nel volo dei suoi adepti [60], nei sabba [61] e che, delle *streghe*, diceva che « con donne simili, si dovrebbe andare per le spicce e suppliziarle! » [62], il diavolo non sembrava semplicemente identificabile con la *tristezza* [63], la *solitudine* [64], la *malattia* [65] e la *morte* [66], ma presentava una *corporeità*, una *materialità* alle quali occorreva reagire corporeamente e materialmente.

Se, dunque, il diavolo era solito mostrare il culo a Martin Lutero, che definiva le sue presentificazioni col verbo *bescheissen* [cagare], l'ex frate lo contrattaccava con le stesse armi; spesso — testimonia nelle *Tischreden* — « lo caccio via anche con una cureggia » [67].

« Diavolo — dice in un altro passo — anche ieri ti feci una cureggia; l'hai segnata sul conto? » [68]

Con rara sensibilità pre-psicoanalitica lo minacciava, talvolta, dopo averlo spesso invitato a *leccargli il culo* [69], che se lo sa-

[56] Cfr. Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, Einaudi 1969, pp. 66-7.
[57] *Ibidem*, p. 78.
[58] *Ibidem*, p. 81.
[59] *Ibidem*, pp. 108-9.
[60] *Ibidem*, pp. 285-6.
[61] *Ibidem*, pp. 308-9.
[62] *Ibidem*, p. 276.
[63] *Ibidem*, p. 73.
[64] *Ibidem*, p. 130.
[65] *Ibidem*, p. 65.
[66] *Ibidem*, p. 116.
[67] *Ibidem*, p. 28.
[68] *Ibidem*, pp. 28-9.
[69] *Ibidem*, p. 14 e p. 38.

rebbe « cacciato nel culo », visto che « quello è il posto del Diavolo » [70].

Non sembri *osée* una simile minaccia sulle labbra di un religioso.

Si tratta, infatti, di stile *evangelico*, poiché, in *Marco*, VIII, 33, è precisamente Gesù che dice υπαγε οπισω μου 'σατανα che la *Vulgata* traduce *vade retro me, Satana*, ma che, nella sua apotropaica esattezza, suonerebbe meglio « *vammi didietro* (o, *nel didietro*), *Satana* » [71].

È veramente strano che, nella sua magistrale versione della Bibbia, Lutero non abbia colto la pregnanza di questo *esorcismo anale*, che gli era tanto congeniale, e abbia tradotto il passo con « Hebe dich, Satan, von mir! » [Levamiti davanti, Satana], quando, invece, la sua minaccia al demonio suona così letteralmente *evangelica*!

Ne *La filosofia della storia*, Hegel definisce la *Riforma protestante* « alle verklärende Sonne » [sole che tutto trasfigura], vedendo nel principio della *libertà di pensiero*, in essa germogliato, il preludio della sua propria filosofia del *Geist*. Ma se il *Geist* hegeliano veramente radica la sua *totalità* nella *Riforma* protestante, bisogna dire che la sua nascita è *impura*, non-spirituale, visto che si origina — come testimonia con evidenza la cosiddetta *Turmerlebnis* — dalle contrazioni degli sfinteri anali di Lutero.

Il principio della libera interpretazione della Bibbia (e, quindi, secondo taluni, della *libertà* stessa *del pensiero*) dipende dall'asserzione luterana che *tutti* sono interiormente *sacerdoti*; ed essa, a sua volta, dipende dalla nozione di *giustificazione per fede*.

« È la giustizia di Dio — afferma Lutero — che ci giustifica e ci salva. E per me queste parole divennero un dolce messaggio. Questa rivelazione me la diede lo Spirito Santo *mentre ero nella latrina della torre*. » [72]

[70] *Ibidem*, p. 81.

[71] Visto che, in greco antico, e precisamente *neotestamentario*, όπίδω sta per *verso la parte posteriore* e, in particolare, *col genitivo* (ed è proprio questo il caso), sta per *nella parte posteriore di*!

[72] Cfr. H. Grisar, *Lutero* ecc., SEI, Torino 1944, pp. 102-4. I passi delle *Tischreden* che conservano questa testimonianza di Lutero sono, nell'edizione Weimar 1912-1921, i seguenti: III, p. 228, n. 3232; II, p. 177, n. 1681; II, p. 177 A 1.

Il fatto che molti protestanti abbiano sostituito al termine *cloaca* il termine *ipocausto* (stanza riscaldata, dove lavorava Lutero, sita nella *torre*, proprio sopra la latrina) è una *resistenza* psicologica che conferma che l'esperienza fondamentale di Lutero avvenne veramente nella cloaca; e ha perfettamente ragione, a questo riguardo, G. Kawerau a osservare che « Lutero, [...] a proposito di questa questione, pensava che lo Spirito Santo soffia dove più gli piace » [73].

È indubbio che, nel diavolo, si presentifica a Lutero l'*analità inconscia*, rimossa.

Descrivendo le varie parti del corpo del demonio, secondo lui corrispondenti a un *anti-decalogo*, Lutero assegna al *ventre del diavolo* (ovviamente comprendente anche sesso e culo) tutti i peccati contro il *sesto comandamento*, vale a dire, « essere adultero, fornicatore, incestuoso, effeminato, sodomita, incontinente, impudico nella lingua e nel gesto » [74]; ma, per lui, il vero, autentico ambito del diavolo è l'anale e l'escrementizio.

Solo che « quel che parve avvicinarsi a Lutero nei sembianti del diavolo [...] e quel che lui allontanò da sé in quella maniera screanzata era proprio la sincerità, e forse, in casi più rari, perfino la verità » [75].

L'*analità rimossa* del diavolo di Lutero si colloca nel centro stesso della teologia luterana, perché è un *inconscio* che si lega a un *inconscio*: la *giustificazione per fede* emerge, infatti, da uno dei *luoghi* precipui dell'*analità rimossa*: la *latrina*; e la *giustificazione per fede*, a sua volta, dipende da un *rimosso*, dalla scoperta *teologica* dell'*inconscio*. Vale a dire, dalla teoria luterana della impossibilità della *conscia* circoscrizione del peccato.

Fra le proposizioni luterane condannate da Roma v'erano le seguenti: « Non presumere in alcun modo di confessare tutti i peccati veniali, ma nemmeno tutti i mortali, perché è impossibile che tu conosca tutti i mortali [...]. Grande è l'errore di coloro che si accostano al sacramento dell'Eucaristia appoggiati a questo fatto, cioè che si sono confessati, che non sono consapevoli

[73] Cfr. G. Kawerau, *Lutero alla luce del cattolicesimo*, Lipsia 1911, p. 60.

[74] Cfr. Lutero, *Discorsi a tavola*, *op. cit.*, pp. 117-9.

[75] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, Mondadori 1971, p. 232.

di alcun peccato mortale [...]. Tutti quelli mangiano e bevono la loro condanna » [76].

Lutero, cioè, ritiene impossibile la *contrizione* per i peccati, e invoca, di conseguenza, una del tutto *gratuita* « giustificazione divina », proprio perché è del parere che non possa esistere una giustificazione *umana*, in quanto l'uomo non può avere una *radicale* coscienza dei suoi peccati e non può, di conseguenza, pentirsene, poiché v'è una *zona inconscia* che sfugge all'investigazione, anche la più scrupolosa, del peccatore.

« I peccati evidenti sono facili a confessare; ma che dobbiamo dire di quei peccati occulti che sfuggono non solo all'osservatore esterno ma al peccatore stesso? Essi eludono la sua memoria che si fa assai opportunamente complice del suo amor proprio; eludono perfino la sua consapevolezza. » [77]

V'è dunque un *rimosso* teologico, da cui dipende radicalmente la teoria portante dell'assoluta, gratuita *giustificazione per fede*, e questo *rimosso* luterano, nella sua *radice psicologica*, assomiglia in maniera impressionante a quello *freudiano*.

Se, per Lutero, è l'*amor proprio* che incanta la *memoria* e nasconde nell'inconscio i peccati più gravi; per Freud, è la *stima di sé*: « La rimozione parte dall'Io, possiamo precisare: dalla *stima di sé* dell'Io » [78].

È l'*analità rimossa* l'elemento mediatore del divino e del diabolico in Lutero: è *nella latrina* che gli si presentifica la divina giustificazione gratuita ed è *alla latrina* ch'egli riporta il diavolo; il *rimosso* (peccato, diavolo) è radicalmente collegato al *culo* di Lutero.

Non deve meravigliare, pertanto, che anche il rapporto del *fedele* con *dio* sia, da Lutero, concepito in prospettiva anale: « Sì, il cristiano gode di Dio; si apre intero a lui, e da lui si lascia penetrare passivamente: *passive, sicut mulier ad conceptum* » [79].

Questo *fedele* luterano anticipa teologalmente Genet che — secondo Sartre — « all'Eterno che passa sotto forma di Frocio, [...] si sa sottomesso da sempre » [80].

Ma anche il mondo del commercio e della ricchezza stava, per Lutero, sotto il segno dell'anale, quasi che avesse previsto la fondamentale categoria freudiana dell'*Analcharakter*, uno dei cui principali attributi è, come si sa, la *caparbia ostinazione*.

Lucifericamente *caparbio* è, secondo Lutero, *per definizione*, il buco del culo: « Contro le tradizioni umane non conosco esempio migliore del culo; *non si lascia stringere*, vuol far da padrone e basta. Perciò il papa ha vietato tutto, fuorché cacare » [81].

E un buco del culo ostinatamente aperto, da cui fuoriesce un sempiterno flusso di ricchezze e denaro, è, per Lutero, Francoforte: « Francoforte è il buco dell'oro e dell'argento pel quale esce da terra tedesca tutto quello che zampilla e cresce, che è coniato o battuto da noi: se il buco venisse tappato, ora non si dovrebbero sentire lamentele su come ovunque vi siano debiti e non vi sia denaro, come tutti i paesi e tutte le città siano gravate dagli interessi e distrutte dall'usura ».

Questa annotazione dei *Libri del commercio e dell'usura* (1524), utilizzata da Marx nel testo primitivo di *Per la critica dell'economia politica* (poi, Marx ritornerà su Lutero, critico del capitalismo commerciale, nelle *Teorie sul plusvalore* e nel *Capitale*) [82] presenta una realistica metafora dell'alienazione della *merda* in *oro*, conservando intatto il nome della fonte: il buco!

Del resto, il rapporto simbolico *merda-denaro* già era stato evocato pittoricamente da Bosch, nel *Giardino delle delizie*, nell'episodio del dannato che defeca monete, che potrebbe anche essere una raffigurazione alchemica della trasmutazione della materia [83], ma che indubbiamente testimonia anche dello sviluppo del capitalismo commerciale nelle Fiandre della fine del XV secolo. Sicché non sarà fuori metafora Marx quando definirà *merda l'economia politica!*

[76] Cfr. Leone X, *Exurge Domine* (1520), cit. in G. Alberigo, *La riforma protestante*, Garzanti 1959, pp. 59-60.
[77] Cfr. R.H. Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi 1958, p. 54.
[78] Cfr. S. Freud, *Zur Einfuhrung des Narzissismus, Gesammelte Werke, op. cit.*, X, p. 160.
[79] Cfr. L. Febvre, *Martin Lutero*, Laterza 1968, p. 63.
[80] Cfr. J.P. Sartre, *Santo Genet commediante e martire*, Il Saggiatore 1972, p. 304.
[81] Cfr. Lutero, *Discorsi a tavola, op. cit.*, p. 92.
[82] Cfr. K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963, p. 59.
[83] Cfr. G. Dorfles, *Bosch*, Mondadori 1953, p. 148.

Giustamente Norman O. Brown, che analizza, in *La vita contro la morte*, le sopracitate testimonianze luterane sul diavolo, ha riservato una seria e attenta valutazione alla *scatologia* luterana e al ruolo che in essa riveste la presentificazione diabolica dell'analità, anche se non pare accettabile l'identificazione che egli talvolta istituisce fra *merda* e *morte* [84].

Non è da ritenere che la *repressione dell'analità* sia caratteristica pura e semplice dell'*esperienza* di Lutero, o, al massimo, da connettere agli albori del capitalismo commerciale in Germania.

Pare, invece, che essa sia una *costante inconscia* dell'esperienza religiosa (almeno cristiana), quand'essa si colloca all'interno di una società in cui l'*accumulazione del denaro* va assumendo importanza decisiva: come, per fare un esempio del tutto remoto da Lutero e dalla sua sensibilità *gotica*, si può constatare leggendo i *Fioretti di san Francesco*, dove il santo consiglia frate Ruffino, tentato dal diavolo, di esorcizzarlo con questa formula: « *Apri la bocca, e mo' vi caco!* E questo ti sia segnale ch'egli è il diavolo, e non Cristo, imperò che, dato che tu gli arai tale risposta, immantanente fuggirà via » [85].

[84] La *merda* è ovviamente collegabile, freudianamente, alla *fase anale*. Un ritorno a quanto le si connetta (e quindi anche a essa) è l'avviamento a una *regressione* il cui massimo culmine è il ritorno all'*originario inorganico*, alla *morte*. Tutto ciò è accettabile, ove si accetti la teoria degli *stadi della sessualità* comandata da *Edipo*. Ma se si riportano le cosiddette « perversioni » ad aspetti della fondamentale *pulsione libidica polimorfa* originaria, l'*analità* — tra le altre — non appare più come *regressione*, come discesa verso la *morte*. D'altra parte, se si accetta la *lettura* freudiana di *Eros e civiltà*, la *morte* potrebbe essere *marcusianamente* intesa non come tensione alla *fine della vita*, ma semplicemente come tensione alla *fine del dolore*, vale a dire di qualcosa che è prevalentemente ponibile sul piano *storico-specifico* e prevedibile come *toglibile* mediante la *rivoluzione*. D'altronde, l'*aggressività*, in quanto legata al *carattere sadico-anale*, invece di essere interpretata come sempiterna e metastorica *pulsione di Thanatos*, non potrebbe essere intesa, almeno in buona parte, come derivante dalla *storica* rimozione dell'*anale*? *Thanatos*, allora, sarebbe leggibile come *tensione alla distensione*, alla *quiete*; non come *aggressione* o *autoaggressione*. Bisogna infine distinguere una merda *all'interno* dell'alienazione dell'*analità* e una merda connessa all'analità *disalienata*. In quest'ultimo caso, essa potrebbe essere addirittura collegata all'*attività* e al *gioco*, non più alla *morte*. Su quest'ultimo punto cfr. il saggio seguente *Capitalismo e analità* e quello finale.

[85] Cfr. *Fioretti di San Francesco*, Sampietro editore, Bologna s.d., p. 86.

Questa *repressione dell'analità*, d'altra parte, ben si sposa, in quanto repressione di ciò che è emarginato con l'etichetta di *sporco*, con un aspetto caratteristico delle religioni, e, in particolare, del cristianesimo: quello della *purificazione*, che è poi, quasi sempre, una forma di rinnegamento del *naturale*.

Se il diavolo ha nell'*analità* il più appariscente predicato, non bisogna trascurare che esso pare tuttavia essenzialmente diretto a mettere in luce la *trasgressione* del diavolo, la quale, in quanto legata soprattutto alla rivendicazione della *libido polimorfa*, si presenta anche e soprattutto come *transessualità*, cioè come una radicale contestazione della *fissazione dei ruoli* sessuali, sui quali, come è noto, è saldamente attestata la famiglia *edipica* delle società borghesi.

Fare l'amore — si legge nell'*Anti-Oedipe* — non è non essere che uno e neppure non essere che due, ma essere centomila. Questo sono le macchine desideranti o il sesso non umano: non uno e neppure due sessi, ma *n*... sessi in un soggetto, al di là della rappresentazione antropomorfica che la società gli impone e che egli stesso si dà della sua propria sessualità. La formula schizo-analitica della rivoluzione desiderante sarà innanzitutto: a ciascuno i suoi sessi [86].

Non è probabilmente un caso che una tradizione magico-popolare, quanto meno risalente al medioevo, come quella emergente dall'iconografia del *gioco dei tarocchi* (di Marsiglia) rappresenti la carta del *diavolo* con una figura ambigua, che al sesso maschile unisce mammelle tipicamente femminili, né più né meno del diavolo apparso al pittore Haitzmann, di cui Freud si sarebbe, più tardi, occupato.

Naturam propter finem non agere

Svegliandomi un mattino alle prime luci dell'alba da un sonno pesante, le immagini che mi avevano assalito nel sogno persistevano ai miei occhi con altrettanta vivacità come se fossero oggetti reali, e

[86] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-Oedipe*, Editions de minuit 1972, p. 352.

specialmente la figura di un nero irsuto Brasiliano che io non avevo mai visto. Questa immagine svaniva in gran parte quando, per distrarmi, volgevo gli occhi a un libro o a qualche altro oggetto qualunque; ma non appena io distoglievo gli occhi da tali cose, senza impegnarli nell'attenzione di qualcos'altro, l'immagine di quel medesimo Etiope mi riappariva con la stessa vivacità e alternativamente, finché a poco a poco mi disparve dalla testa.

Questa *nera, irsuta* figura, tanto poco afferrabile, tanto geograficamente *nomade* (brasiliano o etiope?), che Baruch Spinoza evoca nella *lettera a Pietro Balling*, è forse il *diavolo* [87].

La *materia*, blasfemamente inserita in dio, la zona profonda della *corporeità*, delle *passioni* e della *libido* hanno fra i primi investigatori, in epoca moderna, proprio Spinoza, che strappa l'una (la materia) alla emarginazione teologica e le altre alla teologica falsa problematica del *libero arbitrio*, collegandole a una concezione della *natura* definita come *ente sprovvisto di fine* (*Naturam propter finem non agere*, afferma l'*Ethica*) che è quanto mai favorevole all'accoglimento di un concetto come quello, freudiano, di *polimorfismo originario*, una volta che sia liberato dalla *finalizzazione*, comandata da Edipo, alla genitalità riproduttiva.

[87] Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, Einaudi 1951, p. 101, lettera del 20 luglio 1664.

« Per noi il vagabondo, il delinquente ecc., così anche il negro e l'indiano designano la personalità sessuale rimossa, primitiva, e considerata inferiore » (cfr. K.G. Jung, *La libido: simboli e trasformazioni*, Newton Compton 1975, p. 167). Quella del *diavolo* come *etiope* dev'essere veramente una *costante inconscia* (almeno della cultura cristiana) se già ne parla il trecentesco fra' Domenico Cavalca, ne *La vita di Giovanni Patriarca*, cui « incontanente venne un demonio in forma d'Etiopo molto laido e terribile » (cfr. Fra' Domenico Cavalca, *Vite de' santi padri*, Sonzogno 1879, p. 135). Più tardi, con la *colonizzazione* dell'America, è l'*indiano* che diventa *demonico*: « I puritani non seppero certo vedere nella popolazione indigena un mondo retto da consuetudini semplicemente diverse dalle loro [...] », sicché, « ai loro occhi il pellerossa e il negro incarnano il Black Man, l'Uomo Nero, il Satana che ogni cristiano portava dentro di sé e che quindi assurse a fantomatico Avversario del singolo e della collettività nella battaglia cosmica che contrapponeva bianco e nero, celeste e infernale, giusto e ingiusto, divino e diabolico ». (Cfr. Itala Vivan, *Caccia alle streghe nell'America puritana*, Rizzoli 1972, p. 51.) « In Irlanda uno dei primi processi per stregoneria rituale di cui si ha notizia ebbe luogo nel 1324. Lady Alice Kytler, a quanto si diceva, aveva incontrato il Diavolo [...] *in specie cuiusdam aethiopis* » (cfr. M.A. Murray, *Le streghe nell'Europa occidentale*, Tattilo 1974, p. 53).

Come la *natura* di Spinoza, anche la *libido* di Freud è *senza meta*.

È proprio cercando di comprendere *more geometrico* la *natura* degli *affectus*, proprio opponendosi a coloro « qui hominum Affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere » [che preferiscono detestare oppure deridere passioni e azioni degli uomini, piuttosto che comprenderle] [88], che Spinoza si dischiude la via anche alla comprensione del *diavolo*, vale a dire di quelle *cose* che teologi e compagni « Rationi repugnare [...], vana, absurda et horrenda esse clamitant » [vanno dicendo ai quattro venti che fanno a pugni con la ragione, sono vane, assurde e orribili] [89].

Spinoza è il primo che non accetta di *emarginare* e di *far deviare* il diavolo, stigmatizzandolo (come invece farà ancora, molto più tardi, il sagrestano Kierkegaard) come *contro natura*: secondo lui *Nihil in Natura fit quod ipsius vitio possit tribui* [Nulla v'è in natura che possa essere attribuito a un suo difetto] ed è quindi comprensibile che il demonico portatore medioevale delle istanze profonde degli *affectus*, da lui recuperato all'ambito dell'umano *intelligere*, emergesse un giorno ai suoi occhi in una fluttuante, grata presentificazione.

Come è comprensibile che un altro *amico del diavolo* (da lui ribattezzato, in un primo tempo, col nome di *Diòniso*), a secoli di distanza, proprio in Spinoza trovasse un solitario, apprezzato precursore.

Io non conoscevo quasi Spinoza — scrive Nietzsche a Overbeck il 30 luglio 1881 —: per *istinto* ho desiderato ora di leggerlo. Ed ecco che la tendenza generale della sua filosofia è identica alla mia: fare dell'intelletto la *passione più poderosa*; poi io mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina [...]: egli nega il libero arbitrio; la finalità; l'aspetto morale del mondo; il disinteresse; il male. Anche se tra Spinoza e me restano enormi differenze, queste sono da attribuire soprattutto alla differenza dei tempi, della cultura, della scienza [90].

Nietzsche rimette in scena la secolare opposizione del *diavolo*

[88] Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, III parte, Garnier 1953, I, p. 242.
[89] *Ibidem*.
[90] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, Einaudi 1962, pp. 158-9.

a *dio*, ma rovesciandone la gerarchia dei rispettivi tradizionali *valori*.

Particolarmente, per quanto riguarda la *natura senza scopo*, nei suoi rapporti con la *morale*, Nietzsche tira queste *spinoziane* conseguenze: « Esser morale vuol dire *porre un fine*, e da esso dedurre logicamente tutte le nostre azioni. Ma la nostra natura *non* ha *tale fine*, né ha *questa stessa logica*! Perciò la morale si riduce a *ingannare* noi stessi sulla natura, cioè a farci guidare da essa e intanto a lasciarci illudere di essere noi a guidarla » [91].

Se la *natura* non ha un *fine*, neanche la *natura sessuale* lo potrà avere: non si potrà considerare indirizzata, per esempio, come dicono i preti (di dentro e di fuori), alla *procreazione*: « L'istinto sessuale compie i grandi passi dell'individuazione [...]. La divisione dei sessi non è fondamentale, la generazione non è essenzialmente sessuale, e non appartiene all'essenza dell'essere vivente ». « Il desiderio sessuale non ha nulla a che vedere con la riproduzione della specie. » [92]

E nella *repressione* che la chiesa ha fatto di ciò che Nietzsche, ancora *spinozianamente*, chiama *affectus* è da vedere un formidabile capo d'accusa contro il cristianesimo, per aver inculcato nell'uomo « lo *scoraggiamento di fronte alla propria* NATURA: *il travestimento in "moralità"*. Non si ha bisogno di nessuna *formula morale*, per approvare in noi un affetto. Misura di quanto uno possa entro di sé dire di sì alla natura — il grado maggiore o minore in cui egli deve ricorrere alla morale » [93].

Tirar su la *natura* nei suoi aspetti più rimossi, *dire di sì* alla vita, anche negli aspetti *ideologicizzati* come *negativi*, fa essenzialmente parte del programma nietzschiano della « affermazione dionisiaca del mondo così com'è » [94].

« Intendere i lati dell'esistenza finora *negati* non solo come necessari, ma anche come desiderabili; e non solo desiderabili in rapporto ai lati affermati sinora (per esempio come loro complemento e condizioni preliminari), ma anche per se stessi, come i lati dell'esistenza più possenti, più fecondi, più veri, in cui la volontà di questa si esprime più chiaramente. » [95]

Fra i *lati dell'esistenza finora negati* v'è sicuramente la *libido*, le cui pulsioni, visto che non possono essere eliminate, vengono esorcizzate, demonizzate: « le passioni come diaboliche » [96].

Come si origini *psicologicamente* questo *diavolo*, Nietzsche lo vede molto bene:

> La lotta della Chiesa contro la passione è in ogni senso la *mutilazione*, il castratismo [...]. È altresì evidente che lo stesso mezzo, la mutilazione, la castrazione, viene scelto da coloro che *hanno una volontà troppo debole* per provvedimenti *misurati*: le nature che hanno bisogno della Trappa, di una qualche dichiarazione di guerra eccessiva e definitiva tra sé e una passione [...]. Una incapacità personale, ammessa, di dominare se stessi, diventa alla fine un rancore abituale contro *ciò* che in questo caso domina noi stessi [...]. L'odio giunge al culmine, se queste nature non hanno sufficiente forza di volontà per quel mezzo estremo di rinuncia al loro « demonio » [...]. L'ostilità più velenosa contro i sensi non viene dagli « impotenti », e neppure dagli asceti, bensì dagli asceti *impossibili*, che tuttavia avrebbero bisogno di essere asceti... L'Agostino cristiano non è altro che il trionfo sfrenato della vendetta di un asceta quasi impossibile [97].

Forse proprio per questo *La città di Dio* di Agostino pullula di accenni al demonio e potè diventare un testo capitale d'accusa contro le streghe, vero e proprio *livre de chevet* di demonologi e inquisitori.

Se è vero — come Nietzsche scrive in *Ecce Homo* — che « Il concetto di *Dio* fu trovato come antitesi a quello di *vita* » e che « in esso fu riunito in una terribile unità tutto ciò che v'era di dannoso, di velenoso, di calunnioso, tutto l'odio mortale contro la vita » [98], dev'essere altrettanto vero che, per opposizione, il *diavolo* rappresenta un profondo legame con l'essere, la *fedeltà alla vita*. E difatti *Zaratustra* sa bene che « i buoni e i giusti chiamerebbero il suo superuomo un diavolo » [99], proprio perché

[91] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi della fine del 1880*, in *Aurora*, *op. cit.*, pp. 373-4.
[92] *Ibidem*, p. 346.
[93] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti dell'autunno 1887* (ex *Volontà di potenza*) in *Il caso Wagner* ecc., *cit.*, p. 348.
[94] *Ibidem*, p. 281.
[95] *Ibidem*.
[96] *Ibidem*, p. 264.
[97] *Ibidem*, p. 434.
[98] Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, Bocca 1952, p. 128.
[99] *Ibidem*.

nemici vanno sotto il nome di *devianti* che si può giungere alla loro comprensione. Prendere per buono — in uno studio che si prefigga di raggiungere la verità — quanto degli ebrei andava dicendo la propaganda nazista, quanto degli omosessuali vanno ancora dicendo certa opinione pubblica e certa psicologia e psichiatria repressive, o quanto dicono delle streghe i verbali degli inquisitori è, per lo meno, ingenuo. E, comunque, è mettersi dal punto di vista di una cultura di classe dominante e repressiva. Quanto dicono i verbali degli inquisitori sulle streghe può forse valere a dare un'idea della psicologia degli inquisitori stessi, non di quella delle loro vittime, che, *liberamente,* non ci hanno trasmesso alcun documento [106].

D'altra parte, come ha osservato recentemente Luisa Muraro:

Nella scena del processo vi sono momenti nei quali il giudice e la strega non sono separati né dalla cultura né dal ruolo — anche se queste differenze li hanno preparati e li ribadiranno — eppure non coincidono, ancora separati ma da altro che è di natura emotiva. Come se la cultura e soprattutto il ruolo avessero preparato materialmente una scena in cui si dovesse recitare un certo gioco [...]. Le streghe sono [...] interrogate soprattutto sui rapporti con il diavolo. Prima di ottenere le informazioni che pure desidera, il giudice è come se sapesse già. Questo fantastico punto centrale nel processo è paragonabile al punto di fuga in una prospettiva. Ogni cosa per apparire vera deve essere disegnata in funzione di quel punto e quindi, secondo una diversa visione, deformata. Verità e deformazione sono così in un rapporto di solidarietà [107].

Importante *psicologicamente* è soprattutto notare come nella relazione giudice-strega si proponga un'*imitatio* della relazione diavolo-strega; come, insomma, il giudice finisca per impersonare l'*Ersatz* del diavolo agli occhi della strega, che, infatti, al diavolo si abbandonava, subendo talvolta da lui anche torture e maltrattamenti, in un rapporto di dipendenza e di suggestione che (molte volte) è perfettamente *imitato* nel suo rapporto col giudice.

Questa *imitatio* potrebbe spiegare uno degli atteggiamenti più paradossali emergenti dagli incartamenti dei processi alle streghe, vale a dire la « *stranezza* di una imputata che, contro i propri interessi, si autoaccusava o [...] metteva [il giudice] sulla

[106] Cfr. L. Parinetto, *Magia e ragione, op. cit.*, p. 12.
[107] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco, op. cit.*, p. 121.

strada di più precise accuse e oltrepassava la misura delle sue aspettative » [108].

Ma l'*autoaccusa* delle streghe potrebbe avere una spiegazione ancor più reale.

È stato l'*anti-femminista* Nietzsche a sottolineare « la *gravidanza* in quanto condizione fondamentale, che gradualmente ha dato forma all'essere femminile. La relazione di tutti i pensieri e le azioni della donna con la gravidanza. L'allevamento dei figli da una parte ha un effetto regressivo [...]. Sensualità diversa nell'uomo e nella donna » [109].

Parlando del *destino* biologico-fisiologico della *donna,* Simone de Beauvoir, soffermandosi soprattutto sull'imponente fenomeno della mestruazione, che attesta che « la donna è conformata più secondo i bisogni dell'ovulo che secondo i propri » [110], sostiene che « la donna come l'uomo *è* il suo corpo: ma il suo corpo è altro da lei » [111].

Finché — cioè — la donna rimane essenzialmente uno strumento di *riproduzione,* l'aspetto della sua *dipendenza* dalla *specie* è fondamentale: la donna è — molto più dell'uomo — *posseduta* dalla specie. Per tralasciare i periodi del parto e dell'allattamento e per limitarsi a quello delle mestruazioni, in essi la donna « sperimenta più penosamente il suo corpo come una cosa opaca, alienata, in preda a una vita ostinata ed estranea che in esso ogni mese fa e disfa una culla » [112].

Forse non è azzardato pensare che proprio questa biologica esperienza di *dipendenza dall'estraneo* favorisca — in determinate culture « magiche » — la credenza, *da parte delle donne stesse,* della loro *possessione* demoniaca. Sono infatti abituate *per destino* a essere *possedute* dal *demone della vita,* della *specie*; a *dire di sì* all'*estraneo* che le possiede e le domina, sicché la possessione da parte del demonio potrebbe essere una grandiosa *metafora* del loro *destino* biologico (almeno quale finora s'è svolto) e il loro *dire di sì* a giudici, inquisitori e carnefici

[108] *Ibidem*, p. 208.
[109] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi del 1881-1882,* in *La gaia scienza, op. cit.*, p. 385.
[110] Cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso,* Il Saggiatore 1975, p. 54.
[111] *Ibidem*, p. 56.
[112] *Ibidem*, p. 55.

un'eco di quello stesso *destino*, un'ammissione sanguinante della loro fondamentale *condizione*.

Se si accetta di leggere il *rapporto strega-diavolo* alla stregua di un *rapporto servo-padrone*, una simile interpretazione può anche reggere.

Ma non credo che il diavolo sia semplicemente risucchiabile all'interno del termine *padrone*.

Il diavolo che plagia la strega è quello cui il giudice forza la strega ad adeguarsi: è la proiezione del giudice.

Ma il diavolo autentico — fomentatore di *rivolte* e *rivoluzioni* — è l'incarnata contestazione di qualsiasi *autorità*, di qualsiasi *fallo*.

È comunque un fatto (tralasciando, per ora, la valutazione del diavolo) che nella relazione giudice-strega emerge il vero legame fra represso e repressore, che è precisamente rappresentato da quanto viene represso.

Vittima e carnefice, strega e inquisitore, nel reprimere (in sé o negli altri) ogni forma di sessualità non legalmente eterosessual-riproduttiva, sono in una stessa prospettiva.

Perciò la « perversione » *ritorna* continuamente e nella « confessione » della strega e nella *estorsione* che ne va facendo l'inquisitore.

È ciò che vien *negato* che li unifica, anche se la negazione è vissuta in modi opposti: l'inquisitore *proietta*, la strega *incorpora* la proiezione.

Proprio come il cosiddetto « normale » e l'*invertito* sono i due lati della *stessa cosa*; lo *stigmatizzato* è lo *stigma*, appunto, *dell'*altro: è l'altro in quanto rifiuto *dell'*altro; è *femmina* proprio perché all'altro ripugna l'esser anche femmina.

Come ha visto molto bene Proust, sottolineando freudianamente una radicale differenza fra *antichità greco-romana* e *mondo moderno* proprio su questo punto: « Un greco del tempo di Socrate, un romano del tempo di Augusto, potevano essere ciò che sappiamo [id est *omosessuali*] pur restando uomini assolutamente normali, e non uomini-donna come se ne vedono oggi » [113].

Giudice e strega, stigmatizzatore e stigmatizzato, « normale » e *checca* sono unificati, ambedue, dalla *voluptas* della *colpevolizzazione*, rispettivamente proiettata e incorporata. Appartengono all'eone *alienato* in cui vige la venerazione della colpa (e quindi del *bisogno di redenzione*): sono, insomma, irrimediabilmente *cristiani*.

A meno che, con Nietzsche, non si pensi che addirittura la *crudeltà* sia il legame che unisce giudice e strega: « Le streghe volevano *vedere* il malanno altrui, i persecutori e gli inquisitori cristiani anche; così Dio con l'inferno » [114].

Come, a Nietzsche — che se ne intendeva e che era anche un poco *strega* (« Io volo in sogno; so che è mio privilegio; quando ho questo sogno, mi sembra di aver sempre saputo volare » [115]) — non è sfuggito l'elemento della *colpevolizzazione*: « Benché i più perspicaci giudici delle streghe, e perfino le streghe medesime fossero persuasi che la stregoneria costituiva colpa, tuttavia la colpa non esisteva. Così accade per ogni colpa » [116].

Giudice e strega qui paiono l'esempio estremo di una costituzione *sado-masochistica*, in cui il gioco è condotto all'interno del rapporto di *potenza*: « Il demonio come mezzo di potenza non poteva restare inutilizzato » [117].

Oltre che incarnata *dimostrazione* della verità dell'asserzione nietzschiana circa la radicale *innocenza dell'uomo* (milioni di streghe sono state uccise senza alcuna provabilità della loro colpa), la *caccia* alle streghe diventa emblematico campo di battaglia della *volontà di potenza*, ma anche sanguinante attestazione dell'alienazione della condizione umana: quella dell'uomo che uccide in nome dei fantasmi che si crea da se stesso.

La conferma — a rovescio — ce la fornisce *don* Kierkegaard, che proprio in nome della *redenzione* (e, cioè, della *colpa*) assolveva gli inquisitori: da parte dell'inquisitore, torture, rogo e morte, cioè, nel linguaggio mellifluo di *don* Kierkegaard, « l'applicazione di un giudizio così severo », « dimostra una compassione di qualità migliore » di quella che emerge « nel nostro

[113] Cfr. M. Proust, *Sodoma e Gomorra*, Mondadori 1970, p. 359.

[114] Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, *op. cit.*, p. 308.

[115] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi dell'autunno 1881*, in *La gaia scienza*, *op. cit.*, p. 385.

[116] *Ibidem*, p. 150.

[117] *Ibidem*, p. 423.

[122] Cfr. Boguet, *Discours des sorciers*, Lyon, cap. 22; *cit.* in M. Pré-

tempo dei lumi », poiché egli « si identificava col pensiero, con il fenomeno e non trovava allora altra spiegazione che nella colpa. Il giudice era perciò convinto che l'uomo demoniaco, in virtù della sua possibilità migliore, doveva desiderare lui stesso, in fin dei conti, che si usasse contro di lui tutta la crudeltà e severità possibili » [118].

Ma come è possibile *desiderare per altri? Don* Kierkegaard, difensore a oltranza di un *alienato* concetto di *individuo*, non si rende conto che la ragnatela *cristianissima* di *colpa*, *redenzione* e *compassione* avvolge sino a soffocarlo il suo *singolo*, ridotto a essere gestito da chi *desidera per lui*: teoria quanto mai gradita in ogni tipo di *rapporto servo-padrone*, funzionale a ogni tipo di conculcazione dell'individuo, *contro* la quale *don* Kierkegaard si illudeva di combattere.

Ma torniamo ai testi dei *demonologi*.

Prendendoli in considerazione, anche limitatamente al riassuntivo *Compendio delle stregonerie* di fra' Guaccio, si comincia a constatare che uno degli attributi fondamentali del diavolo, assieme a quello dell'*analità*, non è tanto quello della « perversione » *omosessuale* (a esso ovviamente connesso), quanto quello della *transessualità*.

Scrive il frate:

Daemones [...] possunt, quem natura non habent sexum artificiose exibire, et viris specie foeminea, foeminis specie virorum abuti, et has subijcere, et illis se substernere [I demoni (...) possono mediante artifici esibire un sesso che secondo natura non hanno, e godere degli uomini assumendo forma femminile e delle donne assumendo forma maschile, mettere sotto queste, e mettersi sotto a quelli] [119].

Non solo, dunque, come assicura Thomas Mann nel *Doktor Faustus*, il diavolo, col mutar di stato d'animo muta sovente d'abito e di aspetto, ma *muta anche di sesso*.

Il diavolo (cioè la plastica *produzione* libidica) abolisce la *fissazione* del *ruolo* sessuale ed è maschio o femmina a seconda delle proprie pulsioni desideranti.

Il *ribelle*, il *contestatore*, il *mostruoso* pare avere abolito non

[118] Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni 1965, p. 151.
[119] Cfr. Guaccio, *Compendium maleficarum, op. cit.*, p. 34.

solo l'*ideologicamente* obbligatoria *via crucis* delle *tappe* della sessualità culminante nella eterosessualità *riproduttiva* (benedetta da dio, da Freud e dal capitalismo), ma la stessa *griglia edipica* passando attraverso la quale quella si costituisce.

Infatti non è per nulla imbarazzato o colpevolizzato dall'*incesto*.

Fra' Guaccio assicura, per esempio, la presenza al *sabba* di bambini di non ancora sette anni e riferisce che

Daemon praecipue satagit suos indices numero cumulatiores, ut habeat: quae res illi proclivi magis esse nequit, quam si eos, quos jam in potestate habet, ad liberorum talem corruptelam adigat, et impellat [Il diavolo s'adopera in modo particolare per ottenere un numero sempre più vasto di seguaci: alla qual cosa ritiene adattissimi coloro che ha già in suo potere e che spinge e induce alla corruzione dei figli] [120].

Così come li spinge alla dissacrazione dei *tabù* della famiglia edipica accoppiandosi al tempo stesso, provocatoriamente, con madri e figlie.

A una bambina — racconta fra' Guaccio — il diavolo

in novae militiae signum iniecto in frontem ungue notata tandem est compressa, ipsa vidente matre, quae et vicissim se illi stuprandam praebuit praesente se filia, inde iunctis manibus in orbem aliquandiu tripudiavere, tandem accepta, ut videbatur pecunia (nam paulo post retracta pulvis esse coepit) dilapso in auras incubo ad sua discessere [coll'unghia segnò sulla fronte il marchio della nuova milizia e poi, sotto gli occhi della madre, la stuprò; a sua volta questa, in presenza della figlia, si diede a lui; infine, mani nelle mani, danzarono a lungo in cerchio e poi ricevettero quel che pareva denaro — infatti poco dopo, quando lo tirarono fuori, si trasformò a poco a poco in polvere — e, dileguatosi nell'aria l'incubo, se ne tornarono alle loro case] [121].

In un testo pressoché contemporaneo, Boguet scrive: « Les danses finies, les sorciers viennent à s'accoupler, et là le frere n'epargne point la soeur, ny le cousin la cousine, ny le compere la commere, ny mesme le pere la fille et le fils la mere: car aussi

[120] *Ibidem*, p. 115.
[121] *Ibidem*, p. 116.

les Perses avoient opinion que pour estre bon sorcier et magicien, il falloit naistre de la mere et du fils » [122].

Naturalmente in questa piccola fenomenologia diabolica non può mancare la *sodomia.*

Dice, per esempio, la già citata *sentenza di Avignone*, a proposito delle streghe e degli stregoni: « Mala denique malis addendo, vos viri cum succubis; vos mulieres cum incubis fornicatis estis: sodomiam veram [...] exercuistis » [Aggiungendo malvagità a malvagità, voi uomini con succubi, voi donne con incubi faceste fornicazione: esercitaste autentica sodomia] [123].

Vera sodomia è qui dunque il rapporto con un mutevole essere *transessuale.*

Neppure l'*autoerotismo* sfugge alla zona del diabolico.

A una strega che si era travestita da uomo per tentare di sfuggirgli in un convento di frati, il diavolo, sempre secondo fra' Guaccio,

caput enim illi adegit inter faemora, sicque factum est, ut quae sacratis luminibus falsa oscula imprimere tentaverat, immondas sui corporis partes osculari cogeretur, sexumque ipsa suum, quem virili habitu tegere voluerat, cunctis cernere volentibus palam proderet [cacciò la testa fra le cosce, sicché fu obbligata a dare alle parti immonde del suo corpo quei baci che aveva tentato di imprimere ai sacri lumi e a manifestare a tutti il sesso che aveva voluto celare con l'abito virile] [124].

Tutta la zona della libido *trasgressiva* pare dunque rientrare nel dominio del diavolo, sicché giustamente un *teste*, citato da fra' Guaccio fra gli spettatori involontari del *sabba*, può affermare che i partecipanti « diversique generis ibi ludorum exerceri, plures etiam lascivire licentius, quam fas sit loqui » [conducevano giochi erotici di diverso genere, e molti anche si lasciavano andare a lascivie che non è lecito riferire] [125].

Il dominio del diavolo e delle streghe è stato oggi ereditato, almeno in parte, dalla *psicoanalisi.*

[122] Cfr. Boguet, *Discoures des sorciers*, Lyon, cap. 22; *cit.* in M. Préaud, *Les sorcières, op. cit.*, p. 75.
[123] Cfr. Guaccio, *Compendium maleficarum, op. cit.*, p. 164.
[124] *Ibidem*, p. 145.
[125] *Ibidem*, p. 22.

Merda, incesto, sodomia, pederastia, amori infantili, autoerotismo, transessualità, tutta la gamma delle manifestazioni delle pulsioni libidiche rese *devianti*, emarginate, stigmatizzate come *contro natura*, tutte le cosiddette *perversioni* si riconnettono al *diabolico.*

Così dicasi per le *nevrosi.*

Uno dei malefici più caratteristici delle streghe era, per esempio, quello del *legame*, vale a dire, la provocazione dell'*impotenza sessuale*, precipuamente « curata », oggi, appunto dalla psicoanalisi.

Non per nulla Freud si è sovente richiamato all'acume interpretativo degli inquisitori, elogiandolo. Ma non per nulla le streghe si sono sempre rifiutate di farsi catturare dai *lumi* di quel tipo di *ragione* repressiva, preferendo a essi il divampare della fiamma dei roghi.

La più caratteristica qualità della transessualità demoniaca pare esser connessa al *seme del diavolo*:

desponsam seduxit hircus a turba, et in vicinum nemus deductam, solo appressam inivit, quae foeminae commixtio, ut aiebat, mire ingrata, et voluptatis plane expers fuit, imo, et cum sensu acerbi doloris, et horroris ob semen hirci, quod glaciei instar frigidum experiebatur [il caprone separò la sposa dalla turba, la condusse nella vicina foresta e, distesala a terra, la penetrò; ma questo coito — com'essa stessa diceva — fu molto spiacevole e completamente destituito di orgasmo, anzi, perfino accompagnato dalla sensazione di acerbo dolore e da orrore a causa del seme del caprone, ch'essa sentiva gelido come ghiaccio] [126].

Se diamo retta, con Franz Baader [127], ad Adrian Leverkühn, il *gelo* è talmente connaturato al *diavolo* che un colloquio con lui esige cappello e cappotto [128].

« Se arrivassi soltanto a sapere perché, nelle loro confessioni, le streghe dicono sempre che lo sperma del diavolo è "freddo" », scriveva Freud a Fliess [129].

Il *gelo* forse non fa che esprimere l'*alterità* del diavolo.

[126] *Ibidem*, p. 56.
[127] Cfr. Th. Mann, *Romanzo di un romanzo, op. cit.*, p. 166.
[128] Cfr. Th. Mann, *Doktor Faustus*, cap. XXV, Mondadori 1957.
[129] Cfr. Lettera del 24 gennaio 1897, in Freud, *Le origini della psicoanalisi - lettere a Wilhelm Fliess*, Boringhieri 1968, p. 137.

Non sta a indicare, come vorrebbe Thomas Mann, la *repressione dell'amore*, bensì, forse, la contestazione di *un* certo tipo di amore, *fissato* alla *genitalità riproduttiva*, protetto dall'oppressivo *calore* della famiglia edipica. Il *seme* del diavolo è *gelido*, perché è l'*opposto* del *caldo* seme *fecondante*, del seme cioè quale è pregiabile da dietro la grata edipica, che lo vede intenzionato solo al rapporto *riproduttivo*.

La plasmabile, polimorfa, *onnilaterale* libido diabolica non è cioè *unilateralmente* rivolta alla *normale* genitalità eterosessuale, ignora il *padre edipico* e la cogenza alla sua *imitatio*, è veramente *désir* senza meta, *produzione* che si giustifica — spinozianamente — *in quanto è*. Ecco, forse, perché il seme del diavolo è *infecondo*, e, forse, perché il diavolo preferisce *deviarlo* in un orifizio *improduttivo*.

« Il diavolo ti sputi in culo » è la *grande imprecazione* che era solito scagliare il nonno di Stendhal [130] e che, a malapena, occulta il significato inconscio dell'eiaculazione *in vase illicito*.

L'antifallicismo del diavolo è significato, oltre che dal *gelo*, anche dalla *mollezza* del suo membro.

Diabolus in forma simili hominis [...] cum illa stans, faciebat inclinare dictam [...] in ante et equitabat dictam et cognoscebat carnaliter per indebitum sexum, posteriori, per anum, qui diabolus habebat suum membrum sicut homo sed frigidum [Il diavolo, in forma umana, stando con essa, la faceva inclinare in avanti e la cavalcava e la conosceva carnalmente nel sesso illecito, posteriormente, nel culo, e il diavolo aveva il membro come un uomo, ma freddo] [131].
Codesta Jehanne, interrogata se nel suddetto sabba il diavolo le si fosse accompagnato, ha detto di sì, per le parti naturali come gli uomini, ma lo sentiva molle e freddo. E quando nel detto sabba ella andava all'offerta con la candela, le baciava — con licenza parlando — il culo, la abbracciava, baciava e amava meglio di suo marito, anche se lo trovava sempre decisamente freddo [132].

Questo diavolo *molle e freddo*, che, tuttavia, *abbracciava, baciava e amava meglio di suo marito* la « strega » Jehanne, nella sua magica *impotenza* donatrice di piacere, non pare il

[130] Cfr. Stendhal, *Vita di Henri Brulard*, Bompiani 1944, p. 188.
[131] R. Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Laterza 1971, p. 84, nota 13.
[132] *Ibidem*.

simbolo stesso della contestazione della fallica *potenza* maschile?

Visto — come scrive Sade — che « il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande » [133].

Anche il dolore che molte streghe provano nel coito, diciamo così, « normale » col diavolo pare indicare che la polimorfa sessualità demonica denuncia, con una punizione, la *riduzione* della sessualità al semplice piano genitale riproduttivo.

Il diavolo vuol mostrare che il sesso è ben altro che « normalità » e *riproduzione*.

Forse per questo alcune streghe testimoniano la *duplicità* del suo sesso: alle cinquecentesche *streghe di Pisogne* (Val Camonica, Brescia) il diavolo « fingit se habere priapum bifurcatum, et utere eodem tempore duplici luxuria ut fatentur » [fa credere di possedere un membro biforcato e di usarlo nello stesso tempo per un doppio godimento] [134]; ovvero, come scrive Huysmans, « il membro dell'incubo si biforca e penetra contemporaneamente in entrambi gli orifizi » vaginale e anale, oppure, ancor più virtuosisticamente, « altre volte, mentre una delle biforcazioni segue la via normale, l'altra si allunga fino a raggiungere la bocca » [135].

Il che è una dimostrazione *pratica* del disdegno diabolico per la *normalità*!

Quando il diavolo desidera ingravidare una strega, non potendo utilizzare il suo gelido seme, ricorre alla *fecondazione artificiale*, una fecondazione che, paradossalmente, conferma in pieno la trasgressione e transessualità diaboliche.

A questo proposito, ciò che ci racconta fra' Guaccio non è che un fedele riassunto dei testi di quel profondo demonologo che fu Tomaso d'Aquino, il quale, nella *Summa* teologica asserisce:

Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis; sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote idem daemon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem [...]; ut sic ille qui nascitur,

[133] « Non v'è uomo che non voglia essere despota, quando gli tira. » Cfr. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Pauvert 1970, p. 283.
[134] Marin Sanudo, *Diarii*, *cit.* in L. Muraro, *La signora del gioco*, *op. cit.*, p. 159.
[135] J.K. Huysmans, *L'abisso* (*Là-bas*), Sugar 1970, p. 146.

non sit filius daemonis sed illius hominis cujus est semen acceptum [Se dal coito dei demoni nasce tuttavia qualcuno, ciò non avviene a causa di seme da essi eiaculato, o a causa dell'assunzione di altri corpi; ma a causa di seme di un qualche uomo, ricevuto appositamente, sicché quello stesso demone che è succubo all'uomo, diventa incubo rispetto alla donna (...); e quindi colui che nasce, non è figlio di demone, ma di quell'uomo dal quale il diavolo ha ricevuto il seme] [136].

Del resto, anche fra' Domenico Cavalca « testimonia » il *travestitismo* diabolico.

Nel suo racconto, san Macario dice infatti:

Lo diavolo [...] si trasformò in forme e spezie d'una bella femmina, vestita e ornata di preziosi vestimenti [che] mi cominciò tutto a palpare e con una pietà femminile tutto strofinare, quasi invitandomi a dormire. Onde io misero addormentandomi in grembo, stato che io fui un poco, mi senti' corrompere in sogno e parvemi avere peccato con lei laidamente [...]. E subitamente svegliandomi mi trovai giacere in terra disonestamente, ed ella era disparita [137].

Non si deve interpretare *illuministicamente* le sopra citate asserzioni tomistiche, come ha fatto ancora recentemente H.R. Trevor-Roper, che le considera più bizzarre « delle allucinazioni psicopatiche del manicomio » [138].

Esse sono, invece, la spia delle rimozioni riguardanti l'inconscio stesso di chi le ha scritte e quindi delle scotomizzazioni ideologiche della *coscienza* delle classi dominanti di tutta una epoca.

Il teologale inventore medievale della *fecondazione artificiale*, cioè, senza saperlo, ci dà un'intempestiva descrizione della libido *transessuale*, mostrando come il diavolo, *succubus ad virum* e, immediatamente dopo, *incubus ad mulierem*, faccia saltare la *fissità* dei *ruoli* sessuali e con essi contesti anche una *teoria delle perversioni*, legata a una categoria di *normalità* che

[136] Tomaso d'Aquino, *Summa Theologica*, pars I, quaestio LI, art. 3, *Utrum Angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant*. Conclusio ad sextum.

[137] Cfr. D. Cavalca, *Vite de' santi padri*, Milano, Sonzogno 1879, p. 299.

[138] Cfr. H.R. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza 1969, p. 139.

è non-scientifica, perché basata appunto sull'esorcizzazione dell'*altro*.

Alla luce della *transessualità*, anche l'*inversione* diabolica assume un più complesso significato: non è possibile, infatti, in questo caso, assolutizzarla, ruolizzarla, farne una *posizione per negazione* dell'*eterosessualità* edipica.

Essa, piuttosto, rappresenta qui l'introduzione stessa alla *transessualità*.

Non pare un caso che il termine *inversione* sia usato da fra' Guaccio proprio quando descrive la meraviglia di un occasionale spettatore del *sabba* per il fatto che « ibi praepostera et ridicula erant omnia » [ivi tutto era invertito e assurdo] [139]. Effettivamente l'*inversione* demonica ben si connette all'interpretazione teologica del diavolo come *rovescio di dio*. Ed è proprio per questo che parecchi cerimoniali sabbatici forse si presentano come esemplificazione dell'inversione.

È noto che le streghe, quando vogliono fare il segno della croce, usano la sinistra.

Quando poi esse si avvicinano al diavolo per adorarlo, non lo fanno

eodem semper modo, sed interdum complicatis genibus supplices, interdum obverso tergo stantes, interdum cruribus etiam in altum iactis, nec capite in anteriorem partem prono, sed resupinato, adeo ut mentum ad coelum feratur [sempre nella stessa maniera, ma talora ginocchioni come supplici, talora stando di schiena, talora a gambe levate e non col capo prono in avanti, ma retroflesso, col mento al cielo] [140]. Tum candelis piceis oblatis, vel umbilico infantuli: ad signum homagij eum in podice osculantur [Poi gli offrono in dono candele di pece, oppure ombelico di poppante: e in segno di omaggio lo baciano in culo] [141].

[139] Cfr. Guaccio, *Compendium maleficarum*, *op. cit.*, p. 53. (Ma tradurre *invertito*, o *capovolto*, o *rovescio* è un po' tradire la pregnanza del *praeposterus* latino, che, per esempio, quando si riferisce alla *libido praepostera*, allude chiarissimamente alla *analità*.)

[140] *Ibidem*, p. 40.

[141] *Ibidem*, p. 41.

Ancora:

Cum accedunt ad Daemones eos veneraturi, terga obvertunt, et cessim eum cancrorum more, supplicaturi, manus inversas retro applicant [quando s'accostano ai demoni per far loro omaggio, volgono la schiena e retrocedono come fanno i granchi, e quando li supplicano arrovesciano indietro le mani] [142].

Anche le danze che costituiscono il centro del sabba sono invertite:

Post convivium, apprehendit unusquisque Daemon suam, quam custodit, discipulam manu, et ut omnia fiant ritu quam possunt absurdissimo, dorsis invicem obvertis, et in orbem iunctis manibus, iactantes capita farneticorum more saltant [...] Cantant in Daemonis honorem obscenissimos cantus [...] tum suis amatoribus Daemonibus foedissime commisceantur [Terminato il convito, ciascun demone prende per mano l'allieva di cui ha cura e affinché ogni cosa avvenga, per quanto può, secondo un cerimoniale della più grande assurdità, voltatesi vicendevolmente le schiene, mani nelle mani, in cerchio, danzano, scuotendo la testa come i matti (...) In onore dei demoni cantano canzoni oscenissime (...) quindi i demoni e i loro amatori si accoppiano sozzissimamente] [143].

Sempre fra' Guaccio racconta il caso di un teste, il quale

advertit in arvo finitimo chorum in orbem saltantium, tum virorum, tum mulierum, verum quod praeter solitum aliorum hominum morem adversi, tergaque, ostendentes id faciebant [osservò nel campo confinante un coro di gente che danzava in cerchio, uomini e donne, ma a rovescio, al contrario del modo solito in cui danzano gli altri uomini, facevano ciò voltandosi le spalle] [144].

E ancora:

Omnes tripudium orbiculare, obverso invicem tergo, iunctis manibus auspicabantur [Tutti davano inizio alla danza in cerchio, mani nelle mani e schiene vicendevolmente voltate] [145].

[142] *Ibidem*, p. 45.
[143] *Ibidem*, p. 46.
[144] *Ibidem*, p. 43.
[145] *Ibidem*, p. 57.

L'*invertito* « girotondo » sabbatico (o *rigoletto*, come lo chiamano certe streghe italiane [146]) è stato così rievocato da Jules Michelet: « Ils tournaient dos à dos, les bras en arrière, sans se voir; mais souvent les dos se touchaient. Personne peu à peu ne se connaissait bien, ni celle qu'il avait à coté. La vieille alors n'était plus vieille. Miracle de Satan. Elle était femme encore, et désirable, confusément aimée » [147].

Ha perfettamente ragione Michelet a insistere sull'*anonimato*, sulla promiscua *confusione* della danza sabbatica.

Per la verità, molto fuggevolmente, talvolta nota anche i « plaisirs stérils du Sabbat » [148] e intravede che « la fête était expressément celle de la stérilité [...]. Lancre [...] dit très bien [...] que l'amour stérile, passif, est le fond du Sabbat » [149].

Ma, forse perché, dichiaratamente, la sua « force est de partir, *non du diable*, d'une creuse entité, *mais d'une réalité vivante, la Sorcière* » [150] — come se, per l'*inconscio*, il diavolo non fosse altrettanto (e forse più) reale della strega — non accenna neppure vagamente al *diverso* sessuale che nel *sabba* esplode e di cui la *danza in tondo* è centro e figurazione essenziale.

Non ha perciò tutti i torti Roland Barthes a concludere il suo saggio su *La sorcière* scrivendo, di Michelet, che « tutta una parte di lui non è riuscita a strapparsi dal fondo piccolo-borghese da cui era uscito » [151]; ed è a questa parte che probabilmente si deve la scotomizzazione dell'*analità* diabolica che, ne *La sorcière* appunto, risulta completamente *censurata*.

[146] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco, op. cit.*, p. 111.
[147] « Giravano a spalle accostate, le braccia indietro, senza potersi vedere; ma spesso le spalle si toccavano. Poco alla volta nessuno rimaneva completamente cosciente di sé, né di colei che aveva al fianco. Allora la vecchia non era più vecchia. Miracolo di Satana. Essa era ancora donna, e desiderabile, confusamente amata » (cfr. J. Michelet, *La sorcière*, Julliard 1964, p. 134).
[148] « godimenti sterili del sabba » (*ibidem*, p. 230).
[149] « la festa era appositamente quella della sterilità. Lancre dice benissimo che l'amore sterile, passivo, è la sostanza del sabba » (*ibidem*, p. 186).
[150] « forza è di partire, *non dal diavolo*, cioè da una vacua entità, *ma da una realtà vivente, la strega* » (*ibidem*, p. 342).
[151] Cfr. R. Barthes, *Saggi critici*, Einaudi 1966.

Si tratta di un gravissimo difetto, anche se talvolta esso assume l'aspetto di una *felix culpa*, che, in ricompensa, ha il merito di sottolineare *filo-femministicamente* l'enorme *passio* della donna denegata nell'epoca della *caccia alle streghe*.

Infatti è vero — come ho scritto altrove [152] — che (in area europea e nel periodo che va dagli albori del *rinascimento* fino all'*illuminismo*)

> la stregoneria è un fenomeno imponente soprattutto per quanto riguarda il sesso femminile: la strega (di stregoni ce ne sono pochi) è soprattutto la contadina, la montanara; vale a dire la persona più sfruttata dalla patriarcale e gerarchica società feudale (e bisogna ricordare che alcuni aspetti del feudalesimo durano sino all'epoca della rivoluzione francese), vittima del *jus primae noctis*, conculcata nel legittimo desiderio di libertà personale e sessuale e nella sua volontà di potenza.

Ma non è, tuttavia, assiomatico che — come afferma Michelet — « au Sabbat, la femme était tout » [153].

Se, dalla *strega* cristiana, si passa al generale fenomeno della stregoneria nel mondo e nelle più diverse epoche, appare infatti chiaro che *strega* non è, per definizione, un tipico e costante attributo *femminile*.

Certo, vi sono tratti comuni fra la stregoneria europea rinascimentale, quella degli odierni *primitivi*, quella del mondo antico e perfino quella del nuovo mondo (anteriore alla colonizzazione spagnola): « Una delle più curiose credenze della tradizione pre-colombiana è quella del *Sabba*. Veniva celebrato sotto il patronato della Grande Dea della Terra: Tlatzolteol »; e l'iconografia « la rappresenta nuda, a cavalcioni di un manico di scopa. Talvolta essa è accompagnata da un gufo » [154].

I *primitivi* Nyakusa (interno della Tanzania), d'altra parte, ancor oggi « credono che la strega abbia un pitone nel ventre e che di notte voli per l'aria, o in forma di pitone o sul dorso di questo animale » [155].

[152] Cfr. L. Parinetto, *Magia e ragione*, *op. cit.*, p. 18.
[153] « al sabba, la donna era tutto » (cfr. Michelet, *La sorcière*, *op. cit.*, p. 139).
[154] Cfr. M. Buisson, *La magia*, Sugar 1964, p. 247.
[155] Cfr. Lucy Mair, *La stregoneria*, Il Saggiatore 1969, pp. 19-20.

Sembrerebbe, dunque, che determinati *attributi* della strega (ad esempio, il volo notturno, l'ingestione di carne di cadaveri e di bambini, la sessualità sfrenata e « perversa ») siano *comuni* a *ogni* tipo di cultura che accolga la stregoneria.

Costanza di *archetipi* di un *inconscio collettivo*, che via via si adattano alle diverse situazioni geografiche e storico-specifiche (in Europa e in America il *volo sulla scopa*, in Africa il *volo sul pitone*)?

Lucy Mair preferisce pensare che, essendo dovunque la strega una specie di personificazione dell'*opposizione* alla tradizionale *tavola di valori* di una società, « poiché le esigenze elementari dell'ordine sociale sono le stesse dappertutto, non c'è da meravigliarsi se si riscontrano in maggior numero le somiglianze che le difformità nelle raffigurazioni di streghe immaginate dalla gente » [156].

Nell'immagine « universale » della *strega*, « si trovano [...] combinati il motivo dell'avidità di cibo e il motivo sessuale » [157].

Dunque — se ne potrebbe concludere — la *strega* risulta portatrice formidabile delle due fondamentali *pulsioni* (almeno per Marx e Freud) dell'animale-uomo: *fame* e *sesso*.

Solo che la « strega è una persona che non controlla quegli impulsi che i buoni membri della società devono invece tenere a freno » [158].

Se si traduce *psicanaliticamente*, la strega è portatrice delle istanze del *desiderio* contro un alienato *principio di realtà*; della *lidibo* contro il *disagio della civiltà*: è l'incarnata *protesta* contro la *repressione*.

Se, invece, si traduce *nietzschianamente*, essa, come la *critica*, è portatrice di una ribelle *volontà di potenza*:

> La critica esercitata contro tutti è un'ultima espressione di potenza di coloro che non contano nulla — una specie di stregoneria attuale [...]. Far violenza a un dio e determinarlo al bene è l'esatto corrispondente della magia: far violenza al diavolo e costringerlo al male; anche questa fu una delle occupazioni principali. Tutti erano d'accordo nel ritenere che, per *raggiungere* uno scopo, un *mezzo*

[156] *Ibidem*, p. 38.
[157] *Ibidem*, p. 35.
[158] *Ibidem*, p. 38.

fosse quello di volerlo e di immaginarlo come raggiunto *nella fantasia*. Si credeva a una *via* segreta, oltre quella dell'azione e della meccanica, per giungere allo stesso fine [159].

Quello della *strega* (e del diavolo) è dunque l'ambito *estetico* della *fantasia*, ovviamente collegato, per Nietzsche, al *dionisiaco*, attraverso la comune esaltazione del *volo*: « Mi sembra che i coribanti e l'essenza stessa del dionisiaco si possano interpretare nel modo migliore come tentativi di animali senz'ali di immaginarsi le ali e di elevarsi al di sopra della terra » [160].

Un simile collegamento del *demonico* col *dionisiaco* e con la sua violenza esplosiva, può spiegare il radicamento del fenomeno della stregoneria essenzialmente nel *mondo estetico*, nell'ambito dell'*immaginazione* e dei *sogni*: ciò che un repressivo *principio di realtà* vieta al suo *desiderio*, la *strega* lo attua *delirando, allucinando*; cioè, in modo lato, *artisticamente*.

Il collegamento di *stregoneria* ed *estetica* forse può aggiungere una motivazione a quelle già emerse a proposito delle cause della rinascimentale *caccia alle streghe*.

Schulamith Firestone ha osservato che « le forme culturali primarie delle antiche civiltà [...] corrispondevano al mondo estetico: non facevano che sovrapporre un ordine artificiale, immaginario, a un universo ancora misterioso e caotico » [161].

Un simile tipo di cultura, grosso modo, si prolunga fino a tutto il rinascimento. Ma,

in termini di dialettica del sesso, questo lungo stadio della storia culturale corrisponde allo stadio matriarcale della civiltà: il principio femminile, oscuro, misterioso, incontrollabile, regnava, elevato dall'uomo stesso, ancora intimorito dall'insondabile natura [...]. Fino al rinascimento, e per tutta la sua durata, *tutti* gli uomini di cultura praticavano il modo estetico, quindi erano, in certo senso, artisti. Il rinascimento, culmine dell'umanesimo culturale, fu l'età dell'oro del mondo estetico (femminile). E fu anche il principio della sua fine. Nell'arco del sedicesimo secolo la cultura subì una trasformazione altrettanto profonda che lo spostamento dal matriarcato al patriarcato *in termini di dialettica sessuale, e in corrispondenza al declino* del feudalesimo nella dialettica di classe. Questo fu il primo assorbimento della cultura estetica da parte di quella tecnologica, nella creazione della moderna scienza (empirica) [162].

[159] Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza, op. cit.*, p. 361.
[160] *Ibidem*, p. 385.
[161] Cfr. S. Firestone, *La dialettica dei sessi, op. cit.*, p. 187.

Se, con la Firestone, si legge (a partire almeno dalla crisi del rinascimento fino a oggi) il *femminile* come *estetico* e il maschile come *tecnologico* (dominio dell'uomo e della natura) e se si applica il suo criterio della decadenza dell'*estetico-femminile-matriarcale*, durante il rinascimento, alla causa della persecuzione delle streghe, allora questa può apparire come una sanguinante incarnata metafora dell'immolazione dell'*estetico* allo *scientifico-tecnologico*, segno cruento della *scissione* di un mondo che, un tempo, era *uno*.

Le streghe sono *desiderio, sogno, pulsione,* DIFFERENZA che rifiutano di essere *padroneggiati*, assorbiti dalla scienza e dalla tecnologia, che rigettano la scissione fra *estetica* e *scienza*, che respingono il principio (che poi si rivelerà *filo-capitalistico*) del *dominio* (maschilista) della *natura* (matriarcale, femminile).

Come Marx ha ben visto, la *natura* non può essere concepita che *in dialettica* con l'*uomo*, ma occorre distinguere una dialettica del *dominio dell'uomo sulla natura* da una dialettica in cui l'uomo fonda, tra l'altro, la sua essenza in un *estetico* libero *confronto* con la natura.

La *riduzione* della natura a *natura dominata* tecnologicamente non solo è *maschilista*, ma appartiene alla *ratio* di dominio tipica del capitale, che non ha nulla da spartire con la *ragione* di Marx, che espressamente considera l'uomo anche come ente *estetico*, come si vede, per esempio, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* [163].

In un'epoca in cui la tecnologia si avvia al trionfo, le *streghe* costituiscono la maledetta *opposizione* della fantasia, dell'estetica, del sogno, del desiderio, della pulsione, contro la alienata « realtà » e il principio « maschile » di *dominazione* e di *repressione*: anche per ciò vengono eliminate.

Tuttavia giova osservare — come del resto fa la Firestone — che *estetica* vuol dire *femminile* soprattutto in senso *simbolico*, non certo biologico-fisiologico.

[162] *Ibidem*, p. 189.
[163] Su questo punto, cfr. L. Parinetto, *Né dio né capitale: Marx marxismo religione*, Moizzi/Contemporanea 1976.

Tutti i dotti, nel *rinascimento*, erano anche « esteti ».

Come non è possibile una perfetta sovrapposizione tra *femminile* ed *estetico*, così non è del tutto attendibile che il *femminile* ricopra interamente il terreno della *stregoneria*; che, dunque, travalica spesso l'ambito della *protesta femminile*, che, tuttavia, la *strega* può specificamente aver impersonato, invece, in periodi storicamente *determinati*.

Non è un caso che l'antropologa Lucy Mair, in un testo appositamente dedicato alla stregoneria nei primitivi, specifichi significativamente: « Useremo il termine "strega" senza implicazione di sesso. Quando si parlerà di streghe di sesso femminile [...] ciò sarà detto esplicitamente » [164].

Un essenziale legame fra *donna* e *stregoneria* non va dunque considerato come fenomeno *universale*, ma come dato storico-specifico riguardante la *caccia alle streghe* scatenatasi nell'Europa cristiana dal XV al XVIII secolo; di cui, occorre tuttavia precisare, furono vittime, sia pure in minoranza, anche uomini e perfino bambini, « streghe » essi pure, come possono dimostrare molte *sentenze* di tribunali ecclesiastici e civili.

Sicché una lettura di questo fenomeno, che si ponga completamente *dalla parte delle donne*, come quella, per esempio, peraltro assai fine e penetrante, di Luisa Muraro [165], non pare possa ambire a coprire interamente il fenomeno della stregoneria (anche limitato all'area europea rinascimentale e dell'inizio della *nuova scienza*), soprattutto se, come accade alla Muraro (e, a maggior ragione, a Michelet) trascura l'elemento dell'*analità repressa* che, almeno nella stregoneria europea, sembra essenziale.

A questo riguardo, puntualmente Michelet mette le mani avanti affermando (del tutto inesattamente) che nel sabba non si troverebbe traccia della « immonde fraternité des Templiers » [166] — cioè, di *sodomia* — non essendovi, secondo lui, nelle streghe « rien d'impur et rien d'immonde » [167].

Ma il sabba stesso lo smentisce, poiché il centro del sabba è un *buco*, né femminile né maschile, ma *anale*: quello del diavolo

[164] Cfr. Lucy Mair, *La stregoneria*, *op. cit.*, p. 7.
[165] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco*, *op. cit.*
[166] « immonda fratellanza dei templari » (cfr. Michelet, *La sorcière*, *op. cit.*, p. 342).
[167] « nulla d'impuro e d'immondo » (*ibidem*, p. 115).

polimorfo, di cui la *danza in tondo* è plastica esteriorizzazione e simbolo.

Come lo smentiscono le streghe: esaminando il cadavere di una strega, si trovò che « il suo ano era aperto come un buco dove passano i topi » [167 a].

Ma non è un caso che Michelet non nomini mai — quando allude al *sabba* — l'*osculatio in podice*; nomini — di sfuggita — il « visage au dos » del diavolo, ma si guardi bene dal qualificarlo *anale*, e lo esorcizzi, invece, con la definizione di « burlesque » [168], tentando di ridurre al nulla la perversione ribelle del *sabba*, con l'osservazione (veramente *piccolo-borghese*) che, siccome vi intervenivano coppie e famiglie con bambini, non vi si potevano scatenare orge, ma, anzi, « il y avait une certaine décence » [169]!

In questa *censura* dell'analità sabbatica certo Michelet non è solo.

Anche Margaret A. Murray, autrice — tra l'altro — di *The God of the witches*, ne ricopre il significato, sostenendo che era semplicemente una *maschera* posteriore il vero oggetto di venerazione dei fedeli del diavolo.

Quando Nietzsche definisce Michelet « l'esaltazione che si toglie la sottana » [170], e quando Huysmans lo trova « tanto simile a una zitella isterica », anche se — aggiunge — è « il solo storico in Francia capace di librarsi al di sopra dei secoli e di immergersi dall'alto negli oscuri meandri di antichi racconti » [171], probabilmente pensavano alla *pruderie* di Michelet, cui, soprattutto Huysmans — da buon cripto-cattolico — rinuncia del tutto, quando si tratta di evocare il diavolo.

E non senza risultati. Poiché, *prima di Freud*, ancora nel 1891, Huysmans respinge la positivistica *riduzione* charcotiana dell'indemoniamento a istero-epilessia; infatti, secondo le sue stesse parole, in esso « c'entra anche l'anima, l'anima in conflitto con

[167 a] Cfr. M.A. Murray, *Le streghe nell'Europa occidentale*, *op. cit.*, p. 121.
[168] « burlesco » (Michelet, *op. cit.*, p. 243).
[169] « v'era una certa decenza » (*ibidem*, p. 138).
[170] Cfr. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in *Il caso Wagner*, *op. cit.*, p. 88.
[171] J.K. Huysmans, *L'abisso*, *op. cit.*, p. 24.

il corpo, l'anima travolta dalla follia dei nervi » [172]: un'anima cui, di lì a poco, Freud avrebbe dato il ben più consono nome di *inconscio*.

Molto meno *ideologicamente* che in Michelet, a Huysmans il diavolo si presenta dunque come portatore dei « godimenti fecali » e omosessuali che ossessionarono Gilles de Rais [173].
Rais [173].

E, del resto, in *A rebours*, è ancora Huysmans che — prima di Bataille — collegando le « perversioni » sabbatiche al mondo di Sade, rinuncia del tutto alla pretesa micheletiana di mettere una *foglia di fico* al diavolo [174].

Se si ritorna, adesso, alla *danza delle streghe*, si potrà vedere come, in essa, non è dunque tanto importante che, fronteggian-

[172] *Ibidem*, pp. 150-1.
[173] *Ibidem*, p. 168.
[174] « Se non portasse con sé un sacrilegio, il sadismo non avrebbe ragione di esistere. D'altra parte il sacrilegio, che deriva necessariamente dall'esistenza di una religione, non può essere compiuto di proposito e con competenza, se non da un credente, perché l'uomo non proverebbe alcuna gioia nel profanare una fede che gli fosse indifferente o sconosciuta. La forza del sadismo, il suo fascino consiste dunque interamente nel piacere proibito di trasferire a Satana gli omaggi e le preghiere che sono dovute a Dio; consiste nell'inosservanza dei precetti cattolici che vengono anzi eseguiti a rovescio, commettendo, per offendere ancor più gravemente il Cristo, i peccati da lui più esplicitamente maledetti: la polluzione del culto e l'orgia carnale. In fondo, questo caso a cui il marchese di Sade ha legato il suo nome, era vecchio come la Chiesa; aveva infierito nel diciottesimo secolo riprendendo, per non risalire più oltre, [...] le empie pratiche del sabba medievale. Solo consultando il *Malleus Maleficiorum*, questo terribile codice di Jacob Sprenger, che permise alla Chiesa di sterminare con le fiamme migliaia di negromanti e di streghe, Des Esseintes riconosceva nel sabba tutte le pratiche oscene e tutte le bestemmie del sadismo. Oltre alle scene immonde, care al Maligno, oltre alle serie di notti consacrate agli accoppiamenti leciti e illeciti, alle notti insanguinate dalla foia bestiale, ritrovava la parodia delle processioni, gli insulti, le ostinate minacce a Dio [...]. Questo traboccare di scherni impuri, di insozzanti obbrobri, era manifesto nell'opera del marchese di Sade che drogava di sacrileghi oltraggi le sue spaventose voluttà. Inveiva contro il cielo, invocava Lucifero, trattava Dio di miserabile, di scellerato, di imbecille, sputava sull'eucaristia, cercava di contaminare con basse immondizie una divinità da cui sperava di essere dannato, pur dichiarando, per meglio sfidarla, che non esisteva » (cfr. Huysmans, *A ritroso*, Rizzoli 1953, pp. 188-9). Se non l'orrorosa *partecipazione* « cattolica » all'emergere del diabolico, è condividibile, in questa valutazione, lo stretto legame che si istituisce fra *sabba* e *Sade*, fra *demonico* e *sadismo*.

dosi i dorsi, non sia molto distinguibile, nel *girotondo invertito*, la strega giovane da quella vecchia e siano di conseguenza ambedue sessualmente appetibili, come opina Michelet. Non è tanto importante, nella *ronde*, il trionfo, comunque, della *femminilità*, che Michelet vi scorge, e cui lega *unilateralmente* « la résurrection du désir » [175]; tenuto conto, oltretutto, che il *femminile* (ove non sia disalienato) è un *ruolo* che irrimediabilmente richiama il *ruolo* opposto e lo conferma (per affermazione o per negazione).

Veramente importante, nella *danza in tondo*, è, invece, la cancellazione della *individuazione* sessuale, della sua *determinatezza* e, con esse, quindi, anche della *femminilità* (almeno come *ruolo*) e del suo servaggio all'altro sesso, poiché qui *maschile* e *femminile* sono ambedue tolti e riportati al *buco*.

In queste danze, il vero *sostrato* dell'*inversione* è la *transessualità*, l'indifferenza dell'appartenenza a questo o a quel sesso, la messa fra parentesi della sessualità *determinata*: i danzatori, infatti, non si fronteggiano mostrando la *singolarità* del volto e la specificità del sesso; è l'*egualitarismo* dei *culi* che, invece, in esse trionfa.

Una delle *variazioni* della *ronde* mette proprio l'accento sul culo: come si può vedere in De Lancre, secondo il quale essa si svolge « le dos tourné mais se tenant tous en long et sans se deprendre des mains » sicché i ballerini « s'approchent de si près qu'il se touchent, et se rencontrent dos à dos [...] et à certaine cadence il se choquent et frappent impudemment cul contre cul » [di schiena, con i ballerini schierati in doppia fila, con le mani non congiunte, sicché essi s'avvicinano tanto da toccarsi, da incontrarsi schiena a schiena (...) e, a una determinata cadenza, si urtano e impudentemente percuotono culo contro culo] [175 a].

Una volta stabilito che non si tratta di una *danza di coppie*, bensì *di gruppo*, e che la disposizione dei danzatori toglie — almeno in un primo tempo — ogni differenziazione di sesso (e quindi di ruolo sessuale), occorre aggiungere che si tratta di un *gruppo* che si potrebbe definire *groupe annulaire* [176]: un *anello*

[175] « la resurrezione del desiderio » (cfr. Michelet, *La sorcière*, *op. cit.*, p. 107).
[175a] Cfr. M.A. Murray, *Le streghe nell'Europa occidentale*, *op. cit.*, p. 168.
[176] Cfr. G. Hocquenghèm, *Le désir homosexuel*, Editions Universitaires, Paris 1972, p. 177.

che *sfintericamente* può dilatarsi e contrarsi, senza mai dissolversi, come invece avviene quando il legame della coppia si disarticola.

Il secentesco *Simplizissimus* di Grimmelshausen (popolarescamente e arcaicamente incurante del continuo affiorare del *fecale* e, non a caso, avido di notizie sulla stregoneria) descrive il *girotondo* sabbatico in questi termini:

> Questa gente ballava una strana danza, quale non avevo mai visto in vita mia; si tenevano per mano e formavano molti cerchi l'uno dentro l'altro, tenendo la schiena voltata come si sogliono dipingere le tre Grazie, così da avere i volti all'esterno del circolo. L'anello più interno era composto da sette o otto persone, il secondo ne aveva altrettante, il terzo ne aveva di più e così via, in modo che nell'anello esterno si trovavano più di duecento persone. E, poiché un anello o cerchio girava a sinistra e un altro a destra, io non potevo vedere quanti anelli vi fossero né ciò che vi era nel mezzo e intorno a cui ballavano. Era una vista molto strana perché le teste arcolavano buffamente e in gran confusione [177].

Qui è plasticamente evidenziata la differenza *sociale* dell'*orizzontale-anale* rispetto al *verticale-fallico*.

Quest'ultimo — come la divinità cristiana — è *triangolare* (triangolazione edipica); l'*orizzontale-anale*, invece, si dilata e si restringe *sfintericamente* in cerchi concentrici che procedono da un centro invisibile, da un *vuoto* e non da un *totem* fallico: si tratta di una orizzontalità *egualitaria* che tende a dilatarsi sempre più.

Il giovane Hegel aveva considerato streghe e sabba come medioevale *positivizzazione* (cioè *alienazione*) delle liberatorie *orge* delle baccanti della πολις *greca* [178], manifestazioni che riducevano a *pazzia individuale* ciò che un tempo era stato, invece, *collettiva liberazione*. Ma pare, all'opposto, che il *girotondo* sabbatico, diabolicamente *invertito*, costituisca originariamente un salvataggio dall'*epilessia*, un satanico rovesciamento della *malattia* in *salute*, della *morte* in *vita*.

Come « testimonia » Michelet:

> Le XIV siècle oscilla entre trois fléaux, l'agitation épileptique, la peste, les ulcérations qui (à en croire Paracelse) préparaient la syphilis. Le premier danger n'était pas le moins grand. Il éclata, vers 1350, d'une effrayante manière par la danse de Saint-Guy, avec cette singularité qu'elle n'était pas individuelle; les malades, comme emportés d'un même courant galvanique, se saisissaient par la main, formaient des chaînes immenses, tournaient, tournaient, à mourir. Les regardants riaient d'abord, puis, par une contagion, se lassaient aller, tombaient dans le grand courant, augmentaient le terrible choeur [179].

Il *rimedio* salutare di queste crisi collettive è il *sabba*:

> Dans le temps où la sorcellerie prend son grand essor, l'immense emploi des Solanées, surtout de la belladonne, généralisa le médicament qui combat ces affections. Aux grandes réunions populaires du sabbat [...], l'*herbe aux sorcières*, melée à l'hydromèle, à la bière, aussi au cidre, au poiré [...], mettait la foule en danse, une danse luxurieuse, mais point du tout épileptique [180].

---

[177] Cfr. H.J.C. Grimmelshausen, *L'avventuroso Simplicissimus*, Mondadori 1954, I, p. 167.

[178] Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida 1972, pp. 85-6. È anche da vedere un *frammento* posto da Rosenkranz in appendice alla sua *Vita di Hegel* e così riassunto da M. Rossi (cfr. *La formazione del pensiero giovanile di Hegel*, Feltrinelli 1970, I, pp. 213-4): « Differenza fra le baccanti greche e le streghe medievali. Alle prime era concesso, durante le feste bacchiche, un margine di sfogo; all'esaurimento del corpo e della fantasia seguiva un calmo rientrare nella sensazione e nella vita ordinaria; la menade selvaggia era, per il resto del tempo, una donna normale. Per le menadi oggetto della fantasia era un bel dio coperto di foglie di vite; per le streghe diabolici mostriciattoli. In quelle nient'altro che un piacere frenetico; in queste un'associata soddisfazione dell'invidia, della sete di vendetta. In quelle un ritorno alla vita comune; in queste un progredire di singoli accessi di pazzia fino al completo e definitivo scompiglio dello spirito. Là il bisogno della fantasia e del temperamento femminile era considerato qualcosa di sacro e sanzionato dallo Stato; qui l'epoca tratta tale pazzia non come una malattia, ma come il delitto più blasfemo, da espiarsi con il rogo ».

[179] « Il XIV secolo oscillò fra tre flagelli, l'agitazione epilettica, la peste, le ulcerazioni che (se si ascolta Paracelso) preparavano la sifilide. Il primo pericolo non era il più trascurabile. Scoppiò, verso il 1350, in modo spaventoso, con la danza di San Guy, che aveva la specificità di non riguardare semplicemente il singolo individuo; i malati, quasi travolti dalla stessa corrente galvanica, si prendevano per mano, costituivano circoli immensi, e ruotavano, ruotavano fino a morirne. Dapprincipio chi li guardava rideva, poi, per contagio, si lasciavano andare, cadevano nel vortice, ingrossavano il terribile coro » (cfr. Michelet, *La sorcière*, *op. cit.*, p. 114).

[180] « Nel tempo in cui la stregoneria guadagna il maggiore slancio, l'enorme impiego di solanacee, in particolare della belladonna, rese generale il rimedio che combatte simili mali. Nelle grandi riunioni popo-

La *lussuria* sabbatica è qui toglimento della *malattia*, sua *inversione* in salute.

Lungi dall'essere un'*illusione* di *pazze* streghe, il sabba, secondo Michelet, ha dunque una corposa collettiva realtà e, si potrebbe dire, rappresenta per l'ultimo medioevo qualcosa di analogo a quello che, per i giovani d'oggi, sono gli immensi raduni musicali sul tipo di quello celebrato a Woodstock, nei quali droga, danza, nudità ed eros collettivi (proprio come al *sabba!*) tentano di mettere tra parentesi l'alienazione totale del capitalismo al crepuscolo, cercano di prefigurare un'umanità che *non c'è ancora*, sono un'attesa della rivoluzione totale e un tentativo di, sia pur provvisoriamente, presentificarla.

Il *sabba* come risposta *popolare* a problemi che l'organizzazione sociale gerarchica non riusciva a risolvere, ma, anzi, ulteriormente aggravava, con la *repressione*.

Quello che Michelet non ha visto è che la salvifica e satanica *danza in tondo* è il simmetrico *rovesciamento* della *danse de Saint-Guy*: la malattia, la follia è provocata, accettata, catalogata (e stigmatizzata) dalla società repressiva e fallocratica, ma porta alla morte. Solo uscire dagli schemi e dalle grate della società repressiva, *attraverso il ritrovamento del godimento* (*danse luxurieuse*) può portare alla salute e alla vita.

Satana *rovescia* la *danza in tondo* dell'*epilessia collettiva*, fa in modo che essa avvenga *senza che i volti si vedano*, togliendo, cioè, l'*identità* alienata, il « soggetto » fornito da una cultura repressiva, e solo così l'*inconscio* (*luxure*, analità) emerge senza distruggere, ma anzi *salvando*, dal profondo, l'individuo.

Spasso, ballo, zogo [181] sono sinonimi, tutti *festivi*, di *sabba*, il quale, come rovesciamento della *repressione* in *festa*, della *morte* in *vita*, non può essere che *anti-cristiano*:

> Bisogna essere molto grossolani per non sentire la presenza di cristiani e di valori cristiani come un'*oppressione*, sotto la quale ogni vera atmosfera di festa se ne va al diavolo. Nella festa è compreso: orgoglio, tracotanza, sfrenatezza; la stravaganza; lo scherno per ogni forma di serietà e di perbenismo; una divina affermazione di sé per pienezza e perfezione animale — tutti stati d'animo a cui il cristianesimo non può onestamente dire di sì. *La festa è paganesimo per eccellenza* [182].

lari del sabba, l'*erba delle streghe*, mescolata a idromele, alla birra, perfino al sidro, al sidro di pere, poneva la folla in danza, una danza lussuriosa, ma per nulla epilettica » (cfr. *ibidem*, p. 115).

[181] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco, op. cit.*, pp. 7, 46, 138.

Insomma, per proseguire *à la* Nietzsche, la festa è *Dioniso* contro il *crocifisso*. Oppure, *à la* Michelet, *Pan redivivo*.

In una società *cristiana*, il massimo della *negazione* e della *contestazione*: il diavolo.

Ma, ovviamente, qui, il diavolo, considerato come pura *negazione*, rischia di rimanere *interno* a quanto nega; la *festa* del sabba così *confermerebbe* ateisticamente quanto pone fra parentesi; il cristianesimo vi si troverebbe confermato *per negazione*. È per questo che da *negazione*, diavolo e sabba devono trasformarsi in *posizione* riposante su se stessa: la posizione della *differenza*.

Il capitalismo e la borghesia in ascesa hanno paura del *sabba* e tentano di trasformarlo in una più addomesticabile *follia*.

È Michel Foucault a parlare de « la grande ronda della sragione » e a paragonarne le immagini all'iconografia del *Malleus maleficarum* [183].

Già al tempo di Erasmo si tenta dunque di emarginare il diavolo emergente stigmatizzandolo come *pazzia*, e, magari, facendogli anche un *elogio*, purché entri nella dialettica della ragione, e cessi, così, di essere un radicalmente *diverso*.

La *danza in tondo* di persone nude, i cui culi solamente si confrontano senza vedersi è, poi, si diceva, almeno in un primo momento, *livellatrice* delle diseguaglianze, *egualitaria*, e, non a caso, simbolica di quella che Michelet definisce « communion de révolte » [184], « fête de révolte » [185] naturalmente contro le diseguaglianze della gerarchia feudale, « sinistre orgie de serfs, des Jacques, communiant la nuit dans l'amour, et le jour dans la mort » [186].

[182] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi del 1887* (ex *Volontà di potenza*) in *Il caso Wagner, op. cit.*, p. 347.

[183] Cfr. M. Foucault, *Storia della follia*, Rizzoli 1976, p. 31.

[184] « comunione di rivolta » (cfr. Michelet, *La sorcière, op. cit.*, p. 126).

[185] « festa di rivolta » (*ibidem*, p. 185).

[186] « sinistra orgia di servi, di Jacques, comunicanti la notte mediante l'amore, e il giorno mediante la morte » (*ibidem*).

Anzi, Michelet fa del *sabba* la preparazione stessa delle *rivoluzioni* e scrive che la « furieuse ronde sabbatique apparait en 1353 [...], la veille de la Jacquerie » [187], e che essa è alla radice della *guerra dei contadini* in Germania e della guerra di liberazione nazionale in Scozia [188].

Anche il *fogo blavo* [fuoco pallido] che segnala il *sabba* per le streghe della val di Fiemme è annuncio di rivolta:

> Blavo infatti vuol dire: fioco, smorzato. Ma a noi, cui tutti quei fuochi sono lontani, pare di scorgere un legame tra la rivolta contadina che stava preparandosi e i racconti di misteriosi convegni notturni [...]. Possiamo [...] supporre che i contadini la notte si riunissero nascostamente attorno a un fuoco acceso per scaldarsi e per comunicare con altri (così come la vista dei castelli in fiamme annuncerà e susciterà la rivolta di valle in valle). E che quelli che erano al corrente [...], custodissero la segretezza di quelle riunioni proibite ricordando l'antica leggenda: la donna del bon zogo in certe notti si ritrova con le sue fedeli, guai a chi si avvicina, chi capitasse nelle vicinanze deve allontanarsi ed evitare soprattutto di guardare [189].

Che *direttamente* il *sabba* ne fosse la *preparazione*, o che la sua leggenda ne fornisse la *copertura*, è un fatto che esso è da connettere abbastanza direttamente alle *rivoluzioni* e all'*ideologia dell'eguaglianza* che le prepara.

Signori della gleba e servi, cardinali-principi e chierici, donne e uomini, *messi di culo* e nudi *sono tutti eguali*, soprattutto perché *non possono* constatare la reciproca *diversità*.

Almeno in un primo tempo.

Ma, come ha spiegato Marx — ne *La critica del programma di Gotha* — l'*eguaglianza* cui si giunge *dopo la rivoluzione* (anche quella contro il capitale) è ancora una posizione *per negazione*, dipende ancora dalla *diseguaglianza negata*: vera nuova *posizione* sarebbe quella della *diseguaglianza disalienata*.

Che è quello che ci dice anche il culo nella *danza in tondo*.

Non occorre aver presenziato alla proiezione del *Taylor Mead's ass* di Wahrol per rendersi conto che anche il culo ha una sua *individualità*, che è *diseguale* dagli altri: basta *guardarlo*.

[187] « Il furioso girotondo sabbatico appare nel 1353, alla vigilia della Jacquerie » (*ibidem*, p. 331).
[188] *Ibidem*, p. 335.
[189] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco, op. cit.*, p. 47.

Dunque la danza *di culo* del *sabba* non è *egualitaria*?

« Verum dixi, quando dixi: et nunc verum dico, quando nego », si può dire col dialetticissimo cardinal Cusano [190].

È *la cosa stessa* (in questo caso il *culo*) che, divenendo *altra*, diventa *vera*.

« Se siete *qualunque* potete vestirvi da donna, mostrare il sedere, o fare poemi: un sedere nudo non ha niente che spiaccia, se è quello di tutti; ciascuno vi si specchierà. » [191]

Ma un culo *autentico*, disalienato, riappropriato non è il culo *di tutti*.

Il culo *di tutti* è il culo *borghese*, battezzato da *liberté, égalité, fraternité*.

Come l'eguaglianza *borghese* non è che *diseguaglianza alienata* mascherata da eguaglianza, così quella dei culi. In un primo tempo, scotomizzati come sono dal *divieto* cristiano-borghese, appaiono tutti *eguali*. Se si *guarda* in maniera meno alienata, meno *ideologica*, emerge la *differenza*, in un corpo che si avvia alla *diseguaglianza disalienata*.

Come spiega quel grande demistificatore di *ideologie* borghesi che fu Sade.

I quattro aristocratici protagonisti de *Le 120 giornate di Sodoma*, che « étaient généralement susceptibles du goût de la sodomie » e che « tous quatre se faisaient enculer régulièrment et [...] tous quatre idolâtraient les culs » [192], si divertono — a un certo punto della narrazione — a « cacher le visage et la gorge des jeunes filles et de parier de les reconnaître rien qu'en examinant leurs fesses. Le duc s'y trompa quelquefois, mais les trois autres avaient une telle habitude du cul qu'ils ne se trompèrent pas une seule fois » [193].

In un'altra occasione ancora, « l'amusement des orgies consi-

[190] Cfr. N. Cusano, *Dialogus de Deo abscondito* in *Opera*, Basilea 1565.
[191] Cfr. J.P. Sartre, *Santo Genet, op. cit.*, p. 419.
[192] Cfr. Sade, *Les 120 journées de Sodome*, U.G.E., I, p. 43: « erano in generale amanti della sodomia e che tutti e quattro si facevano regolarmente inculare e [...] tutti e quattro idolatravano i culi ».
[193] *Ibidem*, p. 174: « nascondere il viso e il petto delle ragazze e a scommettere di riconoscerle esaminando solamente le loro natiche. Il duca, talvolta, si sbagliò, ma gli altri tre avevano una tal consuetudine col culo che non si sbagliarono manco una volta ».

sta à une verification [...]: on voulut décider qui chez les filles et qui chez les garçon avait le plus beau cul » [194].

Dunque la parte corporea più scotomizzata dalla repressione della cultura borghese-cristiana non solo non è genericamente indistinguibile, ma addirittura (una volta messa fra parentesi un'educazione paternalistica e colpevolizzante) finisce per costituire un *segno d'individuazione* decisivo della persona.

Il *demonico* spostamento di questa *individuazione* dall'*alto* al *basso*, dal *volto* al *culo*, enfatizza proprio la pretesa alla *diseguaglianza* e alla *singolarità* da parte del *culo*, anch'esso testimone della irripetibile *singolarità* di ciascun *individuo*, che, per dirla con Marx, *non sarebbe individuo e quindi diverso se non fosse diseguale* [195].

Occorre, tuttavia, aggiungere che il culo diventa *riconoscibile* nella sua importanza, *individualità* e *diversità*, almeno all'inizio, solo da chi ha il « goût de la sodomie » e perciò travalica *satanicamente* le barriere culturali della *repressione* e dell'*ideologia*.

Ne *La philosophie dans le boudoir* la *diversità* del culo è ulteriormente *teorizzata*: « Il y a tant de différence entre le cul d'un garçon et celui d'une fille » [196].

« Le cul d'un jeune garçon, il faut en convenir, me donne encore plus de volupté que celui d'une fille. » [197]

Anche l'orgasmo anale maschile (*prostatico*) è *diverso* da quello *femminile*.

Lo stesso personaggio di Dolmancé — che ha pronunciato le precedenti battute — giunge — sulla fine dell'opera — a teorizzare il *godimento* che deriva dalla constatazione della *diversità* dei culi: « Il faut être entouré de culs, quand c'est un cul qu'on fout » [198].

[194] *Ibidem*, vol. II, p. 154: « il divertimento dell'orgia consistette in una verifica: si volle stabilire chi tra le ragazze e tra i ragazzi avesse il più bel culo ».

[195] Cfr. K. Marx, *Critica del programma di Gotha* in Marx-Engels, *Il partito e l'Internazionale*, Rinascita 1940, p. 231.

[196] « V'è molta differenza fra il culo d'un ragazzo e quello di una ragazza. » Cfr. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Pauvert 1970, p. 185.

[197] « Il culo d'un ragazzino, bisogna ammetterlo, mi dà ancor più voluttà di quello di una ragazza. » *Ibidem*, pp. 84-5.

[198] « Occorre essere attorniato da culi, quando è un culo che si fotte. » *Ibidem*, p. 304.

E, avviandosi al supremo godimento, esclama: « et que je voie des culs » [199].

Molto caratteristico è anche che Dolmancé, facendosi masturbare da Eugenie, senta tuttavia il bisogno di guardare Agostino: « Qu'Augustin tourne un peu à droite; je ne vois pas assez le cul; qu'il se penche: je veux voir le trou » [200].

Nell'emersione sadiana del *sabba* [201], ottenuta ormai « avec le flambeau de la philosophie » [202], che illumina tutto di una « lumière » di ribellione, il buco del culo rimane pur sempre il centro della *festa* erotica e metafora dell'avviamento alla diseguaglianza anti-borghese, non a caso predicata da Sade: « C'est une injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales: ce qui va à l'un ne va point à l'autre » [203].

Che è il prologo — se si vuole, *aristocratico* — di Marx: « Il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere diseguale » [204].

Come Steuart « che sotto molti punti di vista, essendo aristocratico e in contrasto col XVIII secolo, sta più sul terreno storico » ed evita le « ingenuità » degli economisti *borghesi* [205]; così Sade, che non è un medievalmente retrovolto esaltatore della proprietà feudale, può farsi critico efficacissimo (precedendo Marx) dell'*ideologia* borghese dell'*égalité* formale applicata alla *proprietà privata*:

Quel est l'esprit d'un serment prononcé par tous les individus d'une nation? N'est-il-pas de maintenir une parfaite égalité parmi les citoyens, de les soumettre tous également à la loi protectrice des pro-

[199] « E che io veda dei culi. » *Ibidem*, p. 314.

[200] « Agostino si volti un po' a destra; non vedo abbastanza il culo; e che s'inchini: voglio vedere il buco. » *Ibidem*, p. 315.

[201] George Bataille ne *L'erotismo* (cfr. Mondadori 1969, pp. 134-5); dopo aver sostenuto che « non è assurdo, a rigore, scorgere nel diavolo un *Dyonisos redivivus* », parlando dei *sabba*, afferma che « i libri di Sade li prolungano, vanno assai più in là, ma nella stessa direzione. Si tratta sempre di accedere al rovescio del divieto ».

[202] Cfr. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 249.

[203] « È una flagrante ingiustizia esigere che uomini ineguali nel carattere, si pieghino a leggi eguali: ciò che è adatto all'uno, non è adatto all'altro. » *Ibidem*, p. 219.

[204] Cfr. K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, *op. cit.*, p. 232.

[205] Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 172.

priétés de tous? Or, je vous demande maintenant si elle est bien juste, la loi qui ordonne à celui qui n'a rien de respecter celui qui a tout [...]. Si vous faites un acte d'équité en conservant, par votre serment, les propriétés du riche, ne faites-vous pas une injustice en exigeant ce serment du « conservateur » qui n'a rien? [206]

La *proprietà privata* è dunque un fondamentale elemento di *diseguaglianza* alienata, celato *formalmente* sotto l'*apparenza* dell'*eguaglianza*.

Il *diverso* può dunque — in un primo tempo — assumere *apparenza* di *eguaglianza*.

Ed è ciò che indica la *danza delle streghe* nella sua storica emersione.

Quando il giovane Hegel danza — nei pressi dello *Stift* di Tubinga — la *danza in tondo* attorno all'*albero della libertà*, celebrando la *rivoluzione francese* [207], ripete inconsciamente il dispregiato *girotondo* delle *streghe*, ma la *larva dell'antico serpente* cui esse rendevano omaggio è ormai diventata la borghese *dea Ragione*; non è già più la ribelle *ragione* di Sade; è la « ragione » del borghese, larva, a sua volta, della *ratio* del capitale. Sicché questa *ronde*, traslazione del *girotondo* sabbatico, certamente *satanica* (tutte le *rivoluzioni* sono, almeno in parte, *emersione del demonico*, come De Maistre e il suo allievo Kierkegaard ben sapevano) presenta tutti i difetti di una *Aufhebung* parziale, non autentica.

Ciò che viene denunciato dalla *reinversione* di questa danza: il girotondo intorno all'*albero della libertà* non si attua più — come per le streghe — *di schiena*. I *volti* (resi falsamente *eguali* dal *formalismo* borghese) mirano un fallico fusto d'albero: *Ersatz* di un decapitato capo regale (potere feudale) con un albero dai molti apici (potere borghese); di una gerarchia fallica con un'altra fallica gerarchia. Ciò che l'albero scotomizza, occulta, sotto

[206] « Qual è lo spirito di un giuramento prestato da tutti gli individui d'una nazione? Non è quello di conservare una perfetta eguaglianza fra i cittadini, di sottoporli egualmente tutti alla legge protettrice delle proprietà di tutti? Ora domando se è giusta quella legge che ordina a chi non ha niente di rispettare chi ha tutto [...]. Se agite equamente conservando, col vostro giuramento, le proprietà del ricco, non fate un'ingiustizia esigendo questo giuramento dal "conservatore" che nulla possiede? » Cfr. Sade, *La philosophie* ecc., *op. cit.*, pp. 222-6.

[207] Cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi 1966, p. 51.

la sua verticale *égalité* è il *diverso* del buco del culo; ciò che nascondono i volti dei *citoyens eguali* è la *differenza* dei culi.

Quando l'*eguaglianza* dei culi si *prende per vera*, essi si trasformano in *volti*: è l'alienazione.

Solo chi si mette *contro la legge* (borghese) della (falsa) *eguaglianza* può indicarne la *ideologicità*: con una danza demistificante; quella sorta di *danza in tondo* di cui parla Genet, danzata dagli ergastolani intorno al bidone della merda, che smaschera il satanismo accomodante che proviene dalla rivoluzione francese, che non ha partorito l'*uomo*, ma il *borghese* e che giustamente un buco di merda mette sotto accusa ed esorcizza [208].

Parle à mon cul. Ma tête est malade.

Questo *dicton méridional* [209] non si addice al diavolo. Se infatti è vero che i suoi seguaci, proprio prescindendo dalla *testa* e rapportandosi al *culo*, trovano il tramite per una collettività meno alienata, è ancor più vero che il diavolo risolve il *rapporto con la testa* in maniera molto più dialettica.

Grillot de Givry riferisce che il culo del diavolo — alla cui ambivalenza già si è accennato — si presenta talvolta, nella iconografia delle cattedrali, anche come un *altro* volto [210].

[208] « Lungo i muri, distanti dal muro due metri, qua e là, sorgono dei ceppi in muratura, arrotondati in cima come le bitte delle navi o delle banchine, dove il detenuto si siede per cinque minuti ogni ora. Un preposto, che è un detenuto punito ma ben piantato, sorveglia e comanda il girotondo. In un angolo, in una gabbiola ingraticolata, un secondino legge il giornale. Al centro del cerchio, c'è il bugliolo dove si va a cacare. È un recipiente alto un metro, a tronco di cono. Ai lati ha due anse per posarci i piedi dopo essercisi seduti in cima, ed è munito d'un brevissimo schienale, simile a quello d'una sella araba, che conferisce a chi sta andando di corpo la maestà d'un re barbaro su un trono metallico. I detenuti che han necessità alzano la mano senza dir nulla, il preposto fa un cenno, e il punito esce dalla fila sbottonandosi i pantaloni che sono senza cintola. Seduto in cima al cono, i piedi posati sulle anse, gli ciondolano, sotto, i coglioni. Forse senza nemmeno accorgersi di lui, i detenuti continuano il silenzioso girotondo, mentre s'ode la merda cader nell'orina che gli schizza fin sulle natiche nude. Piscia e scende. La puzza sale. Quando entrai nella sala, fui soprattutto colpito dal silenzio dei trenta maschi e, subito, dal bugliolo solitario, imperiale, centro del mobile cerchio. » (Cfr. J. Genet, *Miracolo della rosa* in *4 Romanzi*, Il Saggiatore 1975, p. 102.)

[209] Cfr. *Trois milliard de pervers*, numero del marzo 1973 della rivista « Recherches », p. 236.

[210] Cfr. G. de Givry, *Il tesoro delle scienze occulte*, Sugar 1968, p. 63; cfr. anche Jurgis Baltrusaitis, *Il medioevo fantastico*, Mondadori 1977.

Anche il giudice di streghe De Lancre riporta, nel contesto della *confessione* d'una *strega*, l'ammissione che « il diavolo ha una faccia sul deretano » [211].

E, in un altro luogo, scrive che, secondo la *testimonianza* di due bambini « le cul du grand maistre [del *sabba*] avoit un visage derriere, et [...] c'estoit le visage derriere qu'on baisoit » [212].

Nel quadro del quattrocentesco pittore Michael Pacher dedicato a *S. Wolfango e il diavolo* si vede rappresentato il diavolo in atto di porgere un messale, volto di schiena, che mostra il culo, che è anche una faccia mostruosa [213].

I demoni delle incisioni tedesche del 400 hanno tutti, o quasi tutti, una doppia faccia. Là dove nella natura umana ha sede l'organo della generazione appare un volto; un altro volto appare nella parte posteriore del demone; un terzo all'altezza dello stomaco. Alle volte anche le ginocchia sono una faccia [...]. Questa bifaccialità o trifaccialità non è nient'altro che un modo di rappresentare ciò che non ha la possibilità di esprimere qualche cosa di consistente, poiché è soltanto l'apparire di una faccia, cioè è soltanto la facciata di una faccia. Anticipazione allegorica della folla. Preludio al *tutti*, cioè a *nessuno* [214].

A suo modo, anche Enrico Castelli *esorcizza* il diavolo: censura il discorso, inventandosi che il diabolico *volto inferiore* è l'allegoria dell'anonimato della folla (e così proietta nel XV secolo un tema e un problema che, invece, sono dei nostri giorni). Ma, così facendo, non tiene conto di una precisa *costante* del rito sabbatico: il *bacio al culo del diavolo*; non si spiega perché proprio *quel* volto doveva essere venerato.

Questo *volto anale*, questa *testa fecale*, che si inserisce al centro della zona della pulsione libidica rimossa, pare invece costituire un'indicazione sulla possibile conciliazione dell'*alto* col *basso*, sulla riunificazione di quella *testa* che era stata scissa dall'*analità* nell'atto stesso della sua costituzione *cosciente* e che

[211] Cfr. G. Faggin, *Le streghe, op. cit.*, p. 192.
[212] Cfr. De Lancre, *Tableau de l'inconstance*, citato in M. Préaud, *Les sorcières, op. cit.*, p. 62: « il culo del gran maestro del sabba aveva un viso posteriore, e [...] era il viso posteriore che veniva baciato ».
[213] Cfr. E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte*, Milano, Electa 1952, tavola 89.
[214] *Ibidem*, p. 12.

qui viene, in un'unica totalità riacquisita, ricollegata a quel *culo* che proprio *da essa* e *per essa* era stato rimosso.

Alla testa *scissa* (dell'*alto* e dello *spirito*) il diavolo contrappone (in una inflessione che sembra ricordare l'originaria reclinazione intra-uterina del capo sulla zona genitale) la testa del *basso*, immersa nella *materia*, *conciliata* con la *libido* anale non più rimossa.

Del resto, anche la *danza invertita* delle streghe annuncia un *ritorno all'infanzia*: « In certe zone del Belgio i bambini danzano ancora in tondo con la parte anteriore del corpo rivolta verso l'esterno » [215].

Alla *testa* che conculca e rimuove, all'io e al super-io della capitalistica civiltà repressiva, il diabolico *volto anale* si contrappone come *totalità non scissa* e non repressiva, il cui avvento non è già una *regressione*, ma una conquista, una *conciliazione* coll'*anale*, l'*emersione* del *rimosso*, in modo che con l'entrata del *diavolo* nella *cultura* (e dunque — mediante la rivoluzione — in una civiltà *radicalmente altra* da quella dell'*accumulazione del capitale*) le *Furie* dell'analità si trasformino in *Eumenidi*.

Secondo fra' Domenico Cavalca, *le dimonia* « sogliono anche improntamente apparire innanzi quasi saltando »; « quando appaiono gli mali angeli vengono [...] facendo strepito o salti o reggimenti di garzoni dissoluti »; oppure « facendo quasi atti di giullari » [216].

La *danza* e il *gioco* riguardano, dunque, specificamente il diavolo.

Ma soprattutto il *salto*, sul quale s'è soffermato l'amico degli inquisitori Kierkegaard [217], trovando che, per quanto riguarda il diavolo, « il movimento nel salto [...] è di un effetto immenso! » [218].

Ma per Kierkegaard non si tratta di *danza*, bensì della meta-

[215] Cfr. Margaret A. Murray, *Il dio delle streghe*, Ubaldini 1972, p. 108.
[216] Cfr. Fra' Domenico Cavalca, *Vite de' santi padri, op. cit.*, pp. 40-1.
[217] Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni 1965, pp. 163-5.
[218] *Ibidem*, p. 164.

fora stessa dell'irruzione dell'*improvviso*, dell'interruzione del *continuum del discorso*.

Il padre Dante — che sosteneva *loico* il diavolo [219] — gli avrebbe dato torto; non così Tertulliano, per il quale « fu il demonio che introdusse il peccato: ora l'irrazionale comprende il peccato, quindi l'irrazionale come peccato viene dal diavolo, e il peccato è estraneo a Dio, come è alieno da Dio l'irrazionale » [220].

Ma non è sostanzialmente vero che il diavolo non abbia *discorso*, non abbia *ragione*.

Joth Aglanabaroth el abiel eno thiel amasi sidomel gayes tolonia; gabor siloc fandu; molaton malatas dinor [221]: è un linguaggio diabolico riportato da Wier.

Has! Irimiru Karabrao!: « questa lingua è quella che Svedenborg chiama *infernale* e che egli credeva in uso tra i demoni e i dannati » [222] e che il diavolo usa anche sul palcoscenico, complice Berlioz.

È strano che *don* Kierkegaard, che riteneva che di dio si potesse parlare anche in un senso *non puramente umano* [223], ricusi questa possibilità al diavolo e lo esili dalla *continuità del discorso e della parola* (e quindi lo escluda dalla *ragione*).

Kierkegaard ha ragione solo quando si pensi al diavolo (pulsione inconscia) come alla *differenza* incoercibile destinata a rompere la *continuità* di qualsiasi *discorso*, sia che verta sul *principio d'identità*, sia che, presentandosi come *Aufhebung* delle *contraddizioni*, ambisca mediare la *differenza*, riportarla *all'uno* della totalità (sia pure dialettica), insomma, *toglierla*.

Ma dev'essere concepibile — anche se *utopicamente* e con la mediazione della prassi rivoluzionaria — un discorso che non cancelli la *differenza*.

Quello del *diavolo* è simile al « Logos sragionevole » della *follia* di cui parla Michel Foucault; ma, proprio perché è *Logos*, una cultura che non scotomizzi il *diverso* può e *deve* accoglierlo,

[219] Cfr. Dante, *Inferno*, XXVII, 123: « tu non pensavi ch'io loico fossi! ».
[220] Cfr. Tertulliano, *De anima*, in *Il pensiero di Tertulliano*, Carabba, Lanciano 1933, p. 34.
[221] Cfr. G. Faggin, *Le streghe*, *op. cit.*, p. 22.
[222] Cfr. E. Berlioz, *Dannazione di Faust*, Sonzogno 1903, p. 46, nota 1.
[223] Cfr. S. Kierkegaard, *L'ora*, Bocca 1951, p. 102.

non rimanere orrorosamente *stupita* dinnanzi a esso, e neppure confinarlo nel *maleficio del silenzio*.

Nella sua emersione *per denegazione* il diavolo è *non-senso*: questo assicura che è senso, è ragione.

La lingua del diavolo, in quanto *altra*, è coglibile come *non-discorso, non-ragione; fonema* non significante, da parte della civiltà dell'*identità* e della *repressione*.

Ma basta che un Berlioz l'accolga nella sua musica, perché diventi significante, *abbia un senso* (ancorché non strettamente *logico*), pur conservando la propria radicale *diversità*.

Quest'esempio può servire da *metafora* di come, *in Utopia*, una cultura possa accogliere le *istanze del profondo*, diaboliche, in modo che abbiano senso, dopo esser *saltate* — « come un ladro di notte » — nelle crepe del capitale e lo abbiano distrutto, inaugurando una nuova *ragione*, non più esclusiva del *diverso*, ma, anzi, con esso *coesistente*; che addirittura veda in esso l'*a-priori* della propria disassolutizzazione; il garante della propria abdicazione a un'organizzazione *totalitaria*, onni-includente e onni-divorante; oggi si dice: *imperialistica*.

L'analità ritrovata

« In alcuni rappresentanti del mondo animale [...] il segnale di resa nella lotta fra maschi è rappresentato da un gesto di sottomissione omosessuale. »

In particolare, fra le scimmie, « una lotta fra maschi spesso termina con un'offerta omosessuale che viene accettata come segno di resa. Questo segno di resa sessuale è qualcosa che inibisce l'attacco aggressivo nell'avversario [...] e viene in qualche modo utilizzato ai fini della sopravvivenza » [224].

Ho visto — racconta l'etologo Konrad Lorenz — una volta nello zoo di Berlino come due forti babuini maschi anziani improvvisamente si scontrassero in una lotta seria. Un attimo dopo uno dei due fuggì, duramente perseguitato dal vincitore che lo costrinse alla fine in un angolo. Non trovando altra via d'uscita, il vinto cercò scampo nel-

[224] Cfr. AA. VV., *Le deviazioni sessuali*, Bompiani 1968, p. 225.

l'atteggiamento di sottomissione, in seguito al quale il vincitore si allontanò subito e se ne andò a gambe rigide con aria imponente. Ma il vinto gli corse dietro piagnucolando e lo perseguitò addirittura con invadenza mostrandogli il deretano tanto a lungo finché il più forte « prese atto » della sua sottomissione montandolo, in un certo senso con viso annoiato, ed eseguendo alcuni fiacchi movimenti di copulazione. Solo dopo questo l'assoggettato sembrò tranquillo e convinto che gli era stata perdonata la ribellione [225].

La descrizione di Lorenz pare costruita a proposito per mettere l'accento non sul coito omosessuale (che *di fatto* avviene), ma sul valore più che altro *simbolico* della *sottomissione* del vinto.

E infatti Lorenz scrive, poco prima, che « Il volgere rituale del deretano che spesso, come a sottolineare otticamente questa cerimonia, è colorato in modo incredibilmente meraviglioso non ha, nella sua forma attuale presso i babuini, quasi più nulla a che vedere con sessualità e motivazione sessuale. Significa semplicemente che la scimmia che compie il rito riconosce il rango superiore di quello a cui lo dirige » [226].

Riti e *simboli* caratterizzerebbero, dunque, non solo l'*uomo* (da taluni ritenuto animale *simbolico* per eccellenza) ma anche altri animali.

È lecito, tuttavia, pensare che una simile *conclusione* del *premio Nobel* per la fisiologia sia piuttosto un'*ideologia* che una *teoria*, come fa sospettare il fatto che volentieri spesso egli pone l'uomo *al di sotto degli animali*, usando criteri non scientifici ma *moralistici*.

Come gli capita quando descrive l'omosessualità degli amatissimi maschi d'oca, i quali, « in primavera [...] si vedono celebrare la cerimonia dell'iniziazione all'accoppiamento », e, « quando dopo questo rito vogliono procedere alla copulazione, ognuno dei due cerca secondo natura di montare sull'altro e nessuno si sogna di appiattirsi sull'acqua alla maniera della femmina. Quando la cosa giunge in questo modo a un punto morto, certo i due sono un poco irritati fra loro ma interrompono il tentativo senza particolare turbamento o delusione » [227].

[225] Cfr. K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, Garzanti 1975, pp. 163-4.
[226] *Ibidem*, p. 163.
[227] *Ibidem*, p. 236.

È notevole che Lorenz trasformi questa impossibilità *tecnica* all'accoppiamento omosessuale in un *merito* dei maschi d'oca, che, se lo si vuole stare a sentire, « oltretutto si comportano in maniera molto meno "animalesca" della maggior parte degli omosessuali umani, perché essi non copulano mai né compiono atti sostitutivi o per lo meno solo in rarissimi casi eccezionali » [228].

Da questa frase — che sarebbe degna non di un *premio Nobel* ma del *Dizionario delle sciocchezze* col quale Flaubert avrebbe voluto concludere *Bouvard e Pécuchet* — non risulta solo un'evidente stigmatizzazione degli omosessuali *umani*, ma una del tutto indebita confusione fra mondo *animale* e mondo *umano*.

« Considerare l'uomo alla stregua dell'animale: quando per un filosofo questa non è la cosa più oltraggiosa, allora non v'è più nulla da fargli capire. » [229]

Questa considerazione del giovane Marx taglia giustamente il nodo di tutta una falsa problematica.

Con Schiller, con Hegel e, ai giorni nostri, con Sartre, si mette qui l'accento sulla caratteristica *anti-fysis* che determina l'essere umano, non analogizzabile con la *natura* (animalità), perché, *per definizione*, ente *contro natura*. Sicché — ritornando al caso dell'omosessualità *animale* — diventa assurda qualsiasi valutazione si possa dare dell'omosessualità *umana* per mezzo di un eventuale confronto con quella *animale*.

Infatti, come s'è visto, l'omosessualità animale assume soprattutto il significato di una *sottomissione* per la *sopravvivenza*. Questa *lotta per la vita e per la morte* non è una hegeliana *lotta per il riconoscimento*, introduttiva alla *Menschwerdung* [divenir-uomo] dell'uomo; è, appunto, una lotta per la *sopravvivenza animale*.

Quando, invece, non sia una pura ricerca del *piacere*; poiché, se ascoltiamo André Gide, già nell'animale « la volupté dès lors est recherchée pour elle-même, sans souci de la fécondation. Ce n'est pas la fécondation que cherche l'animal, c'est simplement

[228] *Ibidem*.
[229] Cfr. K. Marx, *Critica della polemica di Plutarco contro Epicuro*, in Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band I, Ersteralbband, Frankfurt a.M. 1927, p. 114.

la volupté. Il cherche la volupté — et trouve la fécondation par raccroc » [230].

Anche l'uomo, più ancora dell'animale, nella sessualità esplica l'attuazione del *desiderio*, ma, diversamente dall'animale, il suo desiderio — anche sessuale — è, *hegelianamente, desiderio di un desiderio, godimento* nel *riconoscimento*.

In ogni caso, comunque, quando, in una cultura, il rapporto omosessuale *umano* (e non solo questo), anche *traslato*, rientri in una prospettiva *servo-padrone*, dominato-dominatore, si dovrà classificarlo alla stregua di una *caduta nel bestiale*, nel *preumano*, addirittura nel *cosale*.

Come, del resto, ha ben visto Musil, ne *I turbamenti del giovane Törless*, dove mostra, proprio nell'*omosessualità* alienata di un gruppo di collegiali di un'accademia absburgica, la preparazione *profonda* al *regno ferino* di Hitler.

Basini — la *vittima* dei suoi absburgici *camerati* — confessa a Törless le sevizie cui è sottoposto, da uno di essi, durante e dopo il coito omosessuale: « Dice che se non mi battesse non potrebbe fare a meno di pensare che sono un uomo, e allora come farebbe a essere così tenero e affettuoso con me? Così invece sono una cosa sua, e non ha nessun ritegno » [231].

Tutte le volte — dunque — che, anche nel gergo proletario, si dice *metterlo in culo* o *prenderlo in culo*, anche in senso traslato, per indicare un qualsiasi rapporto di *padronanza-servitù*, si allude sicuramente (che se ne sia consci o no) a una situazione *animale*, anche se essa si perpetua nella società capitalistica, che, com'è noto, è un *regno ferino*; è, come diceva Marx, ancora la *preistoria* dell'uomo, poiché non s'è ancora liberato dal *padrone*.

È dunque comprensibile che, a indicare questa situazione di servaggio, si usino metafore (e anche comportamenti per nulla traslati) che si richiamano alla omosessualità *animale*.

Ma non bisogna neppure dimenticare — come ha giustamente ricordato Marcuse — che si tratta di un linguaggio *interno* all'*alienazione*.

Il linguaggio cosiddetto *osceno*, solo in un primo tempo è indizio, prefigurazione della liberazione dai tabù. In realtà,

> rivolto a un sistema che può ben permettersi l'oscenità, questo linguaggio non è più distintivo dell'uomo di sinistra, di chi non si identifica col sistema. Inoltre il fare comunemente uso di linguaggio osceno equivale a una desublimazione repressiva: agevole (seppure indiretta) gratificazione dell'aggressività; che facilmente si rivolge contro la sessualità stessa. La verbalizzazione della sfera genitale e anale, divenuta rituale nella parlata della sinistra extraparlamentare — l'uso « obbligato » di *fuck* [fottere] e *shit* [merda] — costituisce una degradazione della sessualità: quando il *gauchiste* dice *Fuck Nixon*, associa il termine che esprime la più alta gratificazione genitale al più alto rappresentante del sistema oppressivo, e quando definisce *shit* i prodotti del Nemico non fa che riprendere il rifiuto borghese dell'erotismo anale. [...] Questo tipo di ribellione linguistica sfigura l'identità *politica* con la pura e semplice verbalizzazione dei tabù piccolo-borghesi [232].

Proprio per questo non è ammissibile che allusioni *alienate* all'*analità* e all'*omosessualità* possano circoscrivere e valutare la dimensione sessuale (e quindi anche omosessuale) *umana*.

Ogniqualvolta l'*omosessualità* e l'*analità* fanno da tramite a una qualsiasi relazione *servo-padrone*, ci si trova nel regno del *bestiale* e del *cosale*. Come possono dimostrare molti esempi.

« Alcuni metodi di tortura impiegati in Algeria — scrive Franz Fanon — ci sono parsi particolarmente atroci, sempre riferendoci alle confidenze dei torturati: [...] introduzione d'una bottiglia nell'ano. » [233]

Ma c'è anche un *colonialismo* invisibile, eppur onnipresente: quello, per esempio, che esercita il carceriere sul carcerato; ed è notevole che la sua *violenza* passi quasi sempre *per il buco del culo*: « Di notte — dice in un'intervista dal carcere l'anarchico Giovanni Marini — ci sono perquisizioni improvvise, e ti guardano anche nel buco del culo » [234].

[230] « D'altra parte, la voluttà è ricercata per se stessa, senza preoccupazione per la fecondazione. L'animale non persegue la fecondazione, ma semplicemente la voluttà. Cerca la voluttà, e trova, in soprappiù, la fecondazione. » Cfr. A. Gide, *Corydon*, Gallimard 1973, p. 48.

[231] Cfr. Robert Musil, *I turbamenti del giovane Törless*, Einaudi 1960, p. 155.

[232] Cfr. H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, Mondadori 1973, p. 101.

[233] F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi 1972, p. 212.

[234] Cfr. « L'Espresso », 17 marzo 1974, p. 29.

Poi mi ordinarono di girarmi... e mi fecero abbassare, piegandomi: perquisizione anale. Era la prima volta che mi succedeva — racconta Sante Notarnicola — in sette anni di prigione; altre volte con gravi rischi ero riuscito a evitarla, ma... non c'era nulla da fare; leggevo nei loro occhi che cercavano il minimo pretesto per saltarmi addosso. Dovetti soccombere. Ero umiliato per la loro sconcezza, per la loro miseria morale. Alle mie spalle un commento: « Ce lo facciamo? » « No » rispose l'altro, « dopo il processo ce lo inculeremo. » « A meno che non faccia il bravo » concluse un altro sbirro [235].

Persino alcuni film — italiani e stranieri — testimoniano il legame fra *buco del culo* e *carcerazione*: basti pensare a *Detenuto in attesa di giudizio*, con Alberto Sordi e al famoso *Arancia meccanica* di Kubrick.

Al momento dell'*accettazione*, il *buco del culo* del futuro carcerato diventa protagonista: nel film di Kubrick, il capo sbirro, probabilmente *voyeur*, si accontenta di una guardata; con Sordi, i carcerieri italiani, più *tomisti*, non si fidano che del *tatto*.

Nell'*Inferno* dantesco, il ringhiante Minòs « giudica e manda secondo ch'avvinghia »; su da noi, pare che solo il buco del culo possa rivelare a quale girone carcerario il penitente è destinato [236].

Le demistificazioni operate dalla psicanalisi in questo campo paiono qui lettera morta.

D'altra parte, occorre precisare che, se è vero che Freud, con la fondamentale categoria dell'originario *polimorfismo* sessuale umano, ha sicuramente contribuito in maniera rilevante a strappare *analità* e *omosessualità* umane al *regno ferino* in cui da secoli erano state confinate; è altrettanto vero che, poi, con l'autocensura *edipica*, ha contribuito *oggettivamente* anche a stigmatizzarle, a nuovamente emarginarle nella bolgia delle *perversioni*, seguito, in questo, perfino da Reich.

Ma, ben prima di Freud, il diavolo cerca faticosamente di togliersi dall'emarginazione infernale, di diventare umano, lasciando i teologici orpelli medioevali ed entrando nei panni dei diabolici, ma umani, *cattivi* di Shakespeare, i cui tratti comici [*buffoon-devil*], come ha osservato Benjamin [237], sono come una scia sulfurea che ne ricorda le origini.

Anche mediante le *favole* il diavolo cerca di emergere: il *principe azzurro*, per esempio, potrebbe avere il suo archetipo nel *giovane vestito di turchino* che molte streghe hanno descritto come protagonista del sabba [238].

Poi il diavolo si spinge fin davanti ai *lumi* della ribalta dell'*Aufklärung*, col misterioso *Faust* (incompiuto) di Lessing; e, nel *Faust* di Goethe, in un passo annotato anche da Marx (nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*), osa proporre il recupero di *tutti* gli aspetti della corporeità: « Sicuramente mani e piedi e testa e didietro sono tuoi. Ma tutto quello che io vigorosamente godo è forse, per questo, meno mio? » [239].

Del resto, questo diavolo goethiano non ha per nulla abbandonato l'originaria versatilità polimorfa: se, da un lato, corteggia beffardamente Marta, dall'altro finisce per perdere l'anima di Faust (e la scommessa con dio) perché si svia a guardare il culo degli angeli (« Si voltano — a guardarli didietro — le birbe sono ancor più appetitose ») che, intanto, rapiscono Faust in cielo [240].

Ma chi, per primo e radicalmente, ha aperto le porte dell'inferno è stato Sade, che ha compiuto una vera e propria *Aufhebung* del *diavolo, tirando via* dall'*alterità* del *mostruoso* e del *contro natura* l'*erotismo anale* e la *transessualità* e *tirandoli su* nel lume della *ragione*.

Si vous saviez comme on jouit délicieusement quand un gros vit nous remplit le derrière; lorsque, enfoncé jusqu'aux couillons, il s'y trémousse avec ardeur; que, ramené jusqu'au prépuce, il s'y renfonce jusqu'au poil! Non, non, il n'est dans le monde entier une jouissance qui vaille celle-là: c'est celle des philosophes, c'est celle des héros, ce serait celle des dieux, si les parties de cette divine jouissance n'étaient pas elles-mêmes les seuls dieux que nous devions adorer

[235] Cfr. Sante Notarnicola, *Dall'inferno del carcere* ecc., in *Controinformazione*, n. 5/6, novembre 1974, p. 108.

[236] Chi voglia documentarsi sulla repressione, tra l'altro, *anche* dell'anale nelle carceri italiane ha a disposizione anche un recente libro: G. Salierno, *La repressione sessuale nelle carceri italiane*, Tattilo 1973.

[237] Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco, op. cit.*, p. 248.

[238] Cfr. L. Muraro, *La signora del gioco, op. cit.*, pp. 27 e 137.

[239] Cfr. Goethe, *Faust*, Feltrinelli 1965, pp. 88-9.

[240] Si tratta della penultima scena del *II Faust*, intitolata: *Sepoltura*. Cfr. *ibidem*, II, p. 639.

sur la terre! [Se voi sapeste come si gode deliziosamente quando un grosso cazzo ci riempie il didietro; quando, affondato fino ai coglioni, vi si dimena con ardore e ritirato fino al prepuzio vi si riaffonda fino al pelo! No, non v'è al mondo intero un godimento che valga questo: è quello dei filosofi, degli eroi, e sarebbe quello degli dei, se le membra di questo divino godimento non fossero esse stesse i soli dei che dovremmo adorare sulla terra!] [241].

Gli *inquisitori* (di tutti i tempi e comunque travestiti) volentieri fanno tacere Sade o, quando non lo possono, lo emarginano come *osceno*.

In realtà Sade s'è conquistato il diritto di rivendicare all'uomo la *totalità* del *corpo* come *zona erogena* e lo ha fatto a costo del *martirio* di buona parte della sua vita, passata in prigioni regali e rivoluzionarie o in manicomi imperiali.

È anche comprensibile che insistesse sull'aspetto erotico più scotomizzato della corporeità: l'*analità*.

Finché l'*utopia* del corpo *onnilateralmente* liberato (e *goduto*) non sarà *in mezzo a noi*, il suo discorso permane estremamente provocatorio e sarà dunque sempre corteggiato dagli inquisitori.

In sotterraneo ma evidente collegamento con Spinoza, di cui adotta la fondamentale categoria della *natura senza finalità* (*matrigna*, direbbe Leopardi), Sade estolle l'oscura *non-ragione* del diavolo fino al culmine dei lumi dell'*Aufklärung*, osa pensare *filosoficamente* la sessualità trasgressiva, costringe la *filosofia* a fare i conti col *boudoir*.

O mes amis, peut-il être une extravagance pareille à celle d'imaginer qu'un homme doit être un monstre digne de perdre la vie parce qu'il a préféré dans sa jouissance le trou d'un cul à celui d'un con, parce qu'un jeune homme avec lequel il trouve deux plaisirs, celui d'être à la fois amant et maîtresse, lui a paru préférable à une fille, qui ne lui promet qu'une jouissance! Il sera un scélérat, un monstre, pour avoir voulu jouer le rôle d'un sexe qui n'est pas le sien! Eh! pourquoi la nature l'a-t-elle créé sensible à ce plaisir? [Amici miei, può esservi cosa più stravagante che immaginare che un uomo dev'essere un mostro degno di perdere la vita perché ha preferito nel suo godimento il buco di un culo a quello di una fica, perché il ragazzo col quale trova due piaceri, quello di essere contemporaneamente amante e amata, gli è sembrato preferibile a una ragazza che non gli promette che un godimento! Sarà uno scellerato, un mostro, per aver voluto giocare il ruolo di un sesso che non è il suo! E perché la natura l'ha creato sensibile a questo piacere?] [242].

[241] Cfr. Sade, *La philosophie dans le boudoir, op. cit.*, pp. 163-4.

La *transessualità* proclamata in questo brano è *diabolica* non solo *metaforicamente*.

Madame de Saint-Ange — la protagonista femminile de *La filosofia nel boudoir* — proprio nel momento in cui esercita — in un medesimo tempo — *incesto*, *adulterio* e *sodomia*, esclama: « O Lucifer! seul et unique dieu de mon âme! » [243].

È dunque *consapevolmente* il *diavolo* che emerge in Sade e proclama l'*innocenza* di *sessualità* e *corporeità*.

Un'altra prova che l'universo sadiano è l'emersione del *sabba* si trova nell'uso del termine *bougre*.

« Le cul d'un jeune garçon [...] me donne plus de volupté que celui d'une fille. On appelle *bougres* ceux qui se livrent à cette passion. » [244]

Se *bougres* (con la semplice caduta della *l*) è la *laicizzazione* del termine *boulgres*, si ha qui un diretto riferimento al mondo delle *streghe*.

Il demonologo Boguet delle *streghe* scrive: « nous les appelons encore au semblable Vaudois ou Albigeois heretiques et Sorciers tout ensemble » [245]; e si sa che « in Francia gli eretici albigesi erano detti *boulgres*, bulgari » [246].

La ragione ce ne è spiegata da Ernst Bloch: « Le comunità manichee non erano state tutte sterminate dopo la vittoria della chiesa cattolica; erano sopravvissute in Bulgaria coi Bogomiliti e nel mezzogiorno della Francia con i Catari; l'ideologia degli Albigesi, del XII secolo, ne era un derivato » [247].

Bulgari, catari, albigesi, manichei, eretici sono dunque tutti sinonimi di *streghe*.

Dei *catari* Alano di Lilla scrive « dicuntur a cato, quia osculantur posteriora cati, in cuius specie, ut dicunt, apparet eis

[242] *Ibidem*, pp. 162-3.
[243] *Ibidem*, p. 154.
[244] *Ibidem*, pp. 84-5.
[245] « noi li chiamiamo anche Valdesi, Albigesi eretici e, tutt'insieme, stregoni » (cfr. G. Faggin, *Le streghe, op. cit.*, p. 253, nota 57).
[246] *Ibidem*, p. 31.
[247] Cfr. E. Bloch, *La philosophie de la renaissance, op. cit.*, p. 78.

Lucifer » [sono così nominati dal nome *cato* (gatto) poiché baciano il culo del gatto, sotto la cui specie, si dice, si manifesta loro Lucifero] [248].

Fra le *dissolutezze* del sabba la *venerazione del culo* era fra le più emblematiche, come s'è visto, e, dunque, a giusta ragione, i *secolarizzati* eretici *libertini* di Sade continuano a portare il nome dei loro religiosi antenati.

Ed è col patrocinio di Sade che il *diavolo* contesta dal *profondo* la *ratio* dell'*alto*; si vale dell'*arma della ragione* per presentare all'*intelletto* sclerotizzato della *borghesia* (anche *rivoluzionaria*) le esigenze del mondo *basso, oscuro, plebeo* della *non-ancora-ragione* e così lo avvia alla conciliazione con la *ragione* (naturalmente da non confondersi con la *ratio* borghese trionfante e che si avviava a diventare la *ratio di dominio* del *capitale*).

Il *diavolo* qui non è più l'*altro*. Rientra nell'*umano*, che a sua volta urge verso l'uomo autentico. L'*umano* (*in fieri*) si amplia, accoglie in sé non il *divino*, ateisticamente ghigliottinato dalla *rivoluzione* e dalla *filosofia dei lumi*, ma il *diabolico*, divinizzato come *godimento*.

Ma anche a Sade potrebbe essere rimproverato di cadere nella tentazione di considerare *ferinamente* l'eros, e, in particolare, quello *anale*.

Come — per non fare che un esempio — nelle scene del manicomio del *viaggio in Italia* di *Juliette*, dove Vespoli sodomizza tre folli proprio perché si credono dio, Gesù e Maria.

Ma forse queste scene vanno lette come parossistico tentativo di una — pur sempre *teologale* — liberazione dell'*uomo* dal servaggio di *dio*.

Occorre, tuttavia, tener anche presente la profonda coerenza del legame *voluttà-violenza-delitto* (sul quale si è fermato con particolare competenza e chiarezza il Bataille de l'*Erotismo*) nella filosofia di Sade, che si basa, da una parte, sulla naturalità e priorità del *godimento*, e, dall'altra, sulla naturalità del *delitto*, o meglio, su una sorta di *determinismo spinoziano* che gli fa affermare, ben prima del Nietzsche di *Umano, troppo umano*, che *tutto è innocenza*, che tutto è naturale, in natura, e che, di conseguenza, « il n'est du crime à rien », sicché si può sostenere « le néant des crimes » [249].

Ben più che in Sade, è in Lautréamont che la sodomia pare presentarsi come bestiale atto di cruenta dominazione, in quella pagina dei *Canti* in cui, a subire violenza, è l'intero *creato*.

Oh! si au lieu d'être un enfer, l'univers n'avait été qu'un céleste anus immense, regardez le geste que je fais du côté de mon bas-ventre: oui, j'aurais enfoncé ma verge, à travers son sphyncter sanglant, fracassant, par mes mouvements impétueux, les propres parois de son bassin! [Oh! se invece di essere un inferno, l'universo non fosse stato altro che un celeste ano immenso, guardate il gesto che faccio in direzione del mio basso ventre: sì, avrei affondato la mia verga attraverso il suo sfintere sanguinante, fracassando coi miei movimenti impetuosi le pareti del suo bacino] [250].

Ma, presumibilmente, anche questa *violenza* è la violenza di un *parto*: se Lautréamont ammette a tutte lettere di essersi « proposé d'attaquer l'homme et Celui qui le créa » [251], si tratta di un' υβρις in qualche modo giustificata dall'assetto dell'universo stesso e dell'uomo in esso accolto — un enfer! — tesa all'avvento di un uomo *totalmente altro*. Una violenza che è il *boomerang* della violenza di cui l'uomo è fatto segno e che, forse, non casualmente, precede di poco tempo (agosto 1868) l'esplosione della *Comune* parigina.

Per questo, probabilmente,

il Dio di Maldoror è fra i più maltrattati di tutta la letteratura. Tutti i delitti e tutte le volgarità gli vengono imputati; è una specie di antropofago sovrano che troneggia sugli escrementi umani, con i piedi che affondano in un sugo immondo, che disgusta persino i cadaveri putrefatti degli uomini; oppure, novello Noè che nessun mantello ricopre, smaltisce la propria sbornia nelle sue stesse immondezze; un'altra immagine lo presenta come un vecchio magistrato, ignobile e incontinente, spiacevolmente sorpreso in un'orgia quanto mai scandalosa [252].

[248] Cfr. Alano di Lilla, *Contra Haereticos*, Libri quattuor, libro I, cap. 63.

[249] Cfr. Sade, *La philosophie, op. cit.*, p. 171.

[250] Cfr. Lautréamont, *I canti di Maldoror*, in *Opere complete*, Feltrinelli 1960, pp. 268-9.

[251] *Ibidem*, p. 298.

[252] Cfr. M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, Dedalo 1974, p. 188.

L'esaltazione della *non produttiva* omosessualità è dunque, in Lautréamont, precisamente esaltazione della possibilità di distruggere la divina produzione inaccettabile. Qui probabilmente sta il senso dell'esaltazione dei *pederasti incomprensibili* [253], che « non è soltanto l'apoteosi della *sporcizia*, e nemmeno si tratta della mera divulgazione di una mania [...]: ciò che qui si afferma è soprattutto la natura di una trascendenza distruttiva dotata di forza cosmica » [254].

Nella *sodomizzazione del creato*, nella accusatrice *profanazione di dio*, nell'*esaltazione* della non riproduttiva *omosessualità* si può intravedere una *profezia* del *prometeismo* della *Comune*.

Quanto di *ribelle* v'è nella *sodomia* (non necessariamente *omosessuale*) — e precisamente nel suo rifiuto di riprodurre il sistema nei suoi portatori stessi — è stato chiarito, del resto, molto bene anche ai nostri giorni in un'opera molto corteggiata dagli *inquisitori* e, alla fine (visto che evidentemente colpiva nel segno), inviata al rogo.

Vale dunque la pena di ricordare le parole che — in *Ultimo tango a Parigi* — il protagonista (Paul) obbliga Jeanne a ripetere, mentre la incula:

La famiglia: magnifica istituzione morale, santa famiglia, inviolabile creazione divina, chiamata a educare i selvaggi alla virtù [...]. Sacrario di tutti i valori [...], dove bambini innocenti sono torturati fino a che non hanno detto la prima bugia [...], dove la volontà è infrancata dall'autoritarismo e dalla repressione [...], dove la coscienza è uccisa da ciechi egoismi [...]. Famiglia tu sei il covo di tutti i vizi sociali [255].

La sodomizzazione qui si presenta come il momento primo della distruzione del *covo* stesso della società alienata: una violenza *contro la violenza*.

[253] Cfr. Lautréamont, *I canti di Maldoror*, *op. cit.*, p. 267: « O pederasti incomprensibili, non sarò io a lanciare ingiurie contro la vostra grande degradazione; non sarò io che verrò a coprire di disprezzo il vostro ano infundiboliforme [...]. Legislatori di stupide istituzioni, inventori di una morale ristretta, allontanatevi da me, poiché io sono un'anima imparziale. E voi, giovani adolescenti [...] spiegatemi come e perché [...] la vendetta è germinata nei vostri cuori, tanto da attaccare al fianco dell'umanità una simile corona di ferite ».

[254] Cfr. M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, *op. cit.*, p. 215.

[255] Cfr. B. Bertolucci, *Ultimo tango a Parigi*, Einaudi 1973, pp. 79-80.

Se, alle soglie della *Comune*, Lautréamont mostra il possibile impiego rivoluzionario di *sodomia* e *omosessualità*, le presenta tuttavia come violenta *negazione*.

Perché l'erotismo anale, l'analità assumano tono *positivo*, *volto* umano, poetico, non più ferino-aggressivo, occorre aspettare — sempre durante il *giro di boa* della *Comune* (col primo tentativo rivoluzionario, da parte del *basso*, di emergere, non solo *nel pensiero*, contro l'*alto* della società della *scissione*, della *divisione in classi*) — Rimbaud.

Non a caso si è parlato di *volto*.

Quel *volto anale* che il diavolo protendeva alle streghe, quasi a riconciliarlo col *volto umano* (e nel quale Chaucer già aveva popolarescamente intravisto l'*occhio di dietro* e Genet scorgerà l'*occhio di bronzo*), affiora, forse per la prima volta nella poesia occidentale, nell'omosessuale *Sonnet du trou du cul* (*Les Stoupra*), non più diabolicamente stigmatizzato, ma umanizzato dalla lirica evocazione.

[...] Souvent j'ai vu / Des gens déboutonnés derrière quelque haie, / Et, dans ces bains sans gêne où l'enfance s'égaie, / J'observais le plan et l'effet de notre cul. / Plus ferme, blême en bien de cas, il est pourvu / De méplats évidents que tapisse la claie / Des poils; pour elles, c'est seulement dans la raie / Charmante que fleurit le long satin touffu. / Une ingéniosité touchante et merveilleuse / Comme l'on ne voit qu'aux anges des saints tableaux / Imite la joue où le sourire se creuse. / Oh! de même être nus, chercher joie et repos, / Le front tourné vers sa portion glorieuse, / Et libres tous les deux murmurer des sanglots? / Obscur et foncé comme un oeillet violet, / Il respire, humblement tapi parmi la mousse / Humide encor d'amour qui suit la fuite douce / De fesses blanches jusqu'au coeur de son orlet. / Des filaments pareils à des larmes de lait / Ont pleuré sous le vent cruel qui les repousse / A travers de petits caillots de marne rousse / Pour s'aller perdre où la pente les appelait. / Mon rêve s'aboucha souvent à sa ventouse; / Mon âme, du coït matériel jalouse, / En fit son larmier fauve et son nid de sanglots. [Spesso ho visto / gente sbottonata dietro qualche siepe / e nei bagni promiscui, dove l'infanzia se la gode, / osservavo la linea e l'effetto del nostro culo. / Sodo, sovente pallido, esso è provvisto / di evidenti prominenze che il graticcio dei peli tappezza. / È solamente nel loro solco / incantevole che sboccia il lungo raso folto: / un'abilità meravigliosa, commovente / quale si vede solo negli angeli dei quadri sacri / imita la guancia dove il sorriso s'incava. / Oh! essere altrettanto nudi, cer-

care gioia e riposo / la fronte volta alla parte gloriosa / e liberi ambedue mormorare singhiozzi! / Oscuro e increspato come un garofano violetto / respira, umilmente occultato nel muschio / umido ancora d'amore che segue la dolce china / delle natiche bianche fino al cuore del suo orlo. / Filamenti simili a lacrime di latte / hanno pianto sotto il vento crudele che li respinge / attraverso grumetti di marna fulva / per andare a perdersi dove il pendio li chiamava. / Il mio sogno abboccò spesso alla sua ventosa; / la mia anima, gelosa del coito materiale / se ne fece una fulva grondaia e un nido di singulti [256].

Con questa poesia, non a caso scritta *a due* (un Verlaine e un Rimbaud che fanno passare *attraverso il culo* la loro *testa* poetica), ormai il *volto umano*, la *fronte*, si volge all'*altro* volto, altrettanto *umano* (*Nos fesses* — dice la stessa poesia — *ne sont pas les leurs*, cioè quelle *animali*), il volto un tempo *diabolico*, anale: una *parte* che ora non appare più reietta, maledetta, inabissata, ma *gloriosa*; e vi si immerge, *riconciliato* dall'amore.

Utilità dell'inutile

Un maestro carpentiere, recandosi nello Stato di Tsi, passò per K'in Yuan, dove vide una quercia sacra. L'albero era così grosso che poteva dissimulare un bue, misurava cento passi di giro e si alzava sulla collina a un'altezza di ottanta misure prima di stendere i suoi rami [...]. Disse il maestro carpentiere: « Quest'albero è inutilizzabile. Una nave fatta con questo legno affonderebbe; una cassa da morto, ben presto imputridirebbe; un mobile si spezzerebbe; una porta gocciolerebbe succhi di linfa; un pilastro sarebbe corroso dagli insetti. Non è buono a nulla. Perciò ha raggiunto una così tarda età ». Quando il maestro carpentiere rientrò in casa, l'albero sacro gli apparve in sogno e gli disse: « Con quali alberi potresti tu compararmi? Mi paragoni agli alberi ornamentali? [...] Quando i loro frutti sono maturi vengono raccolti e l'albero è indegnamente trattato. I grandi rami vengono spezzati, i piccoli strappati. *La vita di questi alberi soffre per la causa della loro produttività.* Così non possono pervenire al termine naturale della loro esistenza, ma incontrano una fine prematura a metà della loro vita

[256] Ho seguito, per il testo francese, l'edizione Feltrinelli 1971 delle *Oeuvres* di Rimbaud, pp. 318-20, modificando a mio gusto la traduzione.

e si vedono infliggere dalla società un trattamento fatale. Così è per tutte le cose. Da lungo tempo io mi sforzo di essere inutile. A più riprese sono stato sul punto di essere distrutto. Al presente riesco a essere inutile, il che mi è della più grande utilità. Se fossi stato utile avrei potuto diventare così grande? » [257].

« L'utilità di una cosa ne fa un valore d'uso. » [258]

« Le merci debbono *dar prova di sé come valori d'uso, prima di potersi realizzare come valori.* » [259].

« *Il valore d'uso diventa forma fenomenica del suo contrario, del valore.* » [260]

Oggi l'uomo, la sua corporeità, i suoi desideri, la sua sessualità, i suoi sensi, le sue passioni, i suoi godimenti sono MERCE.

Perché non lo siano più, occorre che diventino *inutili*, come l'albero della parabola di Ciuang Tse.

Nella società della *prostituzione generale*, ossia dell'*universale rapporto di utilità e di utilizzabilità* [261], l'*utilità* della *corporeità* è mercificata non solo nel caso, ovvio, che dalla forza-lavoro, dalla *attività fecondante* del lavoro proletario, *alienato*, venga spremuta l'*accumulazione* capitalistica, ma anche nel caso, meno evidente ma *sostanziale* (molto bene esplicato dal Marcuse di *Eros e civiltà*), che l'eros e il sesso del *lavoratore produttivo* vengano mutilati, per esempio, con la scotomizzazione della *analità* (caso massimo della scotomizzazione di *tutto* il corpo — tranne i genitali — inteso come *zona erogena*) e ridotti a mera *genitalità riproduttiva*, destinata alla *riproduzione* (rigidamente regolata dalla Moira capitalistica del *livello di salario*) di nuovi lavoratori produttivi di valore, in un circolo perpetuo che fa della vita, della famiglia, della corporeità e della morte del *lavoratore produttivo* nient'altro che il fondamento della sopravvivenza e dell'incremento del capitale.

La vita di questi proletari soffre per la causa stessa della loro produttività, anche *sessuale*.

La contestazione del capitale passa dunque *anche* attraverso la

[257] Cfr. *Il libro di Ciuang Tse*, in *Quaderni di civiltà cinese*, Milano, giugno 1955.
[258] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 68.
[259] *Ibidem*, p. 118.
[260] *Ibidem*, p. 88.
[261] Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, *op. cit.*, pp. 105-6.

contestazione della *genitalità riproduttiva* (coatta dal meccanismo del *livello di salario* e *assolutizzata* dalla diserotizzazione del resto del corpo) e della famiglia che su essa si costituisce.

La *genitalità riproduttiva* va *disalienata* e *disassolutizzata.*

Sul piano del *vissuto* ciò non può avvenire che mediante il suo toglimento dalla nicchia della cosiddetta *normalità* (*normale* — in questa società — è *ciò che riproduce il capitale*) e attraverso la sua parificazione a ogni altra manifestazione erotica occultata o conculcata della corporeità.

Ed è qui che riappare il *diavolo.*

De Maistre aveva ragione, quando sosteneva che la rivoluzione è opera del diavolo.

Sul piano del *vissuto* (per Marx indissolubilmente e dialetticamente legato a quello del *socio-economico*), la *rivoluzione* è dunque acquisizione della *diversità*: è, anzi, il suo dialettico *rovesciamento* da prodotto, da *catena* della società alienata in uno degli strumenti della sua dissoluzione.

L'omosessualità, l'analità, la *danza delle streghe* (col suo *polimorfismo* e la sua *transessualità*) hanno il compito di distruggere, nel *vissuto*, quei *ruoli* sessuali che sono essenzialmente *funzionali* alla riproduzione del capitale e sono *ideologicamente* benedetti da sant'Edipo.

Hanno, dunque, il compito di distruggere, col loro *opposto* (« normalità »), anche se stesse: poiché emergono come *negativo* di quello, non possono non scomparire con ciò che vanno negando, se non a patto di permanere basandosi sulla sua negazione, vale a dire sul suo *riconoscimento.*

dire sul suo *riconoscimento.*

L'*eguaglianza* della *danza delle streghe* deve dunque togliersi in *diseguaglianza disalienata*, in *differenza.*

Infatti,

> Il processo del valore di scambio sviluppato nella circolazione non solo rispetta la libertà e l'eguaglianza, ma bisogna dire che queste non sono altro che il suo prodotto e trovano in esso la loro base reale [...]. La trinità di proprietà, libertà, eguaglianza non solo è stata formulata teoricamente su questa base dagli economisti italiani, inglesi e francesi del XVII e XVIII secolo. Essa si è realizzata dapprima nella società borghese moderna [...]. Risulta di qui l'errore di quei socialisti, specialmente francesi, i quali vogliono indicare il socialismo come realizzazione delle idee borghesi, che la rivoluzione francese non ha poi scoperto, ma che ha soltanto storicamente propagato. [...] Il sistema del valore di scambio, e ancora più il sistema monetario, sono di fatto il sistema della libertà e dell'eguaglianza [262].

Per il *corpo* e per l'*eros* intenzionati alla propria *liberazione*, né *utilità* né *eguaglianza* sono dunque categorie impiegabili: si tratta infatti di *ideologie* del capitale.

Nella originale, personale tensione all'*onnilateralità*, ogni corpo e ogni pulsione dovrà fondarsi non sull'*eguaglianza* ma sulla *diversità*: una diversità radicata non nell'ambiente *esterno*, socio-economico, da esso provocata (come avviene mediante, per esempio, la *divisione in classi*), ma promanante dalle scaturigini stesse dell'individuo, dalle sue originarie qualità, dalla sua *Tätigkeit* [attività].

Perciò è decisivo che la *danza delle streghe* non sia *permissiva*, non avvenga con la tacita (o esplicita) approvazione del capitalismo avanzato, non sia pianificata come un nuovo *oppio per il popolo*, magari sotto il suggestivo aspetto di un *controllo* di massa *delle nascite*: l'eros *improduttivo*, in quanto tale, non è *anticapitalistico*; può anzi rientrare nel *piano del capitale*, da una parte nel suo *consumismo*, dall'altra nel progetto del controllo della *forza-lavoro* da immettere sul *mercato* della forza-lavoro: come già il reverendo Malthus — egregio *ideologo* borghese — sapeva benissimo [263].

[262] Cfr. K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1963, pp. 90-1.

[263] Il *prete* Malthus — come costantemente lo definisce Marx, certo riferendosi all'ipocrisia del *reverendo* apologeta del capitale — si rendeva conto che richiedendo ai ceti poveri la *restrizione morale* (cioè la rinuncia alla procreazione onde non si verifichi l'aumento della popolazione, i cui mezzi di sussistenza si incrementano — egli pensa — secondo una *progressione aritmetica* del tutto inadeguata, inferiore alla *progressione geometrica*, secondo la quale procede lo sviluppo demografico non contenuto) poteva essere interpretato come involontario fautore dell'aumento dei sessuali « traviamenti contrari alla castità » (cfr. Th.R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione* (1826), UTET, Torino 1946, p. 467). Effettivamente, all'interno della teoria malthusiana, ciò che il *reverendo* definisce « vizio » (cioè, secondo una visuale *non repressiva*, ogni forma di *eros* non avente per fine la procreazione) potrebbe essere considerato come alleato del capitalistico *livello dei salari* nel fornire al mercato il numero di lavoratori di cui esso di volta in volta abbisogna *e non di più*:

Da questo punto di vista, la contestazione *omosessuale* e *femminista*, se, come l'*ateismo* lo è di dio [264], non vuole essere una *posizione per negazione* di quel capitalismo che l'ha fatta emergere per *emarginazione* e *stigmatizzazione*; se non vuole *confermare* i *ruoli* sessuali proprio mediante una semplice *negazione* di essi (ciò che si pone *per negazione* dipende da ciò che va negando), deve presentarsi come introduzione alla *dissoluzione* dei ruoli, vale a dire, alla *transessualità*, cioè a un *totalmente altro*, a una radicalmente *nuova posizione*, sia riguardo alla cosiddetta *normalità*, sia riguardo alla dialettica *opposizione* di essa.

Bisogna, cioè, che solo come *primo momento* questa *contestazione* rovesci in *positivo* il negativo dello *stigma* proiettato dalla *normalità*. Ma a questo *primo momento* devono seguirne altri, se no, il gioco di riflessi fra *posizione* e *opposizione* si immobilizza, non porta ad alcuna trasformazione *radicale*.

Come illustra molto bene il caso di *Divina*-Genet, che,

invece di contestare il tabù sociale che la esilia dalla mascolinità, preferisce prenderlo su di sé [...]: è sempre contro l'Altro e le intenzioni dell'Altro, che egli ha scelto di lottare, col diventare intenzionalmente e per sfida ciò che l'Altro lo obbliga a essere. Poiché gli si rifiuta il diritto d'essere uomo, si farà donna. Ma la metamorfosi è impossibile: né il suo corpo né il suo sesso possono cambiare; così egli non può diventare femmina *per sé*, nella sua intimità suggestiva. Solo che codesta metamorfosi nata dal rancore non è per se stesso che desidera effettuarla; è contro l'Altro e sotto gli occhi dell'Altro. I suoi gesti e il suo linguaggio mirano dunque a obbligare la società degli uomini a non vedere in lui che una tipa [...]. La sua personalità di donna e lo straordinario linguaggio che la esprime, tutto ciò non esiste che per gli altri e negli altri; Divina sfugge [265].

farebbe, cioè, esattamente, il gioco del capitale; potrebbe rientrare nel piano del capitale. Oggi, per esempio, più che mai si va consumando *anche sesso*. Per ragioni di mercato, anche il consumo di sesso *perverso* può rientrare nel piano del capitale. E *ideologicamente* Malthus può fornire la giustificazione dell'accettazione della *perversione* da parte del capitale. Se, infatti, è vero che, per lui, l'attività sessuale *non eterosessual-riproduttiva* è definibile come *colpa*, è anche vero, come scrive, che « le colpe di cui si tratta non debbano, nelle questioni morali, considerarsi isolatamente, né siano le più gravi che si possano concepire [...]. Vi sono altri vizi, i cui effetti sono ancora più perniciosi; e vi sono posizioni delle quali dobbiamo spaventarci assai più. L'estrema miseria espone a ben altre tentazioni » (*ibidem*). Fatti salvi gli astratti principi della morale, nell'effettualità, molto realisticamente (e cinicamente) Malthus riconosce che « può ben avvenire che la violazione di un dovere faciliti l'osservanza di un altro » (*idem*, p. 577). Insomma: perversione o aumento fatale della popolazione! E siccome — implicitamente — il contenimento della popolazione rientra nel piano di autoconservazione del capitale, si potrebbe ricavare che *perversione* è uguale a *conservazione* della società capitalistica. Malthus quasi accenna a un motto come il seguente: *Più perversione, meno rivoluzione!* Secondo lui, infatti, i « vizi » sessuali (assieme, ovviamente, alle epidemie, alle guerre, alla fame) potrebbero costituire uno dei « canali [...] per offrire uno scolo alla popolazione [...] esuberante » (*ibidem*, p. 474). E, soprattutto, un preservativo contro la *rivoluzione*: « Finché un uomo malcontento è fornito dell'attitudine ad agitare il popolo, persuadendolo che debbano imputarsi al governo i mali da esso medesimo procuratisi, è manifesto che si avranno sempre nuovi mezzi di eccitare gli odi popolari e seminare i germi delle rivoluzioni » (*ibidem*, p. 478). L'uomo « vizioso », « perverso », non sarebbe dunque rivoluzionario. E Malthus scrive a chiare lettere che « la diminuzione dei vizi provenienti dalla povertà [fra i quali la rivoluzione!] sarà un sufficiente compenso al male che si prevede » (*ibidem*, p. 551) con l'incanalamento della *libido* in prospettive non riproduttive! Da testimone terrorizzato delle esplosioni della *rivoluzione francese* è ovvio che Malthus si scagli contro le « furie dell'anarchia » popolare e giustifichi un « potere assoluto » e un « governo » che « reprime lo spirito rivoluzionario » (*ibidem*, p. 479). Certi « vizi » possono appunto — a suo parere — togliere al popolo l'anarchico potenziale esplosivo contro l'*autorità*: « La moltitudine che si rivolta è il prodotto di una popolazione esuberante » (*ibidem*).

Il *prete* Malthus, senza saperlo, si trova qui perfettamente in linea con l'*ateo* Sade che, nelle *120 giornate di Sodoma*, fa dire al *feudale* personaggio del *duca*: « che egli non riusciva a capire come mai le leggi, in Francia, incrudelissero contro il libertinaggio, visto che il libertinaggio, dando da fare ai cittadini, li distraeva dalle cabale e dalle rivoluzioni » (*Les 120 journées de Sodome, op. cit.*, II, p. 39). Solo che Malthus riteneva *naturale* la « legge » da lui enunciata *sulla popolazione*, a proposito della quale, sensatamente, Nietzsche ammoniva che « non si deve confondere Malthus con la natura »! (cfr. *Crepuscolo degli idoli, op. cit.*, p. 96). Si tratta, dunque, in conclusione di vedere se veramente la *libido non repressa*, non solamente e obbligatoriamente incanalata nella prospettiva della riproduzione, sia o non sia *rivoluzionaria*. Intanto, va subito osservato che la *libido perversa* « octroyée » dal capitale e *interna* al suo consumismo *non è* libido *liberata*, ma *alienata*, coerente al capitale, *normale*, per esso, come quella procreativa, perché, come questa, *feconda*, incrementa il capitale, lo rivalorizza. Si deve allora supporre che una libido veramente e autonomamente *non repressa* sia insopportabile, per il capitale, la cui *pulsione di arricchimento* si costruisce *in opposizione* alla *pulsione di godimento*, come ha scritto Marx. *Vizio* (= libido liberata) e *rivoluzione* sono dunque — nonostante Malthus — più che mai alleati, e la valutazione rivoluzionaria della *libido* liberata va ricercata nel potenziale eversivo che essa presenta (nel *profondo-privato* non disgiungibile dal *socio-politico*) nei confronti dell'alienazione del capitale.

[264] Cfr. *L'ateismo di Marx: una leggenda* in L. Parinetto, *op. cit.*

[265] Cfr. J.P. Sartre, *Santo Genet commediante e martire, op. cit.*, p. 286.

Divina, tra l'altro, ha accettato l'*ideologica* dicotomia — cara al capitale — di *maschile* e *femminile*.

Dunque la *checca* è *gli altri*: *in sé non* c'è, è un *vuoto*.

Chi vi si identificasse fino in fondo, coincidendo con *gli altri*, sarebbe completamente svuotato di sé, *alienato*.

Perciò la *rivendicazione* di quella speciale *negritude* che è la *checchitudine* è accettazione totale dell'alienazione e della repressione, a meno che *consapevolmente* non si sappia come *primo grado* d'una terminale *liberazione*; un *grado*, cioè, in cui vien fatto proprio lo *stigma* proveniente dai repressori e anzi esso viene enfatizzato fino agli estremi limiti, poiché si sa che, così facendo, si personifica paurosamente e grottescamente l'*Altro* (il *giusto*, l'*onesto*, il *perbene*, il *buono*: cioè il *filisteo repressore*) e gli si diventa *specchio*, gli si mostra, nell'*apparenza* della *checca*, il suo *essere* checca: « Ciò che voi vomitate, bisogna che in qualche modo sia stato dentro di voi » [266].

Oppure — più evangelicamente — « Nulla v'è fuori dell'uomo che entrando in esso lo possa rendere impuro, ma è ciò che esce dall'uomo che lo rende impuro » (Marco, VII, 15).

Ma, in questa situazione, non si esce dall'ideologia dell'*opposizione* maschile-femminile.

Guai se a questo *primo* grado non se segue un *secondo*, in cui si obbliga l'*altro* all'*autoriconoscimento*, all'ammissione che la *checca* non è che l'espulsione del proprio *cattivo sé* del *filisteo* sullo *stigmatizzato*, capro espiatorio inviato nel deserto della devianza carico di tutte le perversioni di cui il *normale* si vuole disfare onde attingere la propria *ideologica* identità di *persona per bene*.

Genet, infatti, si rivolge

a quel « francese medio » che fregia se stesso del nome d'onest'uomo: perché è costui a conservare l'idea del Male, mentre scienza e diritto tendono a distaccarsene, è lui che, arso da desideri che la sua morale condanna, si è liberato della propria libertà negativa, gettandola come una tunica di fuoco sui membri d'un gruppo di minoranza, di cui interpreta gli atti, cominciando dalle sue proprie tentazioni. Quale preda! Il Giusto sa così bene fingere l'innocenza, da lasciarsi implicare nel proprio gioco: i cattivi pensieri gli restano estranei, poiché, per definizione, sono i pensieri dell'altro;

[266] *Ibidem*, p. 486.

egli li incontra nell'esperienza, con rattristato stupore, e li riconosce precisamente *dal fatto che sono Altri* [267].

Sogghigna Genet: « "La poesia è l'arte di utilizzare la merda, e di farvela mangiare" [...]. Le persone oneste l'hanno dotato d'un Ego fittizio e mostruoso ch'egli non poteva né assumere né rifiutare: vuole restituirglielo e installarlo in esse » [268].

Sicché si obbliga il *normale* a vedersi quale effettivamente è: *checca!*

Come ha ben visto Adorno, infatti, oggi « un'omosessualità rimossa si presenta come la sola forma approvata dell'eterosessualità » [269], sicché si può sostenere senza paradosso che « l'odierna malattia consiste proprio nella normalità » [270].

Femminismo e *omosessualità* cominciano a essere veramente rivoluzionari quando, dunque, rovesciano lo *stigma* sullo *stigmatizzatore*.

Ma qui si è ancora nella *dialettica* alienata della *normalità*.

Riconoscersi *strega* è dar ragione agli *inquisitori*. Meglio è *provvisoriamente* indicare le *streghe* negli *inquisitori*.

Accettare lo *stigma*, farsene un *orgoglio* e una *sfida* potrebbe essere anche *politicamente* dannoso: se accetto il *nome* di *strega* (o di omosessuale) e mi si lascia vivere, bene; se no, mi si brucia con essi.

La soluzione della *permissività* o del *rogo* non è quella della *rivoluzione*.

Ma parlare di permissività — almeno in Italia — pare avveniristico.

Il martirio di Pier Paolo Pasolini dà un sanguinoso attestato del fatto che, al di sotto di una superficialissima permissività, la « normalità » trova la propria *identità*, al limite, *uccidendo*, elevando una barriera di sangue e di violenza fra sé e il *diverso*, sul quale — tuttavia — inconsciamente si fonda e dal quale, proprio per questo, vuole violentemente scindersi, senza evitare di riconoscerlo (*negativamente*), anche a costo di eliminarlo.

Ma l'omosessuale è un *diverso*. Pretendere che si uniformi nel-

[267] *Ibidem*, p. 479.
[268] *Ibidem*, p. 483.
[269] Cfr. Th.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi 1954, p. 38.
[270] *Ibidem*, p. 49.

l'*identità* (proiettata dagli *inquisitori*) della *checca*, distrugge questa stessa *diversità*; è pretendere che rientri in un'etichetta alienata e vi si riconosca; pretendere che diventi *gregge*, sia pure nefando e *vitando*.

Se invece si sottolinea essenzialmente la sua *diversità*, in essa, senza uniformità, può inserirsi l'omosessualità (e qualsiasi altra forma di *alterità* rispetto alla cosiddetta *normalità*) che non è identificabile con un unico stereotipo comportamento.

Collegare omosessualità (femminismo ecc.) al *diverso* è anche porre le basi per andare *al di là* di una dialettica *interna* ai ruoli, entrare veramente nella *differenza*.

Darsi un fine *transessuale*, al di là del rapporto maschio-femmina, normale-anormale, può essere fondamentale.

Ma, *all'inizio*, già una coincidenza dell'omosessuale con una autentica omosessualità e della donna con la *femminilità* è tutt'altro che facile da attuare, tutt'altro che scontato.

Il saggio finale della rivista « Récherches » (marzo 1973), dedicata al tema *Trois milliards de pervers* (a cui hanno collaborato, fra gli altri, Deleuze, Foucault, Guattari, Guérin, Hocquenghèm, Sartre) ha messo in luce, per esempio, che, qualora si accetti la fondamentale bipolarità maschile-femminile (anzi, la sua potenziale tensione a *n sessi*!) e se, nel contempo, si accetta la capitalistica ed edipica *rimozione* del femminile da parte del maschile, allora (poiché non si rimuove che ciò che fin troppo attira) si deve dire, dei *normali*: « *Voi* siete omosessuali ».

Sicché pare veramente che il primo passo verso la liberazione sessuale non sia quello della *identificazione* dell'omosessuale con la figura in cui lo ha confinato lo sguardo pietrificante di chi è « normale », ma il ribaltamento di questa *figura* sulla sua vera fonte: chi è « normale ».

Tanto più che — dato quanto è stato detto — si potrebbe sostenere che l'omosessualità *non esiste*.

C'è solo eterosessualità alienata, la quale, non permettendo l'esplicazione della omosessualità, assorbe tutto in se stessa.

Non è detto che chi si fa inculare sia omosessuale.

Ma, per l'eterosessuale alienato, si tratta di omosessualità.

Eppure, chi, in questo rapporto, *sta sopra* si sente *maschio*, e chi *sta sotto* si sente *femmina*: dunque *psicologicamente* questo rapporto è *eterosessuale*!

L'eterosessualità alienata introduce una falsa *dialettica del riconoscimento*: non *riconoscendo* il *diverso*, l'*altro da sé*, essa stessa non è riconosciuta: non c'è un diverso che la riconosca *altra da sé*, sicché costituisce una *falsa totalità*, all'interno della quale il *diverso* è solo *utopia*.

« Non vi sarebbe — scrive "Récherches" — vera omosessualità se non in una donna che desidera una donna e in un uomo che desidera un uomo, senza che in alcun momento l'immaginario introduca in alcuno di loro l'immagine dell'altro sesso. » [271]

Ma è stabilibile *per essenza*, per esempio, *che cos'è una donna?*

Qui è anche una difficoltà, che l'*anti-femminista* Nietzsche ha esposto — prima di tutti — molto esattamente: vale a dire che la donna — almeno per ora — non è che *proiezione del maschile* e sua *alienazione*: « Sono gli uomini [...] a corrompere le donne; e tutte le mancanze delle donne devono essere scontate ed emendate dagli uomini, *giacché l'uomo si crea l'immagine della donna e la donna si forma secondo questa immagine* » [272].

La donna (in una società fallico-paternalistica) non è l'*altro* dell'uomo, ma, semplicemente, *la sua immagine*.

Il rapporto (alienato) dell'*uomo* con la *donna* è, in realtà, in questa situazione, un inconsapevole rapporto dell'uomo *con se stesso*, un inconsapevole rapporto *omosessuale*; tant'è vero che in una simile società il *travestito* impersona magistralmente l'*immagine* che l'uomo si fa della « donna ».

Un vero rapporto eterosessuale (cioè tra *due* veramente *diversi*) qui non si dà. Neppure un rapporto *veramente* omosessuale.

Poiché a delimitarlo manca un'autentica *differenziazione* dei sessi. Si tratta dunque di un'alienazione e dell'*eterosessualità* e dell'*omosessualità*.

L'uomo (alienato) che proietta la sua *immagine* nella donna, la rigetta con orrore quando gliela ripresenta l'omosessuale alienato (anch'egli *formato secondo l'immagine* che l'uomo gli ha dato), forse perché quest'ultimo rappresenta la *verità* della sua *proiezione*, dice che la *donna* non è che un *uomo travestito*; e il travestito « piace » proprio perché lascia intuire che dietro la donna c'è l'uomo.

[271] Cfr. *Trois milliards de pervers, op. cit.*, p. 245.
[272] Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza, op. cit.*, p. 83. (Il corsivo è mio).

Con l'ano-vagina provvisto di pene, l'eterosessuale alienato non si smarrisce nel *radicalmente altro*, si ritrova *presso di sé.*

Forse è la *paura* che ha fatto cancellare all'uomo la donna.

Schematizzando: il maschio ha abortito la femmina, facendone un *eunuco.*

Il suo rapporto con lei è, dunque, il rapporto con un *castrato*: un rapporto *omosessuale,* con chi è stato fatto *a propria immagine e somiglianza.*

La cosiddetta *normalità* non è, in realtà, che omosessualità *occultata.*

L'omosessualità dichiarata e consapevole, non esce da questa prospettiva alienata, anche se (e proprio perché) ne è l'*autocoscienza*: infatti la *pone* « per negazione ».

Occorre, cioè, che emerga un'autentica *differenza* rispetto al maschile (falsa *totalità*), perché anche l'omosessuale, non più *attratto* (per negazione) da lui, possa veramente essere in quanto *diverso.*

Per ora, maschio e femmina sono tutti risucchiati, positivamente o negativamente, nella falsa totalità del maschile alienato.

L'autentica *differenza* non è solo e tanto il *femminile* (che *non c'è ancora*), ma la libido *impredicabile.* Se fosse il *femminile,* si tratterebbe solo dell'*altro* dal maschile, e lo confermerebbe proprio negandolo; a una *ruolizzazione* sostituirebbe una ruolizzazione *duplicata.*

L'autentica *differenza* è il *polimorfismo libidico* che consente *a ognuno i suoi sessi.*

Ciò non vuol dire che non sia provvisoriamente (un *provvisorio* che può essere *secolare*) decisivo e sacrosanto che il *femminile* emerga a contestare il *maschile*, originando una dialettica che porti al superamento sia della posizione che dell'opposizione.

Ma è solo l'*inizio.*

L'importante è che, attraverso questa dialettica, emerga in tutta la sua portata la *differenza* del *polimorfismo.*

Allora termini come maschio e femmina, eterosessuale e omosessuale (*opposti* interni alla dialettica della ruolizzazione) diventeranno inattuali e impraticabili e il diavolo trionferà.

Siccome, tuttavia, l'*immaginario* della società *eterosessuale* repressiva — proprio perché *omosessuale-alienato* — anestetizza ogni autentico immaginario *omosessuale*, perfino in chi si ritiene

omosessuale, già la meta di un'*autentica* omosessualità, a sua volta introduttiva alla *utopia* della *transessualità*, appare anch'essa *utopica*: che non significa, ovviamente, illusoria.

L'*omosessualità* autentica non c'è ancora: è il *primo grado* dell'*utopia* della liberazione del *corpo* e dell'*eros* (ed è ancora prigioniera dell'alienata dicotomia maschile-femminile).

Quando si darà veramente un eros *omosessuale* (senza intromissione di fantasmi eterosessuali), allora anche l'eterosessualità comincerà a essere *riconosciuta*, comincerà a disalienarsi: la sua disassolutizzazione è l'inizio del suo *riconoscimento.*

Quando eterosessualità e omosessualità si riconosceranno e si dissolveranno, avrà inizio il *secondo grado* dell'utopia: la pluralità polimorfa dell'eros: *n sessi*!

La riacquisizione dell'*analità*, intanto, potrebbe fare da mediazione a quest'*utopia.*

Mediante essa, il rapporto fra uomini potrebbe passare anche attraverso l'eros e non più solo attraverso la stima, l'amicizia o, come avviene nelle società repressive dell'anale, la competitività e l'aggressività.

L'avviamento alla *passività* (che, poi, è a sua volta una *attività*) [273] li collocherebbe su un piano molto più vicino e solidale a quello della donna (almeno quale è tradizionalmente considerata): imparerebbero che il *sesso* non è *dominazione.*

« La groppa — si legge nel sartriano *Santo Genet* — è la segreta femminilità dei maschi, la loro passività. » [274]

Un simile *egualitarismo* è confermato anche dalla *semantica.*

Un termine arcaico e colto per fica è *conno*: « Ci viene dal latino *cunnus* che è stato fatto risalire a una radice antica che appare nel greco κυσθος , il cui significato originario sarebbe *cavità* [...]. Pare sia la stessa radice di *culus* » [275].

Del resto, Freud citava con approvazione Lou Salomé quando

[273] Si legge, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx: « È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'*altro* uomo. Il dominio in me dell'essere oggettivo, il prorompere sensibile dell'*attività* del mio essere, costituisce quella *passione*, che qui perciò stesso diventa l'*attività* del mio essere » (Einaudi 1969, p. 123).

[274] Cfr. J.P. Sartre, *Santo Genet, op. cit.*, p. 444.

[275] Cfr. Nora Galli de' Paratesi, *Le brutte parole*, Mondadori 1964, p. 108.

asseriva che la fica non è che « tolta a nolo » dall'ano e sottolineava « le strette analogie e interrelazioni anatomiche e funzionali [...] tra i processi anali e quelli genitali » [276].

È dunque *attraverso il culo* che l'uomo può cominciare a impostare un rapporto *egualitario* con la donna (anche se in quest'*egualitarismo* emerge subito la *diversità*: a differenza della donna, infatti, l'uomo può avere un orgasmo *prostatico*; senza contare che i culi, una volta *liberati*, sono tutti *diversi*).

Con l'emersione dell'*analità*, il *fallico* si muta in *penico*; la famiglia — dissolta — può dar luogo al *gruppo* senza *ruoli* e senza *gerarchie*.

Quello che Hocquenghèm ha definito come *orizzontale anale* può scalzare la gerarchia del *verticale-fallico* non solo nel *vissuto*, ma, dal *vissuto*, può proiettarne la ribellione fino nel *socio-economico*, dove, a immagine e somiglianza del *fallo* edipico, si costruiscono istituzioni, collettività, partiti di non importa qual colore, poiché *tutti*, sebbene in guise diverse, hanno il culto del *padre-fallo*.

L'*analità* ritrovata *può* dare inizio, nel microcosmo del *vissuto*, a macroscopiche rivoluzioni nel *socio-economico*.

Ciò non vuol dire assolutamente che la rivoluzione proletaria passa *solo ed esclusivamente* attraverso l'*orizzontalità anale*; vuol però dire che, per non ereditare dal capitalismo e dalla borghesia un uomo *scisso* e *alienato*, essa non può permettersi di ignorarla, anzi *deve* acquisirla, nell'acquisizione della *diversità* e della *differenza*.

Dell'*orizzontalità collettiva-anale* la *danza delle streghe* è *prefigurazione* e *simbolo*.

Attraverso questa *danza* occorre passare per giungere fino alla *transessualità* del diavolo, che è estrema plasticità e mutevolezza, che è la *diseguaglianza disalienata* che segue all'*eguaglianza* inizialmente contestatrice dei *ruoli* sessuali; è la *differenza*, aldilà di ogni alienata polarizzazione *maschile-femminile*.

Sapersi maschio
e mantenersi femmina
costituisce l'alveo del mondo.

[276] Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria della sessualità, op. cit.*, p. 86, nota 1.

Alveo del mondo:
costante virtù non trabocca,
torna all'età del latte [277].

Il *rinnovamento*, il ridiventare bambini (e come loro *disalienati*) passa attraverso la *transessualità*, l'eliminazione della *fissazione* di sessi e di ruoli.

Se non si ridiventerà *come bambini* non si entrerà nel *regno* della *disalienazione* e della *differenza*.

Un testo della metà del IV secolo, il copto *Vangelo secondo Tommaso*, fa dire a Gesù: « Quando farete in modo che due siano uno, che l'interno sia come l'esterno e l'esterno come l'interno, e l'alto come il basso; e se voi fate del maschio e della femmina una cosa sola, affinché il maschio non sia più maschio e la femmina non sia più femmina [...] allora entrerete nel Regno » [278].

Il *regno* viene quando il *diavolo* non è più emarginato.

Ma l'accettazione del *diavolo* (e di *questo* Gesù, tanto poco repressivo) passa per la *morte* della società *capitalistica*, che assorbe ogni *diverso* nell'*identico* del *valore*.

L'*utopia del diavolo* va dunque inscritta nell'*utopia della rivoluzione proletaria*.

[277] È il capitolo XXVIII del *Tao Te Ching*.

[278] Cfr. *Il vangelo secondo Tommaso*, Il Saggiatore 1960, p. 90.
Ai nostri giorni, questi precetti *religiosi* sono diventate modalità salvifiche del dialettico *viaggio schizofrenico* all'approdo di se stessi, almeno come lo vede R.D. Laing, che afferma che questo processo « in una società veramente sana, dovrebbe svolgere una funzione fondamentale » (cfr. *La politica dell'esperienza*, Feltrinelli 1969, p. 129). Il doppio *viaggio* è il seguente: « dall'esteriore all'interiore; dalla vita a una specie di morte; da un andare avanti a un andare indietro; da un tempo in movimento a un tempo statico; da un tempo mondano a un tempo eonico; dall'io al sé; dall'esser fuori (dopo-la-nascita) al rientrare in grembo del tutto (prima-della-nascita) e successivamente un viaggio di ritorno: dall'interiore all'esteriore; dalla morte alla vita; dal moto all'indietro ancora al moto in avanti; dall'immortalità indietro alla mortalità; dall'eternità ancora al tempo; dal sé a un nuovo io; dalla trasformazione in feto cosmico a una rinascita all'esistenza » (*ibidem*, pp. 128-9). Il *viaggio* attraverso le cosiddette « perversioni », verso l'utopica *transessualità* potrebbe essere qualcosa di analogo; o almeno *uno* degli aspetti di quell'altro viaggio, che, tuttavia, per non essere *adialettico*, non può essere considerato solo per quanto riguarda il versante *profondo* e *soggettivo*: deve riguardare e coinvolgere anche il *collettivo* (per esempio: una società che lo permetta e non lo reprima).

La *rivoluzione proletaria* passa *anche* attraverso il *buco del culo* [279].

[279] Nel valutare « l'attività del gruppo che ruota attorno [...] a "Utopia" », e implicitamente riferendosi, tra l'altro, alla prima versione dell'*Utopia del diavolo*, Franco Rella ha ritenuto di poter concludere che « allucinare Freud, allucinare Marx, mettere tra parentesi il movimento operaio, *la rivoluzione non passa per il proletariato ma per il buco del culo*, l'impero del desiderio [sono] frasi che assomigliano sempre più alla farsa del "vero imperialismo" non quello del desiderio ma quello capitalista » (cfr. F. Rella, *Una tomba per Edipo*, in « Aut-Aut », n. 114, novembre-dicembre 1974).

Quando, come fa Rella, si rovescia il significato di una frase (anzi, la frase stessa, per trovarla filo-imperialista, o si *mente spudoratamente* o si è dei *cretini*: tanto più che il *contesto* in cui quella frase si trova era piuttosto chiaro, non lasciava dubbi sulla primaria importanza del proletariato ai fini della rivoluzione. Una volta i filosofi si affannavano nella *reductio ad Unum*; adesso, i polemisti da quattro soldi si limitano alla *reductio ad anum*! D'altra parte, le distorsioni, le polemiche basate sulla falsificazione non solo *non servono a nulla* (poiché non colpiscono alcun reale obiettivo) ma squalificano irrimediabilmente. Come squalificano redazione e rivista che le ospita. In particolare *questa* falsificazione sfrutta *paternalisticamente* la paralisi d'intelligenza che — in una società fallica come la nostra — coglie chi veda menzionare in maniera men che ortodossa l'abominevole *buco del culo*, soprattutto quando gli venga insinuato che esso solamente dovrà occuparsi della rivoluzione! Una *falsificazione*, dunque, funzionale alla logica repressiva dell'imperialismo e purtroppo raccattabile da qualsiasi filisteo, di non importa qual colore politico: il rosa e il nero, quando si tratta di culo, si assimilano! E, purtroppo, una *falsificazione* che *fa scuola*. Per esempio a Giorgio Majorino, lettore ed estimatore dell'articolo di Rella, che, dopo avermi del tutto insulsamente rimproverato di condurre una « puntigliosa analisi dei testi marxiani » (della qual cosa sentitamente lo ringrazio) riduce i discorsi (miei e di altri) su Marx e la corporeità a « problemi psicologistici di un ceto medio » che « vengono qui allucinati in una visione cosmica che presuppone un orgasmo continuo terribilmente affaticante » (cfr. *Lo psicanalismo di sinistra*, in « Quaderni piacentini », n. 56, luglio 1975, p. 115). Temo proprio che l'*orgasmo continuo terribilmente affaticante* e la *visione cosmica* (che invano si ricercherebbero nei miei interventi) riguardino unicamente il Majorino, almeno al tempo in cui scriveva il succitato articolo: il che ne spiegherebbe la *cosmica* futilità e ne invocherebbe venia, la quale *libenter concedimus*. Non senza aver prima lanciato un esorcismo, che i sunnominati (autori e riviste) dovrebbero meditare: « The skin is holy! The nose in holy! The tongue and cock and hand and asshole holy! » [La pelle è santa! Il naso è santo! La lingua e il cazzo e la mano e il buco del culo sono santi!] (cfr. Allen Ginsberg, *Nota a Urlo*, in *Jukebox all'idrogeno*, Mondadori 1974, p. 135). Possibile che ambiti detti di *sinistra* siano diventati tanto pudibondi da dover essere in questa guisa esorcizzati? *È un segno dei tempi?* Chi vuole entrare nell'ISCURITÀ revisionista metta giacca e cravatta, non dimentichi la veletta (rosa) e, soprattutto, *lasci fuori il culo*.

CAPITALISMO E ANALITA'

Un « Witz » di Hegel

« Il successo di uno scherzo — dice Shakespeare — giace nell'orecchio di colui che l'ascolta e mai nella lingua di chi lo fa. » [1]

Per dirla con Freud, che, ne *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905), si appoggia proprio a questi versi shakespeariani, « il motto è [...] un briccone dalla lingua biforcuta che serve due padroni simultaneamente » [2].

Già da questa definizione emerge un *movimento dialettico* [3] che caratterizza, per molti aspetti, il *motto di spirito* [*Witz*].

[1] Cfr. Shakespeare, *Pene d'amor perdute*, *cit.*, in S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Boringhieri 1975, p. 168.

[2] *Ibidem*, p. 178.

[3] Tutto il pensiero di Freud presenta articolazioni dialettiche rilevanti. Basti qui accennare, per esempio, al fatto che, fra i *destini* che possono toccare alle *pulsioni*, v'è quello della *conversione nell'opposto*, che si sviluppa *in due diversi processi*: « il cangiamento dall'attività alla passività » e l'« inversione di contenuto » (cfr. S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in C. Musatti, *Freud*, Boringhieri 1970, pp. 138-9). Anche nel saggio sulla *denegazione* Freud afferma che il riconoscimento dell'Inconscio da parte dell'Io avviene sotto forma di denegazione. E gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Quando, tuttavia, si dice che il pensiero freudiano è dialettico, non si dice che questa dialettica sia necessariamente di tipo hegeliano o marxiano. Anzi, qualcuno l'ha direttamente contrapposta a una dialettica di tipo hegeliano, tesa a recuperare tutto il *diverso* nell'inclusione totale dell'*Aufhebung* pan-assimilante. *Eros* e *Thanatos* non sono — se non in maniera alienata — assorbibili e assimilabili nell'organico *continuum* di una *logica*, sia pure *dialettica*, sovente coerente al piano del capitale; sono invece il *diverso*, la *frattura* di quel *discorso*, la materiale *contesta-*

Si direbbe, infatti, che il *Witz* sia fondamentalmente inserito nella dialettica dell'*intersoggettività* o, se vogliamo usare una espressione più adeguatamente *hegeliana*, nella dialettica della *duplicazione dell'Autocoscienza* [4].

Infatti — afferma Freud — « il processo psichico che dà vita al motto non sembra essere concluso col sopraggiungere dell'ispirazione, resta un qualcosa, e lo sconosciuto processo di formazione del motto è portato a termine solo comunicando l'idea » [5].

Ciò cui è *intenzionato*, ciò cui tende il *Witz* è precisamente un *altro*, che abbia lo stesso « accordo psichico » [6] di colui dal quale il *Witz* è emerso, sicché possa anche « possedere le stesse inibizioni interiori che il lavoro arguto ha superato nella prima "persona," così che appena ode il motto si risvegli in lui coattivamente o automaticamente la prontezza a rinnovare questa inibizione » [7].

Il meccanismo del funzionamento del *motto di spirito*, che pure è radicato nell'*inconscio*, non può dunque prescindere dall'essenzialissimo, *autocosciente* e vicendevole *riconoscimento* del *sé* nell'*altro*.

Lo stesso Freud, del resto, è propenso a collegare il *piacere* che si ricava dal *Witz* al *riconoscimento* [8], che, non a caso, è una delle categorie tipiche della hegeliana *dialettica dell'autocoscienza*.

La prospettabilità del *Witz* anche sul piano dell'*autocoscienza* diventa suggestiva, se si osserva che, almeno per quanto riguarda il *Witz tendenzioso*, esso tende a configurarsi, in taluni casi, *anche* secondo una *dialettica* che ben si potrebbe definire *dialettica servo-padrone*.

Non solo, infatti, *generalmente*, il *Witz* mira a contestare la *logica repressiva* insediata nella sfera del *conscio*, ma Freud parla apertamente, a questo proposito, della sua facoltà di contrapporsi « a una potenza inibitrice e limitatrice », quale è il « giudizio critico » [9], cui il *Witz*, che preme dall'*inconscio*, rifiuta di prestare *servaggio*.

La *servitù* dell'*inconscio*, mediante il *Witz*, tende a trasformarsi in *padronanza*: « Un motto di spirito, adesso, ci appare come un fattore psichico che si è impadronito del potere » [10].

Per questo, probabilmente, il *diavolo* (freudianamente: l'inconscio in quanto *rimosso*) è spirito *arguto* e *motteggiatore*: il *motto*, che gli è tanto congeniale, è per lui un'*arma* che va paralizzando le *inibizioni* del *conscio* e gli permette l'emersione (sia pur provvisoria e parziale) dall'*abisso* dell'*Es*.

È soprattutto nel caso dei *motti tendenziosi*, vale a dire *osceni, aggressivi, cinici, o scettici*, che da *gioco* e da *piacere* gratuito il motto di spirito si trasforma in una *tensione* alla *dominazione* [11].

zione di quella *logica*. Altri sottolineano come l'*inconscio* sia il *luogo delle contraddizioni*, in cui, cioè, le contraddizioni non si *mediano*, non vengono *tolte*, bensì *coesistono*: non sono assorbibili nell'*organismo* di una *totalità* e nella sua *identità*.

[4] Cfr. su questo punto, in Hegel e Marx, il mio saggio *Sulla forma della religione in Marx*, in *Né dio né capitale*, Moizzi/Contemporanea 1976.

[5] Cfr. S. Freud, *Il motto di spirito, op. cit.*, pp. 166-7.

[6] *Ibidem*, p. 174.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*, p. 145: tra i *mezzi tecnici* di cui usufruisce il *motto* « rileviamo come carattere comune la possibilità offertaci di ritrovare ogni volta un che di noto là dove, invece, ci saremmo magari aspettati qualcosa di nuovo. [...] Sembra un fatto generalmente ammesso che il ritrovare ciò che è già noto, che il « riconoscere » sia una cosa piacevole ».

[9] *Ibidem*, p. 157.

[10] Cfr. S. Freud, *I motti di spirito e il loro rapporto con l'inconscio*, Newton Compton 1971, p. 186.

[11] Cfr. S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Boringhieri 1975, p. 157: « Sappiamo già che cosa può fare il motto al servizio della tendenza a denudare, la tendenza ostile, cinica, scettica. Nel motto osceno che deriva dalla scurrilità, esso trasforma l'originario terzo incomodo della situazione sessuale in un alleato, davanti al quale la donna è costretta a vergognarsi, corrompendolo col trasmettergli il suo profitto di piacere. Se asseconda la tendenza aggressiva, esso trasforma l'ascoltatore, dapprima indifferente, in un compagno d'odio o di disprezzo servendosi dello stesso mezzo, e mentre prima il nemico aveva un solo avversario, ora esso gliene crea una schiera. Nel primo caso supera le inibizioni del pudore e del decoro grazie al premio di piacere che offre; nel secondo invece capovolge il giudizio critico, che altrimenti avrebbe sottoposto a verifica l'argomento del contendere. Nel terzo e nel quarto caso, quando è al servizio della tendenza cinica e scettica, scuote il rispetto verso istituzioni e verità nelle quali l'ascoltatore credeva, da un lato rafforzando l'argomentazione, dall'altro però esercitando un nuovo tipo di aggressione. Quando l'argomentazione cerca di tirare dalla sua parte la critica dello ascoltatore, il motto mira a mettere in disparte questa critica. Non c'è dubbio che il motto ha scelto la strada psicologicamente più efficace ».

Questa *tensione*, indissolubilmente legata all'*aggressività*, costituisce, a sua volta, la *spia* di un'altra dialettica — questa volta *freudiana* — quella *sadico-anale* e dei suoi *esiti*. Non pare, infatti, un caso che, sotto questo aspetto, il meccanismo del *Witz* si faccia strada attraverso le caratteristiche polarità dialettiche *piacere-dominazione*, che sono il fulcro anche della dialettica *sadico-anale*, poiché nel *Witz* è « presente un moto o un impulso che vorrebbe sprigionare piacere da una determinata fonte [...]. Inoltre, c'è un altro impulso che agisce in senso opposto a questo sviluppo di piacere e quindi inibisce o reprime » [12].

Anzi, il meccanismo del *Witz* tendenzioso pare essere addirittura correlato, in taluni casi, alla rimozione dell'*analità* [13].

Se si tengono ferme queste *analogie* fra *dialettica del Witz* e *dialettica dell'Autocoscienza* nella *Fenomenologia* hegeliana, non meraviglierà trovare, proprio nel finale della hegeliana *dialettica servo-padrone*, un *Witz*, e quanto mai *tendenzioso*.

Riassumendo la dialettica della *Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza*, uno dei cui fondamenti è l'atteggiamento di fronte alla *morte* da parte dei due *poli* che la costituiscono, Hegel osserva che il polo *padronale* (quello che non ha provato la *paura assoluta* nei confronti della *morte* e che proprio per questo si è assicurato la *dominazione*), poiché « non ogni elemento ond'è riempita la sua coscienza naturale ha cominciato a vacillare, [...] appartiene, *in sé*, ancora all'elemento dell'essere determinato: il senso proprio è *pervicacia*, libertà ancora irretita entro la servitù » [14].

L'italiano, purtroppo, anche se la traduzione è egregia, non fa neppure sospettare che la frase teoreticamente centrale di questo testo hegeliano (*il senso proprio* del padrone *è la pervicacia*)

[12] *Ibidem*, pp. 159-60.

[13] *Ibidem*, p. 166: « L'esistenza di numerose pulsioni inibite, la cui repressione ha conservato un certo grado di labilità, fornirà la disposizione più favorevole alla produzione del motto tendenzioso. Così, in particolare, singole componenti della costituzione sessuale di un individuo possono emergere come motivi per la creazione del motto. C'è tutta una serie di motti osceni che fa dedurre la presenza nel loro coniatore di una nascosta inclinazione a esibirsi; i motti tendenziosi di carattere aggressivo riescono particolarmente bene a persone nella cui sessualità è dimostrabile una componente sadica, più o meno inibita nella vita ».

[14] Cfr. G.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia 1960, I, p. 164.

è costituita da un *Witz*: « Der eigene Sinn ist *Eigensinn* » [15].

E si tratta di un *Witz tendenzioso*, più che per « *condensazione* con *formazione sostitutiva* » [16], per *identità di suono* dei termini, i cui contenuti, tuttavia, hanno significato del tutto diverso [17]; di un *Witz* che mira esplicitamente a mettere in cattiva luce il *padrone*, stigmatizzandone la *tracotanza*.

Non pare un caso che — come si vedrà — *Eigensinn* sia proprio uno dei termini-chiave usati da Freud per circoscrivere il *padronale* « Analcharakter ».

Del resto, il senso *profondo* dell'applicazione hegeliana del meccanismo del *Witz* al *padrone* può forse meglio emergere, se si pensa che tutta la dialettica della *Indipendenza e dipendenza dell'Autocoscienza* può essere leggibile alla luce della polarità *distruzione-mantenimento nella dominazione* che, come si vedrà, caratterizza *essenzialmente* la freudiana *dialettica sadico-anale* [18] e se si sottolinea, sin da ora, che l'aspetto *distruttivo* del *padrone*

[15] « Il senso proprio è *pervicacia* ». Cfr. G.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (ed. Lasson) Leipzig 1907, p. 131.

[16] Cfr. S. Freud, *Il motto di spirito*, *op. cit.*, p. 44.

[17] Freud espone il caso di un *Witz* in cui « la stessa parola — il nome — vi figura *impiegata in due modi diversi*, una volta intera e l'altra scomposta nelle sue sillabe come in una sciarada ». Cfr. *Il motto di spirito*, *op. cit.*, p. 54. Qui Hegel *rovescia* tale procedimento, senza che la sostanza muti.

[18] Tutti e due i *poli* dell'*Autocoscienza* hegeliana hanno, infatti, una precisa relazione con la *distruzione* e col *mantenimento nella dominazione*. Se, infatti, da una parte, il *padrone* hegeliano è caratterizzato dalla *consumazione* della *cosa* (che il *lavoro* del servo, che ha interiorizzato il suo *desiderio*, su suo comando gli ha trasformato), sua essenziale attribuzione è quella di « esaurire la cosa e acquetarsi nel godimento », apparendo così come « la pura potenza negativa cui la cosa non è niente » (cfr. *Fenomenologia*, *op. cit.*, p. 160). Il *padrone* appare dunque come *godimento distruttivo*. Ma per essere tale ha bisogno che il *servo* lavori per lui. È per questo che, dopo l'esito vittorioso della *lotta per la vita e per la morte*, ha rinunciato alla *distruzione* dell'avversario e lo ha *mantenuto nella dominazione*. D'altra parte, il servo, proprio perché *lavora*, non *distrugge* la *cosalità*, ma la *mantiene dominandola* col proprio lavoro, sicché « col suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente; ossia il servo col suo lavoro non fa che trasformarla » (cfr. *Fenomenologia*, *op. cit.*, p. 158). Ma il *dominio* della *cosalità* mostra al *servo* che egli è il vero *padrone del padrone*. A questo punto, almeno secondo la lettura che fa Kojève del testo hegeliano, avviene la *negazione* non dialettica del *padrone* da parte dell'*ex servo*, la irrecuperabile *distruzione* sua e del suo mondo, che « perisce con esso » (cfr. A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi 1948, p. 33). D'altronde, era proprio stata la *paura assoluta* da-

hegeliano [19] può essere riletto, a livello *profondo* e *vissuto*, come *sadismo* insieme *orale* e *anale*. Dunque il *padrone*, anche quello del capitale, va collocato e letto nel girone del *sadismo* e, come meglio si vedrà più avanti, sotto la costellazione dell'alienazione dell'analità.

Autocoscienza e analità

Analità, in Freud, non è sinonimo di *omosessualità*, anche se quest'ultima *può* essere in rapporto con l'*erotismo anale*.

« Negli uomini i rapporti *per anum* non coincidono affatto con l'inversione » [20], afferma letteralmente Freud. E aggiunge: « Il ruolo sessuale della mucosa anale non si limita affatto ai rapporti fra uomini, la sua predilezione non caratterizza per nulla il sentire dell'invertito » [21].

L'*analità* non è neppure riducibile all'*erotismo anale*, anche se questo è *uno* dei suoi poli *essenziali*; e nemmeno alla dialettica *sadismo-erotismo anale*. L'aspetto *fecale* è infatti anch'esso essenziale nell'*analità* e « la psicanalisi ha [...] messo in luce, tra le altre cose, che nel bambino le pulsioni escretorie e quelle sessuali non sono distinguibili. La loro separazione si verificherà più tardi e rimarrà sempre incompleta. La loro affinità originaria, stabilita dalla stessa anatomia umana, emerge in molti modi nell'adulto normale » [22].

Tutta la complessità della categoria freudiana di *analità* può venire sinteticamente compresa, se si fa riferimento alla *seconda fase* dell'*evoluzione libidica*; quella che, secondo Freud, vede il primato della *zona erogena anale*.

vanti alla morte, *padrone assoluto*, l'angoscia nei confronti della totale *distruzione*, che aveva costituito il *servo* in quanto tale.

[19] Come s'è visto nella nota precedente, il *distruttivo*, nel *padrone* hegeliano, è assimilabile a una consumazione-incorporazione.

[20] Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, in *La vita sessuale*, Boringhieri 1970, p. 45.

[21] *Ibidem*, p. 50.

[22] Cfr. S. Freud, *Prefazione* a J.G. Bourke, *Escrementi e civiltà*, Guaraldi 1971, pp. 24-5.

In questa fase, la *dialettica fecale* (espulsione, ritenzione) e il *simbolo fecale* (feci = proprietà corporea = dono = pene = denaro = proprietà ecc.) emergono in primo piano. Ed è proprio nella *fase* anale che, freudianamente, si presenta compiutamente la dialettica *attività-passività*, per nulla immediatamente assimilabile a quella *maschile-femminile* [23].

Da Jones a Ferenczi, da Fromm sino a Norman Brown, la *dialettica anale* è stata ampiamente valutata e discussa.

Ma qui è preferibile limitarsi al testo freudiano e magari a quello di Abraham, la cui ortodossia in proposito è testimoniata dalle citazioni dello stesso Freud.

Parlando, infatti, delle *pulsioni sadiche e anali* Freud scrive che la loro dialettica corrisponde all'

opposizione fra « attivo » e « passivo », la quale può venir designata come precorritrice della polarità sessuale, con cui più tardi si salda. Ciò che nelle attività di questa fase ci appare come maschile [...], si rivela quale espressione di una *pulsione di dominio* che sconfina facilmente nella crudeltà. Certe tendenze con meta passiva si collegano alla zona erogena dell'orifizio anale, molto importante in questo periodo [24].

Più tardi, Freud riconosce che « Abraham ha dimostrato che nella fase sadico-anale si possono distinguere due stadi. Nel primo di essi prevalgono tendenze distruttive: annientare, perdere; nel successivo tendenze favorevoli agli oggetti: conservare e possedere » [25].

In questa dialettica, il momento *sadico* rappresenta dunque l'*attività*, il momento dell'*erotismo anale* la *passività* e queste distinte *pulsioni* hanno come radice la muscolatura (pulsione di appropriazione) e la mucosa anale.

Quasi contemporaneamente all'ultimo rifacimento (1924) dei freudiani *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, Karl Abraham,

[23] « Il collegamento della attività con la mascolinità, e della passività con la femminilità, ci appare a prima vista un fatto biologico; ma non è tuttavia per nulla un rapporto assolutamente radicale ed esclusivo, come in generale si tende ad ammettere. » Cfr. S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *op. cit.*, p. 146.

[24] Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri 1969, pp. 295-6. Si tratta del *primo ciclo* di lezioni (1915-17). Corsivo mio.

[25] *Ibidem*, pp. 502-3. *Secondo ciclo* di lezioni (1932).

riferendosi alla dialettica *fecale* di *espulsione-ritenzione*, ha ulteriormente distinto in essa *due fasi*:

In una determinata fase evolutiva gli impulsi sadici mostrano una particolare affinità proprio con l'erotismo anale [...]. Qui ci può nuovamente aiutare l'esperienza empirica della psicoanalisi. Essa c'insegna infatti: 1) *che l'erotismo anale racchiude in sé due diverse tendenze al piacere tra loro opposte*; 2) *che la stessa opposizione esiste nell'ambito degli impulsi sadici* [26].

A proposito delle *due diverse tendenze al piacere*, Abraham aveva già osservato che « c'è un piacere nel trattenere gli escrementi quanto un piacere nell'evacuarli. La differenza più sostanziale tra le due forme di piacere consiste nel fatto che l'una si protrae, l'altra si conclude rapidamente in modo intenso » [27].

In questa fase dell'*evoluzione della libido*, « la persona desiderata è concepita come oggetto di possesso e di conseguenza equiparata alla forma più primitiva di possesso, cioè al contenuto corporeo, agli escrementi », sicché, « l'atteggiamento positivo dell'individuo verso l'oggetto si esprime come *trattenimento* del possesso, l'atteggiamento negativo invece come *rifiuto* del possesso » [28].

Riassumendo: nella *prima* delle fasi evidenziate da Abraham, l'*espulsione* è collegata all'*erotismo anale* e la *distruzione dell'oggetto* al momento sadico; nella *seconda fase*, alla *ritenzione* corrisponde l'*erotismo anale* e alla *padronanza possessiva* il momento *sadico*.

Sicché il *sadismo*, nella *fase sadico-anale*, secondo la prospettiva Freud-Abraham, in corrispondenza alla *dialettica* fecale *espulsione-ritenzione* (funzionamento *bifasico* dello sfintere anale), presenta una dialettica *distruzione dell'oggetto-suo mantenimento nella dominazione* [29], che può suggestivamente esser fatta corrispondere, ovviamente su un altro piano, all'analoga dialettica servo-padrone che si ritrova nella sezione dell'*Autocoscienza* della *Fenomenologia* hegeliana.

Sadismo è dunque (in questa *fase*) sostanzialmente *controllo* del funzionamento *bifasico* dello sfintere anale. Si tratta, cioè, del momento della *padronanza* sulla mucosa anale e della *dominazione* negatrice del piacere libidico da essa ricavabile [30].

Come s'è visto nel precedente saggio, per Freud — e per Lou Salomé — il momento dell'apprendimento (coatto) all'autocontrollo delle feci (il momento *sadico*), coincide, nel bambino, con l'originarsi dell'*autocoscienza*: una *autocoscienza* che va *riconoscendosi* proprio mentre introietta *servilmente* il *dominio* esterno di un *divieto* al *piacere*.

Proprio a proposito di una simile *dialettica servo-padrone*, che, a livello del *vissuto*, va originando l'*autocoscienza* infantile, non parrà forse arrischiato il richiamo alla corrispondente dialettica hegeliana e la proposta di leggere questa *dialettica dell'Autocoscienza*, che, nella *Fenomenologia* si prospetta nel *divenire storico* e nel *divenire del Geist*, come dialettica della sadica *rimozione* dell'*erotismo anale*, qualora venga prospettata nel *profondo* del radicamento della coscienza individuale.

Attività e *passività* caratterizzano ambedue le radici di queste autocoscienze; così come, d'altra parte, nella hegeliana *dialettica servo-padrone* emerge il tratto più caratteristico della dialettica del *sadismo*: la modalità ambivalente della *distruzione dell'oggetto* e del suo *mantenimento nella dominazione*.

Per Freud,

ciò che noi chiamiamo *il carattere* di un uomo è in buona parte costruito con materiale di eccitamenti sessuali ed è composto di pulsioni fissate fin dall'infanzia e ottenute per sublimazione e di quelle costruzioni che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili. In alcuni tratti di carattere è stata perfino riconosciuta una connessione con certe componenti erogene.

[26] Cfr. K. Abraham, *Tentativo di una storia evolutiva della libido sulla base della psicoanalisi dei disturbi psichici*, in *Opere*, Boringhieri 1975, I, p. 292.

[27] Cfr. K. Abraham, *Supplementi alla teoria del carattere anale*, in *Studi psicoanalitici sulla formazione del carattere*, in *Opere*, Boringhieri 1975, p. 180.

[28] Cfr. K. Abraham, *Tentativo...*, *op. cit.*, p. 292.

[29] In questo riassunto si è tenuto conto anche di Laplache e Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza 1973, p. 179.

[30] Questa dominazione è negatrice del piacere libidico solo in quanto imposta dall'esterno, coatta. Infatti Abraham, per esempio, afferma che « quando il bambino impara a trattenere le proprie escrezioni, anche una tale attività sarà accompagnata da piacere » (cfr. K. Abraham, *The influence of oral erotism on character formation*, tradotta parzialmente come *L'erotismo orale* in E. Zolla, *La Psicanalisi*, Garzanti 1960, p. 198).

Così la tracotanza, la parsimoniosità e la pedanteria derivano dall'impiego dell'erotismo anale [31].

Quello che qui Freud definisce *impiego* dell'*erotismo anale* (e che, invece, altre volte definisce, oscillando, ora come *esaurimento*, ora — ed è ben diverso — come *rimozione* e ora — ed è ancora diverso — come rimozione *organica* dell'*erotismo anale*) [32], equivale alla costituzione del *carattere sadico-anale*, che da quell'*esaurimento* o da quelle *rimozioni* si origina e dà luogo — anche secondo il saggio *Carattere ed erotismo anale* (1908) — a un carattere *essenzialmente* costituito dai *predicati* della *parsimonia*, dell'*avarizia*, e dell'*ostinazione*.

Pedanteria, tracotanza, ostinazione, parsimonia, avarizia ed *efficienza* costituiscono (se si opera una silloge dei testi freudiani) la costellazione degli attributi dell'*Analcharakter*.

Se si bada al fatto che, in diversi testi, Freud usa indicare la *pervicacia-tracotanza* col termine — già apparso nel *Witz* hegeliano — *Eigensinn* [33], allora probabilmente non sembrerà troppo ardita la proposta di un collegamento dell'*Analcharakter* freudiano col carattere *padronale* hegeliano. E qui vale forse la pena di aggiungere che l'*appetito annichilante* del *padrone* hegeliano non è senza *analogie* con la *cannibalica* fase *sadico-orale* e con la *distruttiva* fase *sadico-anale* [34].

Ma, al carattere *padronale* del *sadico-anale*, Freud aggiunge un'ulteriore suggestiva e decisiva qualificazione. Per lui, infatti, è proprio in occasione e in dipendenza della provocazione della *rimozione* sadica dell'*erotismo anale* che avviene la *traslazione* del piacere di *accumulare* feci nel piacere di accumulare denaro (e, si potrebbe aggiungere, *proprietà*, beni in genere, *capitali*).

Al tema dell'*Ontogenesi dell'interesse per il denaro*, Ferenczi — seguendo l'impostazione freudiana — ha dedicato un saggio nel quale si domanda « come e in qual misura l'esperienza individuale favorisca la trasformazione dell'erotismo anale in denaro » [35].

Ma proprio una simile domanda già riduce e sposta sensibilmente la originaria posizione freudiana, che nelle trasformazioni *simboliche* della merda include, *oltre al denaro*, averi e *proprietà*, rendendo così implicitamente possibile un collegamento merda-*capitale*, che a Ferenczi non sfugge, ma che è da lui messo abbastanza in secondo piano rispetto al tema primario del *denaro* che, come si sa, *può* rientrare nell'ambito del *capitale*, ma non lo costituisce *in quanto tale*.

Comunque è merito di Ferenczi sottolineare, per esempio, che

[31] Cfr. S. Freud, *Tre saggi, op. cit.*, p. 139, nota 2.

[32] Scrive, per esempio, Piero Meldini, nella *Introduzione* al già citato J.G. Bourke, *Escrementi e civilità*: « non è del tutto chiaro se Freud consideri il carattere anale un *universale*, oppure un prodotto storico e culturale; ancor meno chiaro è se esso sia una formazione conseguente gli interventi repressivi degli educatori o se sia effetto della *rimozione organica*, cioè, sostanzialmente, di un'autorepressione: se nella prefazione a *Scatologic Rites* e in altri scritti, infatti, Freud sembra tener soprattutto conto dell'influenza dell'educazione, nel *Disagio della civiltà*, pur senza abbandonare completamente questa primitiva opinione, insiste particolarmente sulla *rimozione organica* ».

[33] Freud usa il termine *Eigensinn* [pervicacia] insieme ai termini *Geiz* [avarizia] e *Pedanterie* nel saggio *Uber Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik* (Sulle trasformazioni dell'istinto come esemplificato nell'erotismo anale) (1917), dove li collega alle *Triebquellen der Analerotik* [fonti pulsionali dell'erotismo anale] (cfr. S. Freud, *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag 1949, vol. X, p. 402). È in questo stesso saggio che scrive: « Trotz (Eigensinn) » (*ibidem*, p. 407), eguagliando così *tracotanza* e *pervicacia* (*Trotz* è traducibile anche con *arroganza, ostinazione, stizza, dispetto*). Sempre qui collega l'*Analerotik* con gli attributi: *ordentlich, sparsam und eigesinnig*. Vale a dire *ordinato* (ma anche *efficiente*, scrupoloso), *parsimonioso, pervivace-tracotante*. Nel saggio *Carattere ed erotismo anale* (1908) indica come attributi dell'*Analcharakter* i seguenti: *ordentlich, sparsam und eigesinnig* (cfr. *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. VII, pp. 203-4). Nei già citati *Tre saggi*, gli attributi dell'*Analcharakter* sono ancora *Trotz* (sinonimo, come si sa, di *Eigensinn*), *Sparsamkeit und Ordnung* (cfr. *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. V, p. 141, nota 1). È ancora da osservare che se Hegel costruisce un *Witz* su *Eigensinn*, Freud, ne *I motti di spirito* sottolinea i *doppi sensi* di cui è ricco il termine *ordentlich*, collega di *Eigesinnig* nella costellazione dell'*Analcharakter* (cfr. *I motti di spirito, op. cit.*, p. 82).

[34] Abraham può spiegare questo accostamento del *sadico-orale* al *sadico-anale* quando paragona la *bocca* all'*ano*, a proposito della *suzione*. Quando il bambino ha abbandonato la suzione « cercherà di riprenderla in forma alterata e in un'altra località. Abbiamo già accennato all'attività succhiante degli sfinteri alle aperture escretorie del corpo, e abbiamo riconosciuto che in stretta relazione con esso è uno smodato desiderio di possesso, in specie sotto forma di parsimonia anormale » (cfr. *L'Erotismo anale, op. cit.*, p. 200). Per Abraham, del resto, l'*ano* non è che una *bocca primitiva*, come ricorda Freud nei *Tre saggi*. È, d'altra parte, noto che *ano* e *bocca* presentano lo stesso tipo di *mucosa*. Si ricordi, infine, che, soprattutto con la dentizione, l'incorporazione orale si presenta come distruzione dell'oggetto.

[35] Traduco dalle *Oeuvres complètes* di Ferenczi, Payot 1970, II, p. 142.

« i prodotti fecali trattenuti sono effettivamente le prime "economie" dell'essere diveniente e come tali restano in permanente correlazione inconscia con ogni attività fisica e mentale che riguarda l'atto dell'ammassare, dell'accumulare e del risparmiare » [36].

È ancora Ferenczi ad annotare, a proposito del periodo infantile in cui il bambino si diverte a fare, per es., la raccolta di bottoni ecc., che

il carattere del capitalismo, che non è puramente utilitaristico e pratico, ma libidinale e irrazionale, si rivela in questo stadio: l'accumulazione di per sé procura un piacere incontestabile al bambino. Il termine tedesco *Besitz* [possesso] mostra d'altronde che l'uomo cerca anche di illustrare mediante il linguaggio le cose di valore che gli appartengono attraverso [il termine] *ciò su cui è seduto* [*Besitz*]. I razionalisti indubbiamente si accontenteranno della spiegazione secondo cui *ciò su cui è seduto* tenta di esprimere la volontà di celare, di salvaguardare e di difendere l'oggetto prezioso. Ma il fatto che siano precisamente le natiche e non le mani [...] che servono qui a illustrare la protezione e la difesa, parla piuttosto a favore di una concezione in cui il termine *Besitz* sarebbe anche un simbolo coprofilo [37].

Resta comunque fermo, per Ferenczi, che la simbolica *traslazione* finale che fa della *merda* il *denaro* (poiché è il *simbolo del denaro* che a lui interessa) si verifica in questo modo: « Il godimento legato al contenuto intestinale diventa piacere procurato dal denaro che non è altro che escrementi deodorati, disidratati e divenuti lucenti. *Pecunia non olet* » [38].

O meglio, come dice in un altro saggio: *Pecunia olet*, poiché « La proposizione *il denaro non ha odore* è un eufemismo rovesciato. Nell'inconscio ciò s'enuncia senza dubbio nel modo seguente: *Pecunia olet*, vale a dire: denaro = materie fecali » [39].

L'inconscio, infatti (come sa chi abbia letto la *Verneinung* freudiana), emerge *per denegazione*: se si *inverte* il proverbio latino, si scopre la sua verità per l'inconscio: *il denaro è merda*; puzza.

[36] *Ibidem*, p. 143.
[37] *Ibidem*, p. 146 e nota 2.
[38] *Ibidem*, p. 146.
[39] Cfr. Ferenczi, *Pecunia olet*, in *Oeuvres*, *op. cit.*, II, p. 287.

Ciò che vale la pena di sottolineare, del saggio di Ferenczi, è la supposizione finale

che l'interesse capitalistico, che progredisce con lo sviluppo, non è solamente al servizio d'obiettivi pratici ed egoisti, dunque del *principio di realtà*, ma che il piacere procurato dal possesso dell'oro e del denaro rappresenta, sotto forma di una condensazione riuscita, il sostituto simbolico e la formazione di reazione dell'erotismo anale e della coprofilia rimossi, in altre parole, che soddisfa anche al *principio del piacere*. La pulsione capitalistica conseguentemente contiene [...] una componente egoistica e una componente erotico-anale [40].

D'accordo, dunque, con Ferenczi, sul fatto che « ogni sociologia o economia nazionale che esamini i fatti senza pregiudizi dovrà fare i conti con questo elemento irrazionale. I problemi sociali non potranno essere risolti che mettendo in luce l'effettiva psicologia degli esseri umani; speculazioni unicamente sulle condizioni economiche non porteranno mai a nulla » [41].

Ma assolutamente non d'accordo sul fatto che il *capitalismo* soddisfi *anche* il *principio del piacere*.

Tant'è vero che deve *alienare* la *merda* in *denaro*: questa trasformazione è spia dell'*estraneazione*, della riduzione dell'*essere* (e del *piacere*) all'*avere*.

Il capitalismo non soddisfa il *principio del piacere*, ma lo occulta e lo nega, creando il *falso bisogno* di *proprietà*; la sua *pulsione di arricchimento* — dirà, come si vedrà, Marx — è l'opposto della *pulsione di godimento*.

Del resto, è proprio per questo che il capitalismo trasforma l'*erotismo anale* in *Analcharakter*, cioè nella *rimozione dell'anale*!

È quanto Freud aveva detto chiaramente e che, invece, Ferenczi, nonostante nomini il capitale, va occultando.

Non diversamente da come occulta il fatto — freudianamente accertato — che il *disgusto* per la merda sia un *precipitato storico* che influenza il bambino *dall'esterno*. A Ferenczi pare invece che « l'*odore* delle feci [...] diventa sgradevole e [...] ripugna » [42] al bambino per una motivazione *interiore*, soggettiva. Ciò che an-

[40] Cfr. *Ontogenesi*, *cit.* p. 149.
[41] *Ibidem*, p. 147.
[42] *Ibidem*, p. 143.

che qui è occultato è la pressione repressiva della società capitalistica sul soggetto in via di formazione, onde sviluppi un *Analcharakter* che sia *funzionale* alla valorizzazione del capitale.

Già nei discepoli di Freud il discorso del maestro, che permaneva *aperto* e fecondamente *contraddittorio* va assumendo la funzione di una obiettiva *copertura* della società borghese-capitalistica.

Non diversamente da ciò che avviene, per quanto riguarda proprio la valutazione dell'*Analcharakter*, in Jones. Il quale, travisando completamente la nozione freudiana di *Analcharakter*, ha il coraggio di sostenere che, in *Charakter und Analerotik*, « Freud [...] si limitò a indicare i tre tratti del carattere *che sono più tipicamente connessi a un alto sviluppo dell'erotismo anale* » [43], laddove, chiarissimamente, Freud sosteneva che la *tendenza all'ordine*, la *parsimonia* e la *caparbietà* (*ostinazione*) sono caratteri che sorgono precisamente dalla *repressione-rimozione* dell'*erotismo anale*.

In poche parole, freudianamente *Analcharakter* è la *rimozione* dell'anale e non il suo *sviluppo*, come sostiene Jones. Che, non a caso, nel seguito del suo saggio, dell'*Analcharakter* fa un crogiuolo di *tratti* che lo rendono inevitabilmente generico, una chiave che apre tutte le serrature e perciò inutilizzabile in sede specifica, soprattutto nei riguardi di una critica del capitalismo.

Non diversamente dal Fromm *americano* (e cioè *revisionista*), autore di quel pasticcio che va sotto il titolo di *Marx e Freud*, che trasforma l'*Analcharakter* freudiano (di cui teneva vivo conto, invece, quando ancora risiedeva in Germania, intorno agli anni trenta) in un *carattere sociale* che spiega ogni rapporto con ogni società e toglie, perciò, la possibilità di investire criticamente e specificamente la società che sorge sulla repressione capitalistica.

Eppure *prima*, nel 1932, dopo aver notato che « la disciplina anale è intimamente congiunta al problema del *müssen* e del *sollen* » (e cioè a Kant!), scriveva — descrivendo la caratteriologia *capitalistica* — che « la felicità e la gioia di vivere non sono più per la psiche borghese un obiettivo postulato come cosa ovvia e a cui l'azione, e specialmente l'azione economica, sia

[43] E. Jones, *Tratti del carattere erotico-anale* (1918) in *Teoria del simbolismo...*, Astrolabio 1972, p. 421.

subordinata [...]. Lo spirito borghese apporta un mutamento decisivo e da non sottovalutare; la felicità cessa di essere lo scopo ovvio della vita, e qualcos'altro prende il primo posto nella scala dei valori: il dovere » [44], vale a dire *ciò che sorge sulla repressione-rimozione dell'anale*, ciò di cui si fa genuino portatore l'*Analcharakter*.

Come s'è constatato a proposito di Lutero, la cui *teologia* si origina abbastanza visibilmente sulla rimozione dell'*analità* [45], lo *spirito del capitalismo* può ben promanare, almeno in parte e superficialmente, dall'*etica* protestante, come sosteneva Max Weber, ma il cosiddetto *Marx della borghesia* (molto poco *Marx* e moltissimo *borghese*), da bravo borghese non ha visto che ciò che sosteneva la teologia di Lutero e del protestantesimo (e quindi la loro *etica*) era *essenzialmente* la rimozione dell'*erotismo anale*.

È noto che uno dei fulcri dell'opera di Max Weber su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è la nozione di *vocazione professionale* e *dedizione al lavoro professionale*, secondo lui di origine *calvinistica*, « che fu ed è tuttavia uno degli elementi più caratteristici della nostra civiltà capitalistica » e risulta un « elemento irrazionale » [45a].

Criticando — nell'*Ideologia tedesca* — Max Stirner, Marx ha dato una critica *in anticipo* anche della nozione su citata dell'*altro Max*, definendo « trucco logico » « lo sfruttamento delle parole determinazione [*Bestimmung*], vocazione [*Beruf*], missione [*Aufgabe*] », in quanto, « nella determinazione, nella vocazione, nella missione [...] l'individuo appare nella sua stessa rappresentazione diverso da quel che è realmente, appare come ciò che è estraneo, e dunque come ciò che è santo, e fa prevalere, di contro al suo reale essere, la sua rappresentazione di quel che deve essere, presa come il giusto, l'ideale, il santo ».

Si tratta, cioè, della *separazione* delle « rappresentazioni degli individui dalle loro condizioni di vita, dalle loro colli-

[44] Cfr. E. Fromm, *La caratteriologia psicoanalitica e il suo significato per la psicologia sociale* in W. Reich, E. Fromm e altri, *Psicoanalisi e marxismo*, Samonà e Savelli 1972, pp. 134-5 e 142.

[45] Cfr. il precedente saggio *L'utopia del diavolo*, in questo stesso volume.

[45a] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Leonardo, Roma 1945, p. 68.

sioni e contraddizioni pratiche » [45b].

« S'intende però che gli individui, avendo una coscienza, si fanno anche una rappresentazione di questa vocazione assegnata loro dal loro essere empirico », ma non è possibile limitarsi « all'espressione ideale delle loro condizioni di vita reali, e [...] lasciare da parte queste condizioni di vita stesse » [45c].

Bisogna, in altre parole, tener conto dell'individuo in « tutte le sue condizioni di vita empiriche », nella « sua attività », nelle « sue condizioni di esistenza », nel « mondo che è il suo fondamento » e nel « suo stesso corpo » [45d].

Oltre che delle « condizioni sinora vigenti, in cui ha sempre dominato una classe, in cui le condizioni di vita di un individuo si sono sempre identificate con quelle di una classe, in cui quindi la missione pratica di ciascuna classe in ascesa doveva apparire una missione *universale* a ciascun individuo a essa appartenente » [45e].

In altre parole, è necessario distinguere l'*ideologia* della *vocazione* dalla situazione *reale* dell'individuo, che da questa *vocazione* si sente investito.

Se ciò non accade, si *prende per vero* ciò che l'individuo pensa di se stesso.

L'*esperienza* religiosa *calvinistica* è parte di un'*ideologia*, che può benissimo ribaltarsi sulla *prassi* e modificarla, ma non vedendone le motivazioni *autentiche*. Uno degli elementi demistificanti segnalati da Marx per denunciare l'*ideologia* del ricorso alla nozione di *vocazione* onde spiegare determinati eventi storici, oltre all'elemento di classe, è il CORPO.

Non c'è traccia del riferimento a un simile prezioso elemento in Max Weber, la cui analisi risulta, pertanto, del tutto parziale.

Il CORPO conculcato avrebbe potuto spiegargli il significato *profondo* della *vocazione* all'accumulazione capitalistica in maniera ben più autentica della teologia protestante.

Un nesso molto più istruttivo di quello — del tutto *sovrastrutturale* — fra *etica protestante* e *spirito del capitalismo* è dunque quello istituibile fra *capitalismo* e *analità rimossa*, che spiega *dal*

[45b] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 270.
[45c] *Ibidem*, p. 271.
[45d] *Ibidem*.
[45e] *Ibidem*, pp. 271-2.

profondo anche il fenomeno — a questi secondario — della teologia protestante.

Ma per istituirlo occorre mettersi dal punto di vista enunciato da Deleuze e Guattari nell'*Anti-Oedipe*, occorre cioè saper vedere che « seul l'esprit est capable de chier » [solo lo spirito è in grado di cagare] [46].

Etica protestante e *spirito del capitalismo* non solo non aleggiano *al di sopra* della *merda* (in quanto *sublimazioni*), ma la presuppongono e, in quanto la denegano, la mettono in primo piano: « *C'est la sublimation tout entière qui est anale* » [è l'intera sublimazione che è anale] [47]. Solo lo *spirito* in quanto sublimemente opposto alla *merda* « fa la merda », poiché la riduce a stigmatizzata e bassa *materia* da *mettere tra parentesi*, da occultare, e pertanto da esaltare, sia pure *con segno negativo*.

Il *capitale* è un'accecante aureola d'oro intorno alla *merda*.

Nel regno della *ratio*, « dove tutto è perfettamente chiaro regnano in segreto i Fecali » [48].

A differenza di Ferenczi (dal quale Freud dissentiva, tra l'altro, anche per la definizione che quest'ultimo dava dell'*omosessualità*, interpretata come *nevrosi* e non come perversione) [49], mi pare, in conclusione, che in Freud non ci sia un'identificazione moneta-denaro-feci.

Per Freud la *traslazione di meta* [50] dall'*originario interesse erotico per la defecazione* al *denaro* è, a mio parere, una traslazione da una *accumulazione* (fecale) a un'altra *accumulazione* (economica) di cui il *denaro* è solo il più visibile superficiale e lucente *rappresentante*.

[46] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-Oedipe*, Les éditions de minuit 1972, p. 168.
[47] *Ibidem*.
[48] Cfr. Th W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi 1954, p. 50.
[49] S. Freud nei *Tre saggi*, *op. cit.*, p. 44, (nota del 1920) non trova *felice* la definizione ferencziana dell'*omoerotico oggettivo* come *nevrotico ossessivo* e mette in dubbio anche la distinzione ferencziana, poiché « in molte persone si trova mescolata una misura di omoerotismo soggettuale con un'altra di omoerotismo oggettuale » (*ibidem*, p. 45). Ferenczi, da parte sua, pur riconoscendo di essere « in contrasto con Freud », riteneva « la contraddizione solo apparente » (cfr. S. Ferenczi, *Il turpiloquio e l'omosessualità* in E. Zolla, *La psicoanalisi*, *op. cit.*, pp. 252-3).
[50] Cfr. S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, in *op. cit.*, p. 189.

In altre parole, « la forma anale originaria », come scrive chiaramente Freud ne *Il disagio della civiltà* [51], non è tanto il *sostrato* del *denaro*, bensì della *proprietà*. E nella *proprietà* (privata) rientra a pieno diritto anche il *capitale*.

Sicché l'*Analcharakter* appare sempre più come quel carattere che, dal *profondo* e dal *vissuto*, fa da *supporto* individuale delle società in genere basate sulla *scissione servo-padrone* e sull'*accumulazione* (anche *capitalistico-industriale*) e ne garantisce la sussistenza.

A che serva — sotto il capitale — la rimozione dell'*omosessualità* (e quindi la *induzione* dell'*Analcharakter*) se lo lascia sfuggire Ferenczi, quando racconta il caso — a suo avviso di « paranoia » — capitato a un « bel giovane di trentott'anni » suo cameriere: « Poté sublimare in parte le sue tendenze omosessuali diventando un *servitore devoto*, un *docile impiegato*, un *operaio zelante* » [52].

È proprio per manovrare simili *castrati* al suo servizio che il capitale reprime l'omosessualità, la cui scotomizzazione è, tuttavia, legata alla sua stessa *essenza*: la *pulsione d'arricchimento*, la riduzione di tutto all'*avere*.

« In casi marcati di formazione di carattere anale — scrive Abraham — pressocché tutte le relazioni della vita sono poste dal punto di vista dell'avere (trattenere) e del dare, dunque del possesso. » [53]

Il capitale — scrive Marx — « al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali » ha sostituito « la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere* » [54].

V'è dunque una *evidente* relazione fra *capitalismo* e *carattere anale*: l'*Analcharakter* è il puntello psicologico della riduzione capitalistica dell'*essere* umano all'*avere* (o al non-avere); è la procurata preparazione, *dal profondo*, di un carattere *funzionale al capitale*.

[51] Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Boringhieri 1971, p. 248.
[52] Cfr. S. Ferenczi, *Il ruolo dell'omosessualità nella patogenesi della paranoia* in *Oeuvres complètes*, Payot, Paris 1968, I, p. 176. Corsivi miei.
[53] Cfr. K. Abraham, *Supplementi alla teoria del carattere anale*, *op. cit.*, p. 181.
[54] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 116.

Occorre, a questo punto, ricordare una, già segnalata, feconda *oscillazione* in Freud.

Egli ammette, infatti, da una parte, che « è la nostra odierna educazione civile » (dunque quella *borghese-industriale-capitalistica*) a « rendere inutilizzabile » (leggi *reprimere*) l'*erotismo anale* e, dunque, a favorire l'*Analcharakter* [55]. E giunge al punto di riconoscere che « non dovremmo trovare elementi accentuati del *carattere anale* nei soggetti che hanno conservato anche nell'età adulta la proprietà erogena della zona anale, come, ad esempio, alcuni omosessuali. A meno che io non m'inganni assai, l'esperienza concorda notevolmente con questa conclusione ».

Per di più, nel saggio *Di alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, la paranoia e l'omosessualità* (1922), egli vede nella sublimazione dei comportamenti omosessuali la base stessa di sentimenti sociali, quali la concorrenza e la competitività, la cui funzionalità alla lotta sessuale fra maschi per le femmine non è forse senza correlati con la concorrenza economico-lavorativa che caratterizza essenzialmente anche le competitive società capitalistiche, come, per esempio, ha ben mostrato Ruth Benedict in *Modelli di cultura* [56].

[55] Cfr. S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, in *op. cit.*, pp. 185-6.
[56] In questo testo, infatti, si dimostra che possono esistere *comunità non aggressive* nelle quali (vedi caso!) non esiste neppure *sant'Edipo;* come non esiste *concorrenza economica*, sicché l'*omosessualità* (e l'analità non repressa) è inserita ufficialmente nella cultura e per nulla emarginata. Ruth Benedict giunge a queste conclusioni esaminando il popolo « apollineo » degli Zuñi: « In tutte le famiglie [di questa società] la posizione di un uomo non deriva, come da noi, dalla sua posizione di sostegno economico della famiglia, ma dall'importanza delle sue funzioni nel culto dei sacri oggetti che la casa possiede » (cfr. R. Benedict, *Modelli di cultura*, Feltrinelli 1960, pp. 81-2) « A Zuñi le questioni economiche, così poco importanti nel determinare i rapporti familiari, lo sono altrettanto poco da tutti i punti di vista » (*ibidem*, p. 82). L'*individualismo* e « l'autorità personale è forse la cosa più disprezzata in Zuñi [...]. L'uomo ideale, a Zuñi, è una persona dignitosa e affabile che non ha mai fatto parlare di sé i suoi vicini [...]. Anche in gare di abilità come le corse a piedi, se un uomo vince abitualmente gli si proibisce di correre » (*ibidem*, p. 103). Dunque l'uomo Zuñi è *non competitivo*. Per di più, « non vuole cariche pubbliche [...]. Quando è necessario assegnare le cariche [...] gli uomini sono tenuti prigionieri finché le ragioni addotte dai candidati per rifiutare non sono state demolite [...]. Quando la persona scelta, finalmente convinta, assume la carica affidatale, non possiede tuttavia autorità nel senso che diamo noi alla parola, il suo posto non le consente iniziative importanti » (*ibidem*, p. 104). « Anche nella vita fa-

D'altra parte, Freud si lascia sfuggire, in una *nota* di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, una nuova prospettiva sull'omosessualità, che ce ne fa intravedere le potenziali virtualità *rivoluzionarie*.

Nella narrazione del *mito scientifico* del *padre primordiale*, ne fa infatti il fulcro della *rivolta al padre*: « È forse possibile fare l'ulteriore supposizione che i figli, dopo che furono scacciati, separati dal padre, passassero dall'identificazione reciproca all'amore

miliare nessuno esercita un'autorità personale [...]. Gli uomini amano molto i bambini [...] ma non li castigano » (*ibidem*, p. 105). « In tutti gli altri paesi del mondo il matrimonio chiama in gioco diritti di proprietà e questioni economiche [...]. Invece nel matrimonio Zuñi [...] il poco peso dato [...] ai beni e al denaro toglie importanza a questioni altrove delicate [...]. Tutto rende impossibile che il bambino soffra di un complesso d'Edipo [...]. Così il bambino cresce senza i risentimenti determinati dalla sua situazione familiare, senza gli ambiziosi sogni a occhi aperti in cui cerca compenso alle umiliazioni della vita reale. E così, quando si sarà fatto adulto, nulla gli farà desiderare una situazione in cui la sua autorità abbia un peso » (*ibidem*, pp. 105-6). Sicché, in Zuñi, « la mancanza di occasioni per l'esercizio dell'autorità si intreccia a un altro tratto fondamentale: l'annullarsi dell'individuo in un gruppo. In Zuñi, responsabilità e potere sono sempre distribuiti, e il gruppo diviene l'unità su cui si fonda la vita della tribù » (*ibidem*, pp. 107-8). Niente Edipo familiare, niente Edipo socio-statale! Così, « l'idea del peccato non è loro familiare, né per quanto concerne il sesso, né nei riguardi di alcun'altra esperienza. Non soffrono di complessi di colpa e non considerano il sesso come una serie di tentazioni a cui si deve resistere con dolorosi sforzi di volontà. La castità come modo di vita è giudicata molto sfavorevolmente [...]. I piacevoli rapporti che possono avere luogo fra due persone di sesso diverso rappresentano semplicemente un aspetto dei piacevoli rapporti possibili fra gli esseri umani [...]. Il fatto sessuale è un particolare, non più importante di altri, della vita felice » (*ibidem*, pp. 129-30). Si capisce, dunque, perché qui l'omosessualità non costituisca problema, prima di tutto perché fra gli Zuñi « non c'è sfruttamento né sadismo sociale » (*ibidem*, p. 245). « L'omosessualità, che per quanto innocua, la civiltà occidentale considera anormale » è qui considerata in tutt'altra maniera. « Il quadro clinico dell'omosessualità insiste sulle nevrosi e sulle psicosi a cui essa dà origine, e parimenti insiste sull'incapacità dell'invertito a svolgere una funzione nella società. Ma basta che ci volgiamo ad altre civiltà per renderci conto che non dappertutto gli omosessuali non sono all'altezza di una posizione sociale. In alcune società anzi sono stati particolarmente stimati » (*ibidem*, pp. 261-2). A questo punto la Benedict cita la *Politeia* di Platone. Niente di più comune, nelle culture primitive nord-americane, dell'istituzione del *berdache* (come lo chiamarono i francesi): « l'uomo-donna, cioè l'uomo che alla pubertà o poco dopo prende abiti e occupazioni da donna. Qualche volta i *berdaches* sposavano altri uomini e vivevano con loro [...]. Naturalmente, molte sono le ragioni

oggettuale omosessuale e acquistassero in tal modo la libertà di uccidere il padre » [57].

Qui, addirittura, l'omosessualità contesta direttamente il paternalismo fallico, uccide il padre, e fonda una nuova civiltà!

Ma se tende a sottolineare, dunque, come evento *storico-specifico* determinato, la funzionalità (alla autoconservazione *anche* del capitalismo) della *rimozione* dell'*erotismo anale* (e, con esso, dell'*omosessualità*), d'altra parte, Freud tende a far di questa rimozione una tappa obbligata, quasi *metastorica*, di quello *sviluppo* della *libido* che, in certi testi, afferma, « non serve affatto agli scopi della riproduzione, ma ha come meta determinati modi di ottenere piacere » [58], ma in altri, considerati generalmente ben più tipici del suo punto di vista, fa dirigere, con la mediazione del superamento del *complesso edipico*, verso l'ineluttabile meta della *genitalità riproduttiva*.

Fra i *due Freud*, qui si sceglie, come più fecondamente fruibile, l'inventore della libido *polimorfa* e l'analista dei *precipitati storici* che comandano le *rimozioni*, soprattutto quella dell'*erotismo anale*.

A proposito della quale Freud scrive:

Si vede, considerando l'ano, che è proprio il disgusto a bollare questa meta sessuale come perversione. Ma non mi si venga a dire che la motivazione di questa ripugnanza — che cioè questa parte

per cui uno Zuñi diventa *berdache*, ma quale che sia la ragione, gli uomini che hanno scelto di indossare apertamente abiti femminili hanno le stesse possibilità di qualsiasi altro di affermarsi come membri attivi della società. La loro inclinazione è riconosciuta e ammessa dalla società [...]. Quando invece l'inclinazione omosessuale è considerata come una perversione, l'invertito è immediatamente esposto a tutti i conflitti cui sono sempre esposti gli ex-lege. Il senso di colpa, di incapacità, i fallimenti sono la conseguenza del discredito che la tradizione della società in cui vive getta su di lui; e pochi sanno crearsi una vita serena al di fuori delle norme della loro società. La società domanda loro adattamenti che mortificherebbero la vitalità di qualsiasi uomo e poi noi identifichiamo le conseguenze di questo conflitto con la loro omosessualità » (*ibidem*, pp. 262-4). Il libro della Benedict è ormai un classico dell'etnologia: occorre consigliarne la lettura a chi — come Luciano Gruppi — è ancora intento a leggere Voltaire!

[57] Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Il disagio della civiltà*, *op. cit.*, p. 122, nota 1.

[58] Cfr. S. Freud, *La morale sessuale « civile » e il nervosismo moderno* in *Il disagio della civiltà*, *op. cit.*, pp. 17-8.

del corpo serve all'escrezione ed è in contatto con ciò che è nauseante in sé, gli escrementi — sia molto più stringente dell'altra motivazione data per esempio dalle ragazze isteriche per la loro ripugnanza verso il genitale maschile: che cioè esso serve alla minzione [59].

Si tratta, infatti, di qualche cosa di *storicamente specifico*, di dovuto, cioè, per Freud, a quelle « potenze psichiche » che « arginano lo sviluppo sessuale — il pudore, il disgusto e la moralità — come *precipitati storici* delle inibizioni esterne subite dalla pulsione sessuale nella psicogenesi dell'umanità » [60].

È alla luce del rapporto delle pulsioni libidiche con questi *precipitati storici* (e dunque non *in assoluto*) che si stabilisce ciò che è sessualmente *normale* e *anormale*.

« L'interesse sessuale esclusivo dell'uomo per la donna è un problema che ha bisogno di essere chiarito e niente affatto una cosa ovvia da attribuire a un'attrazione fondamentalmente chimica. » [61]

Pur non trattandosi di *Wahlverwandtschaften*, è evidente che esiste una

attrazione esercitata dalle caratteristiche dei sessi opposti [...]. Ma questo fattore non basta da solo a escludere l'inversione; a esso si aggiungono sempre elementi ausiliari di ogni genere. ***Prima di tutto l'inibizione autoritaria esercitata dalla società***; dove l'inversione non è considerata un delitto, si può constatare che essa corrisponde perfettamente alle inclinazioni sessuali di non pochi individui [62].

Se, dunque, si segue *questo* Freud, si dovrà concludere che *normalità* e *anormalità* sessuali non sono *assoluti*, ma sono inestricabilmente legate a società storico-specifiche e sorgono dal loro tentativo di autoconservazione mediante la *plasmazione* (nel loro proprio interesse) della *libido* coi mezzi dell'*educazione* infantile [63], del *pudore*, del *disgusto*, della *moralità* e, soprattutto, dell'*inibizione autoritaria*: che sono, tutti, *precipitati storici*.

Sicché, anche in una società *capitalistica*, normalità e anormalità vanno considerate nella loro *funzionalità* al sistema sociale che le riguarda; sono, cioè, intenzionate e strumentalizzate alla sua *conservazione* e *riproduzione*.

È cioè NORMALE — in questo tipo di società — ciò che *conserva, riproduce e amplia* il *capitale*.

Questa *normalità* passa attraverso la cancellazione dell'anale, in particolare, oltre che di tutto il corpo, considerato come totale *zona erogena*.

Le nostre società moderne [...] hanno proceduto a una vasta privatizzazione degli organi [...]. Il primo organo privatizzato, messo fuori campo sociale, è stato l'ano. È lui che ha dato il suo modello alla privatizzazione, nello stesso tempo in cui il denaro esprimeva il nuovo stato d'astrazione dei flussi. Di qui la relativa verità delle osservazioni psicoanalitiche sul carattere anale dell'economia monetaria [...]. Occorre anche dire che, se il fallo ha preso nelle nostre società la posizione d'un oggetto separato distributore della carenza alle persone dei due sessi e organizzatore del triangolo edipico, è l'ano che così lo separa, è lui che opera la traslazione e la sublimazione del pene in una sorta di *Aufhebung* che costituisce il fallo. La sublimazione è profondamente legata all'analità [...]. L'analità non rappresenta l'infimo che bisognerebbe convertire nell'eccelso. È lo stesso ano che passa in alto [...]. Non è l'anale che si offre alla sublimazione, è l'intera sublimazione che è anale; così la più semplice critica alla sublimazione è che essa non ci fa per nulla uscire dalla merda [...]. Tanto più grande è l'analità, quanto più l'ano è disinvestito. L'essenza del desiderio è certamente la libido; ma quando la libido diventa una quantità astratta, l'ano sublimato e disinvestito produce le persone globali e gli io specifici che servono d'unità di misura a questa stessa quantità [...]. *Ogni Edipo è anale*, e implica un surinvestimento individuale d'organo per compensare il disinvestimento collettivo. Ecco perché i commentatori più benevoli dell'universalità d'Edipo riconoscono tuttavia che nelle società primitive non si trova nessuno dei meccanismi, delle attitudini che lo rendono effettuale nella nostra società. Niente super-io, niente colpevolizzazioni. Niente identificazione di un io specifico con persone globali [...]. Niente analità, anche se c'è, o piuttosto, proprio perché c'è l'ano collettivamente investito [64].

Sicché, nelle società del capitale, il *despota* è « questo culo di

[59] Cfr. S. Freud, *Tre saggi, op. cit.*, p. 50.
[60] *Ibidem*, p. 60.
[61] *Ibidem*, pp. 43-4, *nota* del 1914.
[62] *Ibidem*, p. 130, (corsivo mio).
[63] *Ibidem*, p. 60.
[64] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, op. cit.*, pp. 167-8.

topo morto sospeso al plafone del cielo » [65]; e il *capitale* è « il despota diventato ano e vampiro » [66].

È Marx a definire *vampiro* il capitale, in quanto *lavoro morto* che *succhia lavoro vivo*: ma si sa che, a livello della costellazione oral-anale, anche lo sfintere anale si presenta come *bocca che succhia.* Il capitale è lo sfintere che succhia — col *lavoro vivo* — la *forza fecondante* del proletario.

Siccome, nel *vissuto,* l'alienazione capitalistica è anche un'*alienazione dell'analità,* una rimozione dell'*anale* e dello *sporco* che lo stigmatizza, nonché dell'*omosessualità* che *può* a esso connettersi, è lecito prevedere che una società che non sia radicata, dal *profondo,* alla rimozione dell'anale, sia una società che tendenzialmente esclude la *dialettica servo-padrone* e l'accumulazione *capitalistica.*

Se una rivoluzione rovescerà il capitalismo, essa non sarà, verosimilmente, né *pulita,* né *normale.* Né, verosimilmente, sarà fatta *da normali* (vale a dire da *integrati,* anche sessualmente, al sistema) e *per normali.*

Pedagogia della merda

Lo sporco è l'esorcizzazione del fecale.

Rimozione dell'*anale* e rimozione dello *sporco* sono le due facce della stessa medaglia.

Freud aveva già osservato che il bambino mostra *inclinazioni costituzionalmente coprofile* [67] e Bourke dimostra che anche i primitivi hanno inclinazioni analoghe.

Ma giustamente Piero Meldini osserva:

> Il parallelismo selvaggio-bambino istituito da Freud ci conduce però al di là delle posizioni freudiane: l'atteggiamento profondamente libero del bambino verso gli escrementi non poggia forse sull'erotismo anale non ancora represso e sublimato? Ora, dal momento che gli antichi, i primitivi e la gente del popolo di appena qualche decennio fa condividevano entro certi limiti tale atteggiamento, non è possibile scorgere in loro un carattere anale se non totalmente assente almeno piuttosto imperfetto? [68]

[65] *Ibidem,* p. 250.
[66] *Ibidem,* p. 270.
[67] Cfr. S. Freud, *Tre saggi, op. cit.,* p. 36.

Ma ormai il capitale ha *ripulito* tutto: né *bambini,* né *selvaggi,* né *popolo* possono più permettersi di essere « liberi verso gli escrementi ».

È un fatto che la progressiva *saponificazione* della civiltà industriale-capitalistica, la sua *ossessione* per la *pulizia* non è senza opposizione dialettica, che, *ecologicamente,* trabocca addirittura in una prospettiva cosmica: il nevroticamente pulitissimo *Analcharakter* capitalistico-industriale ha *fecalizzato* coi suoi *rifiuti* il mondo intero e si avvia ora a contagiare (dopo la Luna e Marte) l'intero universo.

Questa volta, il *ritorno del rimosso* coincide con l'*Apocalisse.*

E infatti, noi, così ben saponificati, così ostinatamente puliti, così igienici, ci uccidiamo bevendo l'acqua avvelenata dai nostri rifiuti, respirando i gas dai quali è inquinata l'aria, mangiando cibo avariato dalle manipolazioni chimiche, ammalandoci per le esalazioni mortifere delle nostre industrie.

Alla *dialettica sadico-anale* corrisponde quindi anche una *dialettica dello sporco,* suggestivamente evocata, per esempio, da Christian Enzensberger.

> In realtà lo sporco è un concetto universale di struttura e d'ordine. Ora, insieme a ogni ordine, se ne pone in pari tempo la negazione: precisamente come disordine, ovvero ordine d'altra specie. Ma [...] fra l'uno e l'altro, al margine, al trapasso, compare il caso limite; la violazione periferica; ciò che, secondo l'ordine, risulta definito male: lo sporco. [...] Appunto il carattere di marginalità dello sporco ne rende arduo il concetto; qui la cautela non sarà mai troppa. Col crescere della quantità o della concentrazione, la qualità di sporcizia dello sporco si viene a perdere sempre più. E chi eventualmente, ai fini di una ricerca accurata, lo voglia separare dal sostrato, ne fa grossi mucchi raccogliendolo sui margini, lo riduce e spesso, alla fine, non si trova in mano altro che del non-sporco. Anzi, talvolta una simile raccolta e condensazione può rovesciare facilmente l'ordine; però la cosa non suscita più nausea [69].

[68] Cfr. J. G. Bourke, *Escrementi e civiltà,* Guaraldi 1971, *Introduzione,* p. 13.
[69] Cfr. Christian Enzensberger, *Sullo sporco,* Feltrinelli 1973, p. 33.

Come accade per la *decomposizione*, che

possiede tre proprietà importanti: spezza in frantumi un precedente intero; ha bisogno di tempo; si dirige esclusivamente verso il basso. E, in modo del tutto corrispondente, lo sporco che essa produce compare in piccoli quanti, stillando e sbriciolandosi, il tempo lo rimpinza, e si raccoglie al suolo, dove la sua qualità di sporco poi si estingue. Vale a dire che il decomposto è sporco finché rimane sotto, al posto che gli compete, tutt'al più nel tempo passato e nel rinvio a quanto, altra volta, era intero [...]. Ormai decomposizione e mescolanza sono la regola, la regola oramai è l'entropia crescente, e inoltre quest'ultima dà segno della propria signoria mediante lo sporco, a tutti leggibile [70].

Questa *dialettica dello sporco* conclude:

Che dunque tanto, per il momento, è stabilito che lo sporco è una categoria. Che ogni purezza è vana. Che più rigido è un sistema d'ordine, maggiori sono le quantità di sporcizia che genera; più è sviluppato, *più numerose ne sono le varietà*. Che in alcuni sistemi l'uomo stesso si trasforma in sporco. Che, a suo parere, quello presente, è per l'appunto un sistema di questo tipo. Poi, compare un'ambiguità: la pulizia si trasforma in sporco, e forse addirittura viceversa [71].

Come volevasi dimostrare, la *pulitissima* società che crea un *Analcharakter* a se stessa funzionale è, nella situazione storico-specifica del capitalismo, la più *inquinante*, vale a dire la più *sporca* delle società.

Forse per questo le si addice una religione come quella *cristiana*, anch'essa imparentata all'*Analcharakter* (visto che, freudianamente, è leggibile come *neurosi ossessiva*) e anch'essa tanto radicata nella *pulizia*, nella *purezza*; tanto scotomizzatrice dello *sporco* e del *sesso* e, anche per questo, *marxianamente*, coerente al capitale.

La *merda* alienata, nascosta in quanto merda, è dunque l'*anima* di una simile società, che la cela, come racconta Genet, nei più impenetrabili nascondigli, senza evitare che il *ladro* la rinvenga.

[70] *Ibidem*, pp. 37-8.
[71] *Ibidem*, p. 42.

Allo svaligiatore, gli appartamenti si offrono con penosa impudicizia. Senza cercarle, si scoprono le intime abitudini dei bravi borghesi, e da parte mia posso dire d'aver trovato, in fondo a certi cassetti, slip merdosi, calzini rinfichisecchiti, intostiti e prosciugati che, distendendoli, liberavano la loro triste puzza. Abbandonati in cassetti di comò sontuosi, ho persino trovato minuzzoli di merda [...]. Ma con che diritto parlo, io che piscio nell'acquaio, dimentico su un armadio, negli alberghi, stronzi avvolti in un giornale vecchio? [72]

Come dice Genet, spesso i *ladri* lasciano *merda* là dove tolgono *oro*.

In questo hanno un maestro — *psicoanalista* rivoluzionario — nel diavolo e compiono un'eminente opera di *desublimazione disalienante*, rimettendo, al posto del *traslato simbolico*, il suo originario *Grund* fecale.

Riportare l'*economico* alla *merda* è talmente *rivoluzionario* che, probabilmente non a caso, la *rivoluzione culturale* cinese ne ha dato l'esempio.

Per i cinesi è importante

introdurre la concezione proletaria anche nelle categorie estetiche del *bello* e del *brutto*, oppure della *felicità* e della *sfortuna*, del *piacere* e del *dispiacere*. Questi sono concetti di classe, e innanzitutto quello del bello e del brutto, nel senso che essi hanno sempre servito una classe, quella dei signori. I brutti in genere sono poveri. Quelli che fanno i lavori più umili sono *brutti* e *poveri*. Esistono attività che caratterizzano soltanto uno *strato umano inferiore*, come quello di raccogliere le immondizie o gli escrementi. Allora, nella primavera di quest'anno, abbiamo organizzato squadre di componenti della scuola per tornare nella zona est della grande Pechino a raccogliere le immondizie, svuotare i pozzi neri con secchi e carrette. Con bisogne come queste si abbandona ogni atteggiamento gerarchico e burocratico verso gli altri compagni [73].

« Per operare in se stessi una rivoluzionarizzazione profonda » — afferma lo stesso *testimone* — occorre rimeditare nuovamente tutti i « concetti di sporco, di brutto, di stanchezza, di pericolo, di paura, di morte » [74].

[72] Cfr. J. Genet, *Pompe funebri* in *4 Romanzi*, Il Saggiatore 1975, p. 527.
[73] Cfr. M. A. Macciocchi, *Dalla Cina*, Feltrinelli 1974, p. 69.
[74] *Ibidem*.

Se il *capitale-fallo* è l'alienata traslazione della *merda*, la riconversione della *gerarchia* (da esso promanante) alla *merda* è altamente istruttiva.

Di questa *pedagogia della merda* vi sono, in Cina, parecchi esempi:

Il vice presidente della zona di Pechino est — qualcosa come un vicesindaco — venuto alla scuola « 7 maggio » doveva occuparsi della pulizia delle strade della zona orientale della capitale, portare via fango, immondizie e gettare il classico grido dello spazzino, passando sotto le case: « portate l'immondizia ». Ma si vergognava, perché tutti lo avevano conosciuto come un uomo molto importante, che faceva discorsi alle masse, e che aveva, da solo, tutte le leve del comando. Allora, per vincere il rossore, prese a chiedersi: « Perché gli immondezzai gridano così naturalmente portate la m..., e io no? Perché sono abituato a una vita comoda, perché in un certo senso l'influenza revisionistica opera su di me come un tarlo. Se per fare la rivoluzione bisogna mettersi in macchina o andare in carrozza, va bene, tutto è facile; ma io so che è il contrario, quindi perché ho tanta paura? ». Così studiando se stesso e individuando come in se stesso nascesse la tendenza a far parte di una classe superiore, si è vinto del tutto, e con naturalezza ha potuto gridare « Portate i vostri rifiuti » [75].

Questo esempio è significativo, anche perché qui la *merda* disaliena nientemeno che un *addetto alle finanze*, il che è, indubbiamente, sintomatico:

Chiedo infine al responsabile del Comitato rivoluzionario dove lui lavorasse prima. Ebbene, è lui quello della raccolta degli escrementi, il vicedirettore della finanza e del commercio della zona orientale di Pechino. Capisco perché sapeva usare tanta efficacia nel descriverci le angosce di quell'altro. Si raccoglie un po', poi ci spiega ancora della sua prova interiore: « Certo, non è stato allegro. Raccogliere le immondizie davanti a gente che mi conosceva, che forse avevo rifiutato di ricevere, o con cui ero stato troppo severo nell'applicare le tassazioni e nel fare i controlli. I rivenditori venivano a vedermi sulla soglia dei negozi e dicevano: in fondo è un brav'uomo. Sembrava così superbo, così presuntuoso. E invece adesso è uno come noi tutti, spazza la strada, porta via i rifiuti e grida con la voce chiara che gli portino i sacchi d'immondizia. Questo nuovo tipo di giudizio della gente verso di me, questa ammirazione, cui non ero abituato, questa stima, sono sincero, mi hanno profondamente emozionato ». Mi interrogo su questo rapporto tra l'uomo e la m... che più d'una volta ho sentito nella scuola sotto vari nomi (residui passivi, escrementi, concimi), e capisco che esso è una sorta di test per vincere anche ciò che fa più schifo a un piccolo borghese (oltre che per procurarsi il concime per la terra) e che fa schifo, aggiungo, a me [76].

Più che essere — moralisticamente — una « prova », questa *pedagogia della merda* ha una motivazione *profonda*: non è un caso che l'*Ordnung* (vale a dire *uno* dei tipici attributi dell'*Analcharakter*) di cui si accusa questo funzionario delle finanze venga riportato alla *merda* e con essa esorcizzato e tolto; la *merda* è infatti la scaturigine dalla quale nasce (in determinati casi di alienazione) quell'eminentemente *economico* e *fallico* « carattere anale » sul quale si fonda — nel profondo — anche l'assetto *gerarchico* di una società.

Non è dunque un caso, se la degerarchizzazione della società cinese, che avviene « abolendo le piramidi gerarchiche ben note che s'incentrano su un solo uomo responsabile, dal direttore unico dell'azienda al rettore universitario, rifiutando la scala a pioli delle competenze e delle mansioni, per realizzare l'unità tra teoria e pratica, tra capacità tecniche e capacità produttiva » [77], passi *anche* attraverso la *merda*.

Nel *profondo*, la *manipolazione della merda* è *attività* libera e ludica, non ancora alienata nel *lavoro* imposto coattamente *dall'alto* e *dal di fuori* [78]; niente da eccepire sul fatto che una società che si sta liberando dal *lavoro* capitalistico riconosca, al di là della barriera dello *schifo* con la quale la borghesia la scotomizza, nella merda una *materia* fra le altre; anzi, proprio adatta alla *rieducazione* dell'uomo formato al gusto del potere e del denaro.

Prima della rivoluzione i lavoratori cinesi — secondo una testimonianza — erano « una specie di letame umano » [79]; « bastava d'altra parte a quell'epoca trattenerci troppo a lungo nel gabinetto per essere licenziati » [80].

[75] *Ibidem*, p. 74.

[76] *Ibidem*, p. 78.
[77] *Ibidem*, p. 90.
[78] Cfr. il saggio *Analreligion e dintorni*, in questo stesso volume.
[79] Cfr. M. A. Macciocchi, *Dalla Cina*, *op. cit.*, p. 104.
[80] *Ibidem*.

Erano, cioè, *cancellati*, assieme alla *merda*, dai *padroni*. Adesso è anche la *merda* che cancella quanto di *padronale* rimane nella società cinese. È *dalla merda* che sorge il nuovo, *non-più-gerarchico*, tecnico cinese: « Anche per Sho Kun — un ingegnere operaio laureato dell'università — fu difficile entrarvi: prima di andarvi, puliva i gabinetti della direzione. "Pulire i gabinetti non è progettare", lo irridevano i dirigenti, per respingere la sua volontà di apprendere. Eppure sarà proprio lui che comincerà a fare i primi esperimenti per le macchine molatrici a superficie curva » [81].

La *pedagogia della merda* rientra — per la *rivoluzione culturale* cinese — in una più ampia *filosofia dei rifiuti*:

La questione è di sapere come considerare questi rifiuti. Dal punto di vista metafisico, il rifiuto non può essere utilizzato e deve essere gettato. Dal punto di vista materialista dialettico, quel che è rifiuto e quel che non lo è sono termini relativi. Nessuna cosa al mondo è un rifiuto in assoluto [...]. Dopo essere stato trasformato e utilizzato, il materiale di rifiuto può diventare un prodotto, del materiale utile [82].

In un crogiuolo *à la Lavoisier*, in cui *nulla si crea e nulla si distrugge*, questo *recupero*, questa *riconsacrazione* dei rifiuti, che, *disassolutizzandoli*, non li scotomizza più, li reintroduce nell'umano, la *ricomprensione della merda* diventa *metafora* concreta dell'abbattimento di ogni fissità gerarchica nella perpetua *circolazione* di teoria-prassi dell'uomo e della materia.

Oggi posso lavorare qui a Shanghai, e domani altrove. Ognuno di noi va dove è chiamato dall'esigenza della lotta rivoluzionaria. In certi momenti facciamo parte del Comitato rivoluzionario, poi possiamo andare a lavorare in fabbrica, nell'industria: dall'alto in basso, dal basso in alto, e anche quando, come quadri, siamo in alto, cerchiamo di non distaccarci mai dalle masse [83].

La *merda* non è più confinata-scotomizzata all'estremo confine del *basso*; sopra di lei, *altissimo*, non incombe più il *fallo* del *potere-denaro*. *Alto* e *basso* non sono più *luoghi deputati*,

[81] *Ibidem*, p. 134.
[82] *Ibidem*, pp. 176-7.
[83] *Ibidem*, p. 267.

fissati una volta per sempre come sul teatro della società capitalistico-repressiva, ma v'è, fra essi, una perpetua alternanza, una *circolazione* che finisce per cancellarli come *alto* e *basso*. E chi è provvisoriamente *in alto* non si stacca mai dalla *merda-massa*, nella quale deve continuamente rimettere piede, come Anteo, per non perdere forza, per non alienarsi.

Non si tratta dunque del *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* di un *evangelico* « comunismo *dell'invidia* », poiché qui *potentes* e *humiles* — proletarizzati — sono in una continua *circolazione* dall'alto al basso e viceversa, *togliendosi*, in questa maniera, dal ruolo di signori e di servi. Questo è, presumibilmente, il più alto raggiungimento della *rivoluzione culturale*.

A quelle persone borghesemente *respectueuses*, che facilmente hanno irriso la proposizione secondo la quale *la rivoluzione proletaria passa anche attraverso il buco del culo*, lasciamo da meditare ulteriormente pure quest'altra proposizione: *la rivoluzione proletaria passa anche attraverso la merda*.

Non sai che piacere mi faccia vedere che ti piace prenderlo in culo. Sì, ora lo ricordo bene, quella notte quando ti chiavai così a lungo nel didietro. Non ti ho mai chiavata così sconciamente, amore. Il cazzo lo tenesti in corpo per delle ore che ti andava dentro e fuori il sedere rovesciato [...]. A ogni spinta dentro che ti davo la tua lingua svergognata sprizzava dalle tue labbra, e se ti chiavavo più forte dal tuo didietro uscivano grasse scoregge. Avevi un culo pieno di scoregge quella notte, amore, e io ti chiavai e te le feci uscire tutte, grandi e rumorose, lunghe e ventose, squarci brevi dal tuo ventre, e anche tante piccole scoreggine squittenti dal buco. È meraviglioso chiavare una donna che scoreggia quando ogni spinta del cazzo ne fa uscire una [...]. Le tue sono improvvise, secche e sporche come le farebbe una ragazza spiritosa, per gioco [...]. Spero proprio che la mia Nora voglia farmele sul viso, sì che io possa anche odorarle [84].

Siamo nel 1976, ma i *preti di Freud* non rinunciano a giudicare simili espressioni (e gli atti cui si riferiscono) in questa maniera: « Si dovrebbe senz'altro parlare di perversioni sessuali ». Quando simili *varianti* « tendono a sostituirsi all'accoppiamento fisiologico, assumono il carattere delle perversioni [...].

[84] Cfr. la lettera di Joyce alla moglie Nora (8 dicembre 1909) pubblicata, insieme ad altre, su « L'Espresso » del 13-1-1976, p. 36.

La regressione dell'erotismo a comportamenti immaturi conduce a tutta una serie di anomalie e perversioni: fantasie di rapporti in violazione della norma anatomica, confusione tra sessualità e funzioni escrementizie, e quindi sodomia e coprofilia, come nel "Salò" di Pasolini » [85].

Secondo questi *preti*, che, nella « NORMA anatomica », venerano un'originale *nuova* divinità, uno dei maggiori scrittori del secolo, Joyce, è, dunque, un *maschio immaturo, infantile, pervertito, sessualmente inibito, omosessuale.* Non li sfiora neppure l'idea che l'*eccitamento* delle cosiddette *perversioni* dipenda, almeno in parte, dalla *assolutizzazione* (santificazione) della KORMA transgredita. Non pensano che è la scotomizzazione dell'anale e dell'escrementizio che, in queste cosiddette *perversioni*, viene messa utilmente e concretamente in discussione.

La venerazione della NORMA anatomica è, poi, un ulteriore caso di uso *ideologico* della fallace categoria che connette *naturalità* a *normalità*.

A questo proposito, bisognerebbe che i monsignori della psicoanalisi meditassero le seguenti righe di Sade: un *perverso* che ha molte cose da insegnar loro.

Se scruti la natura accuratamente nelle sue leggi, mai essa ha indicato al nostro omaggio altri altari se non il buco del culo; essa permette il resto, ma questo lo ordina. Perdio! Se la sua intenzione non fosse stata quella che noi chiavassimo dei culi, avrebbe mai essa tanto adeguatamente proporzionato il loro orifizio ai nostri membri? Non è esso rotondo come loro? Qual essere tanto nemico del buon senso può immaginare che un buco ovale possa esser stato creato dalla natura per dei membri rotondi! Le sue intenzioni si leggono in questa non adeguazione; essa ci fa chiaramente intendere, con ciò, che sacrifici troppo numerosi in queste parti, moltiplicando una propagazione di cui essa non fa che accordarci la tolleranza, le dispiacerebbero infallibilmente [85a].

Ma i preti di Freud non hanno alcuna percezione (e indulgenza) per la « frequenza » e la « assoluta inutilità » — per

[85] Si tratta di un parere — quanto mai qualificato — di Cesare Musatti, in « L'Espresso », *cit.*, p. 37.

[85a] Cfr. D.A.F. De Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Pauvert 1970, pp. 142-3.

citare Groddeck — delle « lotte tra l'uomo e il suo ano » [86].

Soprattutto non vedono che, mentre perdono tempo a stigmatizzare come *perversione* qualche innocua scopata in culo o qualche godimento di scoreggia, la *morte* del capitale li sovrasta con le *perversioni*, ben altrimenti temibili, del coatto « godimento » della scoreggia cosmico-ecologica dell'universal *inquinamento*; con i mortiferi gas — ben altrimenti dannosi — delle mortuarie scoregge delle automobili che invadono le nostre città, ormai cessi di residui e rifiuti, nazistiche *camere a gas* del capitale.

Preti di questo genere, posto che applichino il *familistico* (ed *edipico*) criterio di normalità/anormalità alla *pedagogia della merda* della *rivoluzione culturale cinese*, la troveranno indubbiamente *perversa* (anche se, purtroppo, è solo ancora la rivoluzione *in un solo paese*, con tutte le negative conseguenze che da una simile situazione *oggettiva* derivano). E così, paradossalmente, attingeranno la verità: *Ogni rivoluzione è perversa.*

E diabolica!

Nazifascismo e rimozione dell'anale

Carlo Emilio Gadda, pur ammettendo che l'avvento del fascismo si verifica « dopo le sovvenzioni del capitale » [87], ne dà una valutazione storica *inesatta*, poiché lo interpreta come un *ritorno a Eros nelle sue forme inconsce e animalesche* e come una prevaricazione di esso *sui motivi di Logos*, mentre, in realtà, si tratta di un *Eros* strettamente comandato dal *Logos* repressivo del *capitalismo* avanzato.

Giustamente Adorno, seguendo Freud, ha sottolineato che nella *massificazione* nazi-fascista « coloro i quali vengono sommersi nella massa non sono uomini primitivi » anche se « mostrano primitive abitudini in contraddizione col loro normale comportamento razionale » [88]; sicché « come ribellione alla cul-

[86] Cfr. G. Groddeck, *Il libro dell'Es*, Mondadori 1973, p. 46.

[87] Cfr. C. E. Gadda, *Eros e Priapo*, Garzanti 1967, pp. 17-8.

[88] Cfr. Th. W. Adorno, *La mentalità fascista* in E. Zolla, *La psicoanalisi*, *op. cit.*, p. 180.

tura il fascismo non è semplicemente una ripetizione dell'arcaico, ma la sua riproduzione nella cultura stessa e a causa di essa » [89].

Questa *riproduzione* ha uno dei suoi motivi *profondi* nel rapporto *ipnotico* fra *massa* e *capo* (si ricordi *Mario e il mago* di Thomas Mann), in modo che il suggestivo capo « ipnotizzatore desta quindi nel soggetto qualcosa del suo retaggio arcaico, qualcosa che assecondò anche i genitori e si rianimò individualmente nel contatto col padre; si tratta cioè della rappresentazione di una personalità straordinariamente forte e pericolosa, nei cui riguardi ci si poté atteggiare solo in termini passivi-masochisti » [90].

Con quest'ultimo testo di Freud, il *legame erotico* che, mediante la suggestione *ipnotica*, lega *capo* (padrone) e *gregari* (servi), si palesa come un rapporto che, proprio perché insiste sul *fallicismo* del capo, dialetticamente mette i suoi gregari sottomessi in una situazione *omosessuale* passiva e, ovviamente, *alienata*.

È questo un aspetto che emerge bene anche dal testo gaddiano che, anche per lo stile affascinante, è secondo solo alla *Psicologia di massa del fascismo* di Reich nell'indagare la *fenomenologia del profondo* del fascismo e ne evoca molto efficacemente la basilare gerarchia verticale-fallica.

Secondo le sue parole, Mussolini « giunse a far credere [...] di essere lui il solo genitale eretto disponibile sulla piazza, il solo cervello pensante capace di ululare dal balcone » [91]. « Egli era d'altronde l'organo generatore dominante, il fallo paterno padronale e precipuo »; sicché la massa fascistizzata si struttura, nel *profondo*, su una scotomizzazione del *femminile* e dell'*anale*, attratta com'è dall'alienazione del *penico*, che si presenta come *fallico*, nel *mago* che la domina: « Tutto era allora maschio e Mavorte: e insino le poppe della tu' balia, e l'ovario e le trombe di Falloppio e la vagina e la vulva. La virile vulva della donna italiana » [92].

Per contraddittorio *ritorno del rimosso*, la fascista assolutizzazione fallica ha il suo *altro* nella femminilità alienata, poiché

[89] *Ibidem*, p. 181.
[90] Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* in *Il disagio della civiltà*, *op. cit.*, p. 125.
[91] Cfr. C. E. Gadda, *Eros e Priapo*, *op. cit.*, p. 60.
[92] *Ibidem*, p. 73.

« Mussolini subiuga la sua folla in qualità e come in carne di femmina » [93]; e ha la sua *verità* nell'*erotismo anale* alienato, poiché « un che di vulvaceo » è « sempre suto nell'acclamare o nel renegare che fanno gli uomini a' loro principi e caporali » [94].

La *fallica* autorità mussoliniana non poteva presumere che femmine passivamente prone anche fra i maschi, poiché nella società fascista « anche gli uomini hanno un utero e un ovaio, più uterico e più ovarico di quello delle donne » [95].

Sicché l'opposto dialettico, indistricabilmente a esso connesso, del fallicismo fascista, è l'omosessualità alienata, nella forma *animalesca* della servile adorazione del fallo.

C'è il rischio di un fascismo *profondo* (e, forse, *inconscio*) anche oggi.

Anche forse in partiti *rilegati in rosso*, che non rinnegano il gerarchismo fallico (burocrazia) e non rompono l'*omogeneità* di una società alienata, delle cui ISTITUZIONI, anzi, proclamano di voler essere *stampelle* e alla cui continuità contribuiscono con la prospettazione di *compromessi* e con la religiosa predicazione di sacrifici per le masse, invitate a salvare l'assetto del capitale e ad attendere, *dopo la morte*, la *rivoluzione*.

Anche in persone che magari si proclamano democratiche e antifasciste (e forse politicamente e soggettivamente lo sono), ma il cui *paternalismo fallico* fa da implacabile *spia*. Essi rientrano dunque nell'ambito del fascismo *profondo*, accanto alla massa fascistizzata (maschi e femmine *eguagliati* nella *passività* davanti al *capo*) che,

non trovando reali motivi, cioè valori, cioè contenuti altri, che le servano di bandiera, che siano il motivo e il valore del loro essere, [...] si attacca alla prima parola o alla prima immagine che le capita in cervello: che è quasi sempre il nome e l'immagine d'un cetriolo. Si intende cetriolo *déguisé*; cetriolo *disguised*; cetriolo travestito; cetriolo *sublimato* in Cetriolo-Patria, in Cetriolo-Santità della Famiglia, in Cetriolo-Incolumità della stirpe [...], in Cetriolo-Destini immortali d'Italia [...], in Cetriolo-I nostri meravigliosi alpini [...], in Cetriolo-Popolo [...] ecc. ecc. [96].

[93] *Ibidem*, p. 86.
[94] *Ibidem*, p. 89.
[95] *Ibidem*, p. 126.
[96] *Ibidem*, p. 124.

E, si può aggiungere, in Cetriolo-Istituzioni!

Il *desiderio* sviato è una delle scaturigini *profonde* del nazi-fascismo:

La libido come energia sessuale è direttamente investimento di masse, di grandi insiemi e di campi organici e sociali. Mal comprendiamo su quali principi poggi la psicoanalisi la sua concezione del desiderio, allorché suppone che la libido debba desessualizzarsi o anche sublimarsi per procedere a degli investimenti sociali, e inversamente non risessualizzi questi che nel corso del processo della regressione patologica. A meno che il postulato d'una simile concezione non sia ancora il familismo, che tien fermo che la sessualità non opera che in famiglia, e deve trasformarsi per investire insiemi più larghi. In verità, la sessualità è dappertutto: nel modo con cui un burocrate accarezza i suoi incartamenti, in cui un giudice rende giustizia, in cui un uomo d'affari fa colare il denaro, in cui la borghesia incula il proletariato ecc. E non occorrono metafore, come non occorre alla libido passare attraverso metamorfosi. Hitler faceva tirare il cazzo ai fascisti. Le bandiere, le nazioni, gli eserciti, le banche fanno tirare il cazzo a un mucchio di gente. Una macchina rivoluzionaria non è nulla se non acquisisce potenza di rottura e di flusso almeno pari a quella di queste macchine coercitive [97].

Il ruolo di Hitler, in quanto individuo, è certo stato trascurabile, ma il suo ruolo, in quanto egli ha fatto cristallizzare una nuova figura di questa macchina totalitaria, resta fondamentale. Lo si vede nei sogni, nei deliri, nei film, nei comportamenti di tortura dei poliziotti, sui giubbotti di certe bande di giovani che riproducono le icone dell'hitlerismo, senza saper niente del nazismo [...]. La congiunzione, su Hitler, di almeno quattro serie libidiche ha fatto cristallizzare nelle masse il mutamento di un nuovo macchinismo desiderante [...]. [Fra esse] ed è forse l'essenziale, un delirio razzista, una folle energia paranoica che lo metteva al diapason della pulsione di morte collettiva che si era liberata dalle carneficine della prima guerra mondiale [...]. La macchina fascista, sotto la sua forma italiana e tedesca, minacciava il capitalismo e lo stalinismo perché le masse vi investivano una fantastica pulsione di morte. Riterritorializzando il loro desiderio su un capo, un popolo, una razza, esse abolivano, in un fantasma di catastrofe, una realtà che esse detestavano e che i rivoluzionari non avevano saputo, o non avevano voluto, intaccare. La virilità, il sangue, lo spazio vitale, la morte davano per esse ricambio a un socialismo troppo rispettoso delle significazioni dominanti. E tuttavia, una sorta di malafede, intrinseca al fascismo, una falsa provocazione all'assurdo, tutto un teatro di isteria collettiva e di debilità lo riconducevano a quelle stesse significazioni dominanti [98].

[97] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, op. cit.*, p. 348.

Se il nazi-fascismo è desiderio *sviato,* si capisce come, per cura del capitale, esso non sia affatto terminato col suicidio di Hitler e con la fucilazione di Mussolini:

Accanto al fascismo dei campi di concentramento che continuano a esistere in numerosi paesi, si sviluppano nuove forme di fascismo molecolare: una cottura a fuoco lento nel familiarismo, nella scuola, nel razzismo, nei ghetti di ogni natura supplisce vantaggiosamente i forni crematori. Dappertutto, la macchina totalitaria è alla ricerca di strutture adatte, cioè capaci di adattare il desiderio all'economia del profitto. Bisognerebbe dunque, una volta per sempre, rinunciare alla formula troppo facile: *il fascismo non passerà.* Il fascismo è già passato e non cessa di passare. Esso passa attraverso le maglie più fini; è in costante evoluzione, nella misura in cui partecipa di un'economia micropolitica del desiderio, essa stessa inseparabile dall'evoluzione delle forze produttive. Il fascismo sembra venire dall'esterno, ma trova la sua energia nel cuore del desiderio di ciascuno [...]. Il fascismo, come il desiderio, è dappertutto sparpagliato in parti staccate nell'insieme del campo sociale; si cristallizza in un punto o in un altro in funzione dei rapporti di forza. Si può dire di esso a un tempo che è onnipotente e che è di una debolezza derisoria. Ciò dipende dalla capacità dei concatenamenti collettivi, dei gruppi-soggetto, di connettere la libido sociale, a tutti i livelli, con l'insieme delle macchine di desiderio rivoluzionarie [99].

Nel nazi-fascismo *classico* (di Mussolini e Hitler), certo il *fallicismo* era un aspetto predominante, ma accompagnato da *narcisismo* e *sadismo* [100], come strumenti per giungere al potere su una massa da esso stesso *schizofrenizzata.*

Più in particolare, l'*aggressività sadica,* da esso « montata artificiosamente » [101], nel confermarlo come tragica e macroscopica fase della *rimozione dell'anale,* conferma, per il tramite del sadismo *orale* e *anale,* la contiguità dei suoi *capi-falli* al *padrone* hegeliano *cannibalico* e *distruttore.*

L'intenso desiderio di procurarsi soddisfacimento attraverso la su-

[98] Cfr. F. Guattari, *Micropolitica del desiderio,* in *Follia e società segregativa,* Feltrinelli 1974, pp. 49-50 e 52.

[99] *Ibidem,* pp. 54-5.

[100] Cfr. C.E. Gadda, *Eros e Priapo, op. cit.*, pp. 131-46.

[101] *Ibidem,* p. 131.

zione si è trasformato [nei *regrediti* allo stadio sadico-orale] nel desiderio di *dare* attraverso la bocca. Troviamo [...] un impulso continuo a comunicare con gli altri per via orale. Da ciò deriva un impulso ostinato a parlare. A esso si collega, nella maggior parte dei casi, il senso di « straripare »; [...]. In tali casi le relazioni più importanti con gli altri vengono effettuate attraverso la scarica orale [102].

« I capi sono in generale tipi a carattere orale, spinti a un eloquio incessante e a ingannare gli altri. » [103]

Ma i confini fra *oralità* e *analità* non sono — a questo proposito — molto ben tracciabili e la *scarica orale* è configurabile anche come *anale*:

Freud mi ha insegnato — scrive per esempio Ferenczi — che vi sono determinate relazioni fra la parola e l'erotismo anale: m'ha raccontato il caso d'un balbuziente in cui ogni particolarità dell'eloquio poteva esser rapportata a fantasmi erotico-anali. Anche Jones ha evocato a parecchie riprese nei suoi lavori l'ipotesi di un dislocamento della libido dall'anale al fonetico. In un precedente lavoro sulle parole oscene io stesso ho potuto indicare le relazioni che esistono fra la vocalizzazione e l'erotismo anale [104].

Ma l'erotismo *anal-orale* deviato di capi carismatici sul tipo di Hitler o Mussolini ottiene questa *scarica* sovrastando da un *fallico* piedestallo le folle, con le quali comunica *anche* attraverso lo SGUARDO.

« La via attraverso la quale più spesso è risvegliato l'eccitamento libidico » è « l'impressione ottica » [105].

Di essa si serve eminentemente l'*ipnotizzatore*, che

sostiene di essere in possesso di una potenza misteriosa, la quale priva il soggetto della sua volontà, o, ciò che è lo stesso, il soggetto crede che questo sia vero. [...] L'ipnotizzatore sia dunque in possesso di questa potenza; in qual modo riesce a manifestarla? Imponendo alla persona di guardarlo negli occhi; ipnotizza tipicamente con lo sguardo. Proprio la vista del capo è però per i primitivi pericolosa

[102] Cfr. K. Abraham, *Contributi dell'erotismo orale alla formazione del carattere*, in *Opere*, *op. cit.*, I, pp. 197-8.
[103] Cfr. Th. W. Adorno, *La mentalità fascista*, in E. Zolla, *La psicoanalisi*, *op. cit.*, p. 194.
[104] Cfr. S. Ferenczi, *Le silence est d'or*, in *Oeuvres*, *op. cit.*, II, p. 256.
[105] Cfr. S. Freud, *Tre saggi*, *op. cit.*, p. 54.

e intollerabile, così come in seguito quella della divinità per i mortali. Ancora Mosè deve fare da intermediario fra il suo popolo e Iehova, giacché il popolo non sopporterebbe la vista di Dio [106].

Bambini, primitivi, massa, nevrotici (ossessivi: *religiosi*), tutti, con sfumature diverse, hanno un analogo rapporto con lo SGUARDO del padre-dio-dittatore. E questo rapporto è un particolare tipo di *rapporto amoroso*: « Dallo stato di innamoramento all'ipnosi non c'è evidentemente nemmeno un passo. Gli aspetti in cui coincidono, saltano agli occhi: la stessa umile sottomissione, arrendevolezza, assenza di senso critico nei confronti dell'ipnotizzatore come nei confronti dell'oggetto amato; la stessa cessazione dell'iniziativa propria; è indubbio che l'ipnotizzatore ha preso il posto dell'ideale dell'io » [107].

Come Thomas Mann, in *Mario e il mago*, anche Norman Brown ha attirato l'attenzione sul fascismo inteso come alienato rapporto erotico-ipnotico che si instaura sullo SGUARDO.

Nella ipnosi l'ordine di dormire significa nient'altro che l'ordine di distogliere ogni interesse dal mondo e di concentrarlo sulla persona dell'ipnotizzatore [che] si basa sulla magica proprietà di uno sguardo [...] Si pensa che l'ipnotizzatore sia in possesso di questo potere; e come si manifesta? Dicendo al soggetto di guardarlo negli occhi. [...] L'identificazione con la persona rappresentativa, alla quale « guardiamo con venerazione », ha luogo attraverso gli occhi. Nel gergo psicoanalitico, il Super-io si basa sull'« incorporazione attraverso gli occhi » o « introiezione oculare »; è la vista della figura del genitore che diventa parte permanente di noi; e che ora ci sorveglia, ci guarda. [Ricordare che la *folla*, davanti al *palco* di Hitler e Mussolini, si trova *in basso*, come *un bambino di fronte al padre*.] In altre parole, il Super-io deriva dalla scena primaria. La scena primaria è il teatro originario; il coito dei genitori è lo spettacolo archetipico: la distanza originaria è quella tra bambino e genitore. [...] Spettacoli di teatro e concerti, tutti gli spettacoli con qualcosa da vedere o da ascoltare significano il coito dei genitori. [...] È nella scena primaria che impariamo a provare un piacere vicario dagli avvenimenti dei quali siamo soltanto spettatori passivi [108].

È un *teatro* brechtianamente *non straniato* quello su cui si

[106] Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse ecc.*, *op. cit.*, p. 123.
[107] *Ibidem*, p. 111.
[108] Cfr. Norman O. Brown, *Corpo d'amore*, Il Saggiatore 1969, pp. 145-6.

svolge la tragedia del nazi-fascismo (e anche altre tragedie, più attuali, quelle di milioni di « democratici » che guardano-succhiano il fallo televisivo); un teatro basato, oltre che sull'alienazione del *potere critico*, sull'assolutizzazione dell'*occhio* (testicolo) e dove, dunque, può ben svolgersi il dramma di Edipo.

In una storia e società in cui i cittadini sono ridotti a spettatori, in un alienato collettivo puramente « teatrale », il teatro di Edipo ha, ahimé, senso. Un senso fondato sull'*occhio* alienato: « Lo spettatore è un *voyeur*. Il desiderio di vedere è il desiderio di vedere i genitali; e il desiderio di vedere è il desiderio di essere, di diventare ciò che guardi; di incorporare il pene di un altro; di divorarlo con gli occhi » [109].

« Gli psicologi dicono che l'ipnosi è il riempimento del campo dell'attenzione da parte di un solo senso. » [110] « La relazione reciproca di tutti i sensi [...] il polimorfismo dei sensi, perversione polimorfa, azione reciproca attiva » vengono scotomizzate e in loro luogo viene assolutizzato « il contrario della perversione polimorfa [...], l'astrazione del visuale, che si ottiene mandando a dormire tutto il resto della vita del corpo » [111].

I conti tornano: Edipo-Mussolini-Hitler sono lo *sguardo*, castrato di tutto il resto della *corporeità*; una *pars pro toto* che finge di essere *totalità*; il *polimorfismo* cancellato dal *fallo*: mediante la *castrazione* si entra nella tragica *società della rappresentazione*, in cui i fasti (hitleriani o mussoliniani o « democratico »-televisivi) sono così riassumibili:

> L'esibizionismo della personalità fallica (il genitale gigantesco, il fallo regale) è fraudolento; un'impostura, una soperchieria nei confronti del pubblico; teatro. L'attore ha bisogno del pubblico che lo rassicuri che non è castrato: sì, tu sei il pene potente; i vestiti nuovi dell'imperatore. Forzare il pubblico a dare questa rassicurazione è castrare e avere un coito col pubblico: la personalità fallica ha bisogno di un pubblico o un grembo che la riceva. Separati, attore e pubblico sono incompleti, castrati; ma insieme formano un tutto: il desiderio e il perseguimento del tutto nella forma dell'oggetto combinato, i genitori nel coito [112].

[109] *Ibidem*, p. 147.
[110] *Ibidem*, p. 144.
[111] *Ibidem*, pp. 144-5.
[112] *Ibidem*, p. 148.

Ed è appunto in una prospettiva restrittivamente *familista*, ideologica, che il nazi-fascismo *si rappresenta*.

Dietro c'è il capitale, che agita la marionetta di Edipo.

Col *nazismo* la tragedia è ancor più cupa: in esso l'*omosessualità* alienata si presenta, sia sotto l'aspetto dell'esaltazione dell'omoerotismo ariano militarizzato, sia sotto quello della colpevolizzazione (politicamente interessata) dell'omosessualità di Röhm e delle SA (*notte dei lunghi coltelli*) e soprattutto della *eliminazione*, nei *Lager*, della omosessualità a esso non integrata.

Nel solo *Konzentrazionlager* di Auschwitz, dove « diecimila persone per volta passavano per le camere a gas e non meno di tre milioni di individui, secondo un calcolo del comando tedesco stesso, furono uccisi in una maniera o nell'altra » v'erano per certi prigionieri, particolarmente stigmatizzati, anche distintivi speciali, tra questi « un triangolo [...] rosa per gli omosessuali » [113].

Non è certo un caso che Hess — il *Gauleiter* di Auschwitz — chiamasse il *Lager* (dove erano *eliminati* « sporchi » ebrei, omosessuali e antifascisti) « ano del mondo ».

La *rimozione dell'anale* come *sporco* e *omosessualità* (e a cura di un'omosessualità alienata, *nazista*) tocca qui il suo esito più tragico.

Perché fra i monumenti che commemorano le stragi nazifasciste non ve n'è uno che sia dedicato *all'omosessuale* trucidato dai nazisti?

Forse perché non ne esiste neppure uno dedicato alla commemorazione-esecrazione dei roghi delle streghe.

Perché in realtà fra il capitalismo *attuale* e quello *nazi-fascista* un legame *profondo* esiste tuttora: la *rimozione dell'analità*.

Come cruentemente dimostrano le stragi del neo-nazifascismo. È forse un caso che il giorno stesso della *strage di Brescia* (8 morti e un centinaio di feriti) sia pervenuto ad autorità e giornali locali un messaggio in cui segrete associazioni neo-nazifasciste, in nome dell'« Italia dei Cesari e dell'ultimo dei Cesari » e a tutela della « parte sana del popolo », condannavano « alla soluzione finale » persone definite « cani ebraici », « per avere gli

[113] Cfr. Lord Russell, *Il flagello della svastica*, Feltrinelli 1960, pp. 159 e 166.

stessi corrotto la gioventù, avuto rapporti plurimi di omosessualità con i giovani, detenuto, usato, smerciato e fatto usare su sventurati giovani droga, onde assoggettarli alle loro turpi voglie » [114]?

È ovvio che non è possibile stabilire un preciso legame fra questo documento e gli autori della strage, ma è sintomatico del riemergere della mentalità del neo-nazifascismo l'accostamento dell'*ebraismo* e dell'*omosessualità*, nonché la loro condanna alla famigerata, nazista « soluzione finale », quale si era consumata nei campi di sterminio.

Come è sintomatico che l'MSI, pubblicando un manifesto in cui negava ogni responsabilità per la strage, stigmatizzasse il maggiore degli indiziati per quell'atroce attentato (la cui « confessione » è tuttavia assai poco credibile [115]) definendolo « pazzo e mitomane, ladro, truffatore, trafficante di quadri rubati, omosessuale, delinquente comune, comunque di famiglia e di provenienza comunista » [116].

Stesso « concetto » ribadito anche da Almirante, per il quale « l'unico reo confesso per quella strage non può essere missino perché "noto pederasta". E il nostro partito è l'unico veramente antiomosessuale » [117].

Sicché il partito neo-fascista dichiara apertamente di *dipendere dall'omosessualità*, visto che *si pone per sua negazione* e perciò stesso riconosce che, senza contestarla, non esisterebbe!

Ma vale la pena di analizzare le su citate dichiarazioni anti-omosessuali.

Nel manifesto missino, l'omosessualità (accostata, invece che all'*ebraismo*, al *comunismo*) è omologata alla *pazzia*, al *latrocinio*, alla *delinquenza comune*: è dunque un *delitto*.

Non si vuol dire, qui, che l'ambito dell'elaborazione del *messaggio* sopra citato e del *manifesto* missino sia *lo stesso*; si vuol solo sottolineare che il *vocabolario* usato da ambedue i documenti denuncia una profonda *omogeneità* di vedute, che sfocia in una stigmatizzazione dell'*omosessualità* che ha il suo diretto antenato nell'*ideologia* che presiedette alle stragi dei campi di sterminio nazisti.

[114] Cfr. l'intero *messaggio* pubblicato su « l'Unità » del 29 maggio 1974, p. 3.

[115] Su questo punto cfr. Lega-Santerini, *Strage a Brescia, potere a Roma*, Mazzotta 1976.

[116] Vedi il manifesto esposto a Brescia in occasione delle elezioni regionali 1975, a cura del MSI e della DN siglato Saipem Cassino - Roma 1975.

[117] Cfr. Lega-Santerini, *op. cit.*, p. 93.

Non fa meraviglia che in una città in cui si compie una strage tanto sanguinosa con la copertura (almeno apparentemente) di simili *ideologie*, spesso ancor oggi gli omosessuali siano cruentemente perseguitati e percossi — come si va dicendo — nei luoghi del loro tradizionale ritrovo (il parco del Castello): il nazi-fascismo, prima che nelle associazioni politiche, nasce *nel profondo* dello stesso tessuto psicologico di una società. Una società che non riesce a essere neppure neo-capitalisticamente *permissiva* (vedi l'assassinio di Pasolini e di tutti quelli che, meno noti di lui, sono morti senza neppur esser segnalati dalla cronaca) necessariamente è funzionale al neo-nazifascismo.

Dove l'omosessualità è — in qualsiasi modo — perseguitata, lì v'è un germe di fascismo, anche se lo stigmatizzatore *si ritiene* anti-fascista.

Capitalismo e analità

Precedentemente si sono usate categorie *generalissime*, come quella di *dialettica servo-padrone* e quella di *dialettica sadico-anale*, che vanno considerate non certo come *metastoriche*, bensì come *comprensive* di più epoche storico-specifiche affini.

La categoria di *servo-padrone*, per esempio, potrebbe comprendere (al di là dell'uso che ne fa Hegel) *tutte* le epoche storico-specifiche in una guisa o nell'altra caratterizzate dalla *scissione* della società in *due classi* fondamentali: *oppressi* e *oppressori*. Se è vero che finora la storia (anzi, marxianamente, la *preistoria*) è *storia di lotte di classi*, allora si può anche dire che essa è *storia* (o *preistoria*) *all'interno* della *dialettica servo-padrone*. Fermo restando l'obbligo di considerare poi le modalità storico-specifiche mediante le quali questa dialettica si svolge nel caso determinato del rapporto liberi-schiavi, baroni-servi della gleba ecc. ecc.

Così, anche la categoria della *dialettica sadico-anale*, può, dal *profondo*, caratterizzare molte società, diverse fra loro dal punto di vista storico-specifico, ma contraddistinte *tutte* dalla *rimozione dell'anale*.

Per giungere al *capitalismo* — poiché è il discorso su di esso che qui interessa — si potrebbe chiedere: qual è il nesso storico-specifico di esso con la precedentemente esposta sovrapposizione della *dialettica servo-padrone* e della *dialettica sadico-anale?*

La *brama di accumulazione*, che, come si è detto, non è, anche *freudianamente*, riducibile al semplice *tesaurizzare* [118], e che caratterizza *essenzialmente* l'*Analcharakter*, non sarebbe un *attributo* molto più valido a circoscrivere *esclusivamente* la mentalità mercantile di un *capitalismo arcaico*, come quello, per esempio, dell'epoca dell'*umanesimo* italiano, piuttosto che il *capitalismo industriale* o addirittura l'intero arco storico delle società capitalistiche?

Si può rispondere, con Marx, che, nonostante le diverse specifiche *presentazioni*, nella storia, la *figura* essenziale del capitalista resta pur sempre quella del *tesaurizzatore*: « Il capitalista è rispettabile solo come personificazione del capitale; in tale qualità condivide l'*istinto assoluto per l'arricchimento proprio del tesaurizzatore*. Ma ciò che in costui si presenta come mania individuale, nel capitalista è effetto del meccanismo sociale, all'interno del quale egli non è altro che una ruota dell'ingranaggio » [119].

Ciò non toglie, tuttavia, il fatto che il capitalista può incrementare il capitale « solo per mezzo dell'accumulazione progressiva » [120]: la *valorizzazione* crescente del capitale è indubbiamente una delle forme più macroscopiche di *accumulazione*.

Il *transfert* sadico-anale dall'*accumulazione fecale* all'*accumulazione di denaro* (di proprietà, di capitali) può, in guise storico-specifiche *diverse*, presentarsi, nel *capitalismo*, ora come *ascesi*, ora come *sperpero* e *consumo*, ma la sua meta resta pur sempre l'*accumulazione alienata*: « Accumulate, accumulate! Questa è la Legge e questo dicono i profeti! » [121].

Se *pedanteria, tracotanza, ostinazione, parsimonia, avarizia* ed *efficienza* sono gli essenziali *predicati* freudiani dell'*accumulatore* « Analcharakter », si può avanzare l'ipotesi che, nelle diverse circostanze storico-specifiche determinate, che costituiscono, nel loro insieme, la grande arcata delle società capitalistiche e che sorgono sulla dialettica servo-padrone, di quei *predicati* prevalga *essenzialmente*, in guisa storico-specifica, ora l'*uno* ora l'*altro*.

Parsimonia e *avarizia*, per esempio, possono ben circoscrivere, dal *profondo*, l'*usuraio* paleo-capitalistico, di cui tratta, per esempio, Lutero.

Ostinazione, tracotanza, efficienza, pervicacia, legate più al *dominio* che all'*ascesi*, possono invece essere *predicati* che meglio circoscrivono il *capitalista industriale*, che non è più quel *cavaliere della trista figura* che è il *capitalista astinente* [122], che non confonde più, come l'*economia volgare*, la parola *capitale* con la parola *astinenza* [123].

Occorre, cioè, intendere il *carattere sadico-anale*, analogamente all'*Es* (luogo *storico* — non ancora emerso — di storiche *rimozioni*) come qualche cosa di *plasmabile* in seno allo storico-specifico, pur mantenendo esso intatta la sua caratteristica principale, che è l'*accumulazione alienata*.

D'altra parte, è interessante notare come Marx, proprio parlando della valutazione dell'*usura* data da Lutero, sottolinei che « la brama di dominio » è « l'elemento dell'istinto dell'arricchimento in quella antiquata se pur sempre rinnovata forma del capitalista che è l'usuraio » [124].

La *dialettica alienata* del *tesaurizzatore* è ben descritta in *Per la critica dell'economia politica*:

Il nostro tesaurizzatore appare come un martire del valore di scambio, come santo asceta sulla sommità della colonna metallica. A lui sta a cuore solo la ricchezza nella sua forma sociale, e perciò la

[118] Del resto, anche il *tesaurizzare* è un'*accumulazione*, in vista del *dominio*.
[119] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti 1964, I, p. 648.
[120] *Ibidem*.
[121] *Ibidem*, p. 651.
[122] *Ibidem*, p. 665.
[123] *Ibidem*, p. 653.
[124] *Ibidem*, p. 649, nota 34.

sotterra sottraendola alla società. Egli esige la merce nella sua forma sempre suscettibile di circolazione, e perciò la sottrae alla circolazione. Egli va in estasi pel valore di scambio, e perciò non scambia nulla. La forma fluida della ricchezza e il suo petrificato, l'elisir di vita e la pietra filosofale, turbinano in una folle, spettrale ridda alchimistica. *Nella sua immaginaria smania di piacere illimitato egli rinuncia a tutti i piaceri. Siccome egli vuole soddisfare tutti i bisogni sociali, soddisfa a mala pena il naturale bisogno corporale* [125].

Una lettura *post-freudiana* di questo testo non potrà evitare di sottolineare, anzitutto, che il *tesaurizzatore* marxiano « *soddisfa a mala pena il naturale bisogno corporale* » (il che potrebbe anche esser riferito, più che alla *rinuncia al cibo* e al godimento *orale*, al *trattenimento forzato delle feci* = accumulazione fecale) e troneggia « *sulla sommità della colonna metallica* ».

È forse un caso che l'*accumulazione di denaro* assuma, nel caso del *tesaurizzatore*, la *figura* della *colonna*, che è quanto mai *freudiana?* Questa indubbia figura *fallica* ha però le sue radici nella *fenomenologia* della *fase anale*: « Secondo la convinzione comune a tutti i bambini, i quali persistono a lungo nella teoria cloacale, il bambino viene partorito dall'intestino come un escremento; la defecazione è il modello dell'atto della nascita. Anche il pene ha però il suo precursore nella *colonna delle feci*, che riempie e stimola il tubo mucoso dell'intestino » [126].

Per *modificazione alienante*, la rimozione dell'*erotismo anale* porta il *tesaurizzatore* alla *trasposizione* della sua *libido* dalla *colonna delle feci* alla *colonna metallica* del denaro accumulato.

L'elemento del *divieto al piacere*, tipico dell'anale *mantenimento nella dominazione*, appare nel *tesaurizzatore* marxiano come *ascesi* e *martirio*.

In questo testo marxiano appare poi anche l'elemento di mediazione con la figura — a prima vista lontanissima — dell'erede del *tesaurizzatore*, il *capitalista industriale*. Questa mediazione è costituita dalla smania di *piacere illimitato* che fa *rinunciare* il *tesaurizzatore* a *tutti i piaceri*.

[125] Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, pp. 116-7. Corsivo mio.
[126] Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, *op. cit.*, p. 503.

Infatti questo *piacere illimitato* rientra in quella *categoria* di *brama di godimento nella sua forma generale* di cui parla un testo dei *Grundrisse*:

Il possesso del denaro mi pone rispetto alla ricchezza (sociale) nell'identico rapporto in cui mi porrebbe *la pietra filosofale rispetto alle scienze*. Il denaro è non soltanto un oggetto [*Gegenstand*] della brama di arricchimento, ma ne è l'oggetto in assoluto. Essa è essenzialmente *auri sacra fames*. La brama di arricchimento [*Bereicherungssucht*] in quanto tale come particolare forma di pulsione [*Form des Triebs*], differente cioè dalla brama di una ricchezza particolare, come per esempio vestiti, armi, gioielli, donne, vino ecc., è possibile soltanto quando la ricchezza generale, la ricchezza in quanto tale, è individualizzata in una cosa particolare [*in einem besondren Ding*], quando cioè il denaro è posto nella sua terza determinazione. Il denaro quindi è non soltanto l'oggetto [*Gegenstand*], ma nello stesso tempo la fonte [*Quelle*] della brama di arricchimento. La brama di avere [*Habsucht*] è possibile anche senza denaro. La brama di arricchimento [*Bereicherungssucht*] è invece già il prodotto di un determinato sviluppo sociale, non è qualcosa di naturale in opposizione a storico. Di qui il lamento degli antichi, sul denaro come fonte di ogni male. *La brama di godimento* [*Genusssucht*] *nella sua forma generale e l'avarizia* [*Geiz*] *sono le due forme particolari dell'avidità di denaro* [*Geldgier*]. Una astratta brama di godimento presuppone un oggetto [*Gegenstand*] che contenga la possibilità di tutti i godimenti [*Genusse*]. La astratta brama di godimento il denaro la rende effettuale nella sua determinazione di rappresentante materiale della ricchezza; e l'avarizia [*Geiz*], in quanto esso soltanto è la forma generale della ricchezza rispetto alle merci come sue sostanze particolari. Per trattenere il denaro in quanto tale, l'avarizia deve sacrificare e rinunciare a ogni rapporto con oggetti [*Gegestände*] di bisogni [*Bedürfnisse*] particolari, per soddisfare il bisogno di avidità di denaro in quanto tale. L'avidità di denaro o la brama di arricchimento [*Bereicherungssucht*] rappresentano necessariamente il tramonto delle antiche comunità. Donde l'opposizione a esse. *Esso stesso, il denaro, è la comunità* [*Gemeinwesen*], *né può sopportare altra superiore.* Ma ciò presuppone il pieno sviluppo dei valori di scambio [*Tauschwerte*] e quindi una organizzazione della società a essi corrispondente. Presso gli antichi il *nexus rerum* non era il valore di scambio [...] [127].

[127] Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia 1968, I, pp. 182-3. Corsivi miei. Le modifiche della traduzione tengono conto del testo originale dei *Grundrisse*, Berlino 1953, pp. 133-4.

Da notare, anzitutto, il richiamo *tematico* al testo precedente sul *tesaurizzatore*, quello della *pietra filosofale* (flusso fecale *petrificato!*).

Il tema del *denaro* come *oggetto in assoluto*, come *oggetto che contenga la possibilità di tutti i godimenti*, va, ovviamente, confrontato col famoso passo dei *Manoscritti* del '44 *sul denaro*.

Quello che più in particolare qui interessa è il nesso istituito da Marx fra *decadenza del mondo antico* ed emersione di quest'*oggetto assoluto* su cui si convoglia la *brama di godimento nella sua forma generale*, la *brama di godimento* divenuta *astratta*.

Non è molto simile, questa *decadenza*, a quella, richiamata qui e in saggi precedenti, descritta da Freud ne *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno* e nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, e chè ha il suo fulcro nel passaggio dallo *stadio storico* di una *brama* (libido) *fine a se stessa*, senza *télos*, *non diretta a un oggetto specifico*, allo *stadio* di una *brama* sempre più collegata a un oggetto, che le diventa pertanto l'*oggetto assoluto*, l'oggetto di una *legalizzata* attività *genital-riproduttiva?*

Dall'*antichità* all'era del *nervosismo moderno*, l'appetito, la brama, la sensualità che potevano rivolgersi indifferentemente su oggetti particolari e diversi, viene convogliata su un unico oggetto, da *finalità senza fine* (gioco), diventa *finalità verso un fine* (lavoro, matrimonio).

Ma se la *traiettoria* è simile, v'è anche uno *scarto*.

A differenza di Freud, per Marx anche la *donna* (la donna legalmente sposata) non è l'*oggetto assoluto*: oggetto assoluto è quel *denaro* che può comprare ogni cosa e quindi anche la donna!

La *forma astratta* della *brama* si convoglia solo sulla *forma generale della ricchezza*.

Sicché si può dire che la *direzione* della *brama*, nel *capitalismo*, non è (almeno a prima vista) né *omosessuale* né *eterosessuale*, è innanzitutto *brama di arricchimento*.

Non per la *donna*, ma per l'*oggetto assoluto* (che può procurare *anche* la donna) entrano fra loro in competizione gli uomini di questa società!

L'*attività del capitale* « per Marx [...] si svolge esclusivamente tra maschi, come passione tormentosa per la *merce imperitura*, o *oggetto in assoluto*, in cui la donna compare semplicemente come merce sostituibile e peritura [...]. Dal centro del suo universo di merda il bambino Marx è costretto a dire, sul rapporto tra i sessi, la verità storica » [128].

Ma se è così, la *brama di arricchimento*, desiderio *esclusivo* di maschi, per i quali la donna è (rispetto a quella *brama*) oggetto del tutto secondario e trascurabile, fonda un tipo di società che, dietro la perbenistica facciata *eterosessuale*, è alienatamente *omosessuale*.

Partout où les hommes se rencontrent et se reunissent pour se prendre des femmes, les négocier, les partager, etc., on reconnaît le lien pervers d'une homosexualité primaire entre groupes locaux, entre beaux-frères, co-maris, partenaires d'enfance. Soulignant le fait universel que le mariage n'est pas une alliance entre un homme et une femme, mais une « alliance entre deux familles », « une transaction entre hommes à propos de femmes », George Devereux en tirait la juste conclusion d'une motivation homosexuelle de base et de groupe. A travers les femmes, les hommes établissent leurs propres connexions [...]. Il n'y a là qu'une version primitive de la formule *Tous les hommes sont des pédés*, et certes ils ne le sont jamais plus que quand ils machinent des mariages [129].

Il capitale porta dunque al massimo (e quindi alla soglia della demistificazione) questa omosessualità *tribale*, spostando il traffico degli uomini dall'oggetto *donna* all'oggetto *assoluto*.

Per quanto poi riguarda l'ultima osservazione di Fachinelli, è completamente vero che Marx doveva riportare l'*economia*, dalla sua sublimazione *celeste*, nell'*ideologia borghese* (oro, dio, san-

[128] Cfr. Elvio Fachinelli, *La ricerca dell'oro*, in « L'Erba voglio », n. 17, p. 5.

[129] « In qualsiasi posto degli uomini si incontrino e si riuniscano per prendersi delle donne, contrattarle, spartirle ecc. si riconosce il legame perverso d'una omosessualità primaria fra gruppi locali, fra cognati, co-mariti, compagni d'infanzia. Sottolineando il fatto universale che il matrimonio non è un patto fra un uomo e una donna, ma un "patto fra due famiglie", "una transazione fra uomini a proposito di donne", George Devereux ne traeva la giusta conclusione d'una motivazione sessuale di base e di gruppo. Mediante le donne, gli uomini stabiliscono le loro proprie connessioni [...]. Non v'è in ciò che una versione primitiva della formula *Tutti gli uomini sono pederasti*, e certamente non lo sono mai tanto come quando allestiscono matrimoni » (cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, *op. cit.*, pp. 194-5).

tissimo, trinità ecc. ecc.), al suo originario *escrementizio*, per poterla considerare *in verità*.

Non è un caso che l'espressione « *merda economica* » si trovi nel carteggio marxiano con Engels [130].

Solo considerandola *criticamente*, alla stregua di MERDA, Marx può cominciare a prospettare la *reale* alienazione di questa *economia*, che è traslazione-alienazione dell'*accumulazione fecale*.

Occorre, infine, comunque sottolineare che, sia il *tesaurizzatore*, l'*avaro*, che il *capitalista industriale*, sebbene *figure* diverse, fanno parte di un'unica *fenomenologia* posta sotto la costellazione del *valore di scambio*, che è la fenomenologia dell'astratta *brama di arricchimento*, dell'*avidità di denaro*.

Anche se, tra l'uno e l'altro *tipo*, si intromette la decisiva categoria della *ratio* capitalistica:

Questo impulso assoluto all'arricchimento, questa caccia appassionata al valore è comune al capitalista e al tesaurizzatore, ma il tesaurizzatore è soltanto il capitalista ammattito, mentre invece il capitalista è il tesaurizzatore razionale. Quell'incessante accrescimento del valore, al quale tendono gli sforzi del tesaurizzatore quando cerca di *salvare* il denaro dalla circolazione, viene raggiunto dal capitalista, più intelligente, che torna sempre di nuovo ad abbandonarlo alla circolazione [131].

Marx osserva — a questo proposito — che « εώξειν [salvare] è una delle espressioni caratteristiche dei greci per la tesaurizzazione » [132].

Il capitalista è completamente risucchiato in questo *cristianissimo* piano di *salvazione*. È lui che attua l'evangelico « Non vi fate tesori sulla terra, ove la tignola e la ruggine consumano, e dove i ladri sconficcano e rubano; ma fatevi tesori in cielo, ove né tignola né ruggine consumano, e dove i ladri non sconficcano né rubano. Perché dove è il tuo tesoro, quivi sarà anche il tuo cuore » (Matteo, VI, 19-21).

Il capitalista *tesaurizza* nel *cielo* della *circolazione; salva* la propria (aurea) *anima, perdendola* nell'*alambicco della circolazione*.

Ma, questa *brama di arricchimento*, questo desiderio *astratto* per la *forma generale della ricchezza*, per l'*oggetto che contenga la possibilità di tutti i godimenti* è precisamente il *contrario del godimento*, in quanto — marxianamente — il *godimento* è *determinato* e si rivolge a un *oggetto determinato* (ovviamente non *imposto dal di fuori* o da una *norma* introiettata), come spiega bene il frammento *sul denaro* dei *Manoscritti del '44*.

Se i *sentimenti*, le passioni ecc. dell'uomo non sono soltanto determinazioni antropologiche in senso [stretto], ma affermazioni veramente *ontologiche* dell'essenza (della natura), e se esse si affermano realmente solo per il fatto che il loro *oggetto* è per essi *sensibile*, si intende che: 1) il modo della loro affermazione non è per nulla unico e identico, ma anzi il modo diverso di affermarsi costituisce la particolarità della loro esistenza, della loro vita; il modo con cui l'oggetto è per essi, è il modo particolare del loro *godimento* [...] 4) solo attraverso l'industria in pieno sviluppo, cioè attraverso la mediazione della proprietà privata, l'essenza ontologica della passione umana diviene tanto nella sua totalità quanto nella sua umanità; la scienza dell'uomo è quindi essa stessa un prodotto dell'attuazione pratica che l'uomo fa di se stesso; 5) il senso della proprietà privata — liberata dalla sua estraneazione — è l'*esistenza degli oggetti essenziali* per l'uomo, tanto come oggetto di godimento quanto come oggetto di attività [133].

È dunque il *capitale* (proprietà estraneata) che sublima-aliena gli *oggetti essenziali* nell'OGGETTO assoluto della *forma astratta* della *brama*.

Facendo « da *mezzano* tra il bisogno e l'oggetto » [134], il denaro « trasforma i miei desideri da entità rappresentate e li traduce dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta nella loro esistenza *sensibile, reale*, li traduce dalla rappresentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale » [135].

Assolve cioè alla funzione che ha la *merda* per il *bambino*;

[130] Cfr., per esempio, la lettera del 2 aprile 1851. Marx-Engels, *Carteggio*, Rinascita 1950, I, p. 213.
[131] Cfr. K. Marx, *Il capitale, op. cit.*, I, p. 186.
[132] *Ibidem*, nota 10.
[133] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844, op. cit.*, p. 151.
[134] *Ibidem*, p. 152.
[135] *Ibidem*, p. 155.

solo che, nella *merda*, il bambino attua *allucinatamente* i suoi *desideri*; il denaro, invece, li attua *nell'alienazione* (che è il suo *principio di realtà*).

Quell'*alienazione* che *de-realizza* ogni *desiderio* che al denaro non si connetta:

> La *domanda* [del desiderio] esiste, sì, anche per chi non ha denaro, ma la sua domanda è un puro ente dell'immaginazione, che non ha nessun effetto, nessuna esistenza per me, per un terzo [...]; e quindi resta per me stesso *irreale, priva di oggetto*. La differenza tra la domanda che ha effetto, in quanto fondata sul denaro, e la domanda che non ha effetto, in quanto è fondata soltanto sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio ecc., è la stessa differenza che passa tra l'*essere* e il *pensare*, tra la semplice rappresentazione quale *esiste* dentro di me e la rappresentazione qual è per me come *oggetto reale* fuori di me [136].

Sicché il denaro è il mezzo stregato che riduce « *la rappresentazione a realtà* e *la realtà a semplice rappresentazione* » [137]; il *desiderio* a *non-desiderio*.

Rende *astratto* ciò che è *concreto*: desiderio, passione ecc.

Rende *concreto* ciò che è *astratto*: esso stesso si presenta come OGGETTO assoluto.

« Il denaro si scambia non con una determinata qualità, né con una cosa determinata [...] »

Ma, « se presupponi l'*uomo* come *uomo* [...] ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo, e con la natura, dev'essere una *manifestazione determinata* e corrispondente all'oggetto » [138].

Il *godimento* è dunque *determinato* e si rivolge a un *oggetto determinato*. Questo vuol dire che, per esser tale, non deve avere il denaro come *mediazione*: nel linguaggio de *Il capitale*, vuol dire che la *pulsione di godimento* è radicalmente antitetica alla *pulsione di arricchimento*.

Là dove c'è il *capitale* non può esserci il *godimento*, se non *alienato*, vale a dire, *non-godimento*.

C'è un altro testo di Marx che si richiama tematicamente a questo.

[136] *Ibidem*.
[137] *Ibidem*.
[138] *Ibidem*, pp. 156-7.

> Ciascuna forma della ricchezza naturale, prima che questa sia tramutata mediante il valore di scambio, suppone una relazione sostanziale dell'individuo con l'oggetto al punto che l'individuo, per uno dei suoi aspetti, appare esso stesso materializzato nella cosa, e nello stesso tempo il suo possesso della cosa appare come un determinato sviluppo della sua individualità; la ricchezza di pecore [rivela] lo sviluppo dell'individuo come pastore, la ricchezza di grano il suo sviluppo come contadino. *Il denaro, al contrario, in quanto individuo* della ricchezza generale, in quanto autonomo risultato della circolazione e puro rappresentante dell'universale, *come risultato puramente sociale*, non suppone assolutamente alcuna relazione individuale col suo possessore; il suo possesso non è lo sviluppo di uno qualsiasi dei lati essenziali della sua individualità, ma è piuttosto possesso di ciò che è privo di individualità, giacché questo [rapporto] sociale esiste nel contempo come un oggetto sensibile, esterno, di cui ci si può impossessare meccanicamente, o che può anche andare perduto. La sua relazione all'individuo si presenta dunque come una relazione puramente accidentale; laddove questa relazione a una cosa niente affatto connessa con la sua individualità gli conferisce nello stesso tempo, per il carattere di questa cosa, il dominio assoluto sulla società, *su tutto il mondo dei godimenti*, dei lavoratori ecc. È come se per es. il ritrovamento di una pietra mi procurasse, del tutto indipendentemente dalla mia individualità, il possesso di tutte le scienze. Il possesso del denaro mi pone rispetto alla ricchezza [sociale] nell'identico rapporto in cui mi porrebbe la pietra filosofale rispetto alle scienze [139].

Non solo il denaro non rispetta l'*individualità* dell'uomo (e quindi desideri, attività, godimenti ad essa legati), ma *cancella* ogni individualizzante *differenza*: « Come nel denaro è cancellata ogni distinzione qualitativa delle merci, il denaro cancella per parte sua, *leveller* radicale, tutte le distinzioni » [140].

La DIFFERENZA è incompatibile col CAPITALE.

Simile alla *logica* hegeliana (la *Logica è il denaro dello spirito*, secondo il Marx del '44 [141]), il *denaro-capitale* riconduce ogni *differenza* all'*identico*: *dissolvendo* (novello *Alkahest*) tutto « nel grande alambicco sociale della circolazione » [142].

[139] Cfr. K. Marx, *Lineamenti di critica dell'economia politica*, *op. cit.*, I, pp. 181-2.
[140] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, *op. cit.*, I, p. 164.
[141] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *op. cit.*, p. 164.
[142] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, *op. cit.*, I, p. 164.

Ecco perché la *brama di godimento* (alienato) che gli corrisponde non è, strettamente, né *etero* né *omosessuale* (è, semmai, omosessual-alienata): poiché, escludendo la DIFFERENZA, esclude la *sessualità*, che non è il *ruolo* (sessualità omogeneizzata *nel* capitale, che la recupera istituendo una *opposizione* dialettica *femminile-maschile* che rientra nel suo proprio piano di *cancellazione del diverso*, sotto forma di suo accoglimento nel *totum* omogeneo); è, anzi, ciò che è irriducibile al pacificato *identico* (anche sotto forma di identico *dialettico*); è ciò che perpetuamente sta *al di fuori* degli schemi del recupero: come la *morte*, il *diavolo*, la *pazzia*. E, con essi, si presenta — assieme alla RIVOLUZIONE — come quanto *non è digeribile dal capitale*, fondamento d'un suo possibile superamento per esplosione; perpetua minaccia alla sua (*apparente*) stabilità.

Il *diavolo* (e gli altri suoi nominati concomitanti) non è — goethianamente — « Ein Teil von jener Kraft / Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft » [una parte di quella forza che sempre vuole il male, e sempre opera il bene], se questa *dialettica* produce l'*omogeneo*, l'*identico*. In questo caso è per il capitale (che veste la maschera del BENE) il MALE irrecuperabile, proprio come l'*inconscio proletario* [143].

Se, dunque, il *denaro* è *il dominio assoluto sulla società, su tutto il mondo dei godimenti* [144], il *mantenimento nella dominazione* gli è essenziale, ed esso si presenta chiaramente — a questo punto — come un *erotismo anale* rimosso.

Ed è chiaramente anche *sadismo*, se si osserva, tra l'altro, l'*alienazione* dell'attività del proletario, la quale « è per lui un tormento » mentre « deve essere per un altro [il capitalista] un godimento » [145].

È anche da tener presente il carattere di *rimozione dell'anale* che il *plusvalore* (*accumulazione* di lavoro non retribuito) presenta quando assume la forma di *interesse* del *capitale monetario*.

Al suo detentore, infatti, l'*interesse* del capitale monetario appare come τόκος [146], che in greco antico vuol dire sia *interesse* che *cosa generata, nato, figlio*. Sicché la lingua greca demistifica la traslazione alienante del capitalismo e ripristina, in anticipo su Freud, il *nesso simbolico*: merda-bambino-capitale!

Come conferma la *linguistica*.

Infatti la parola « *Merda* [...] è stata messa in relazione con una radice che significa *bambino* » [147].

Nello stesso libro del *Capitale* si legge:

> Nella sua qualità di capitale produttivo d'interesse, appartiene al capitale tutta la ricchezza che può in generale esser prodotta, e tutto ciò che esso ha ricevuto fino ad ora è unicamente un acconto sul suo *appetito all engrossing* [*che divora tutto*]. Secondo le sue leggi innate gli appartiene tutto il plus-lavoro che il genere umano potrà ancora produrre. Moloch [148].

> È il carnefice di tutte le cose, il Moloch a cui tutto va sacrificato [...]. Il Moloch a cui viene sacrificata la ricchezza [149].

Moloch è una divinità che *ingoiava i bambini*: il dio-denaro-capitale cui si sacrifica (se si tien conto della catena simbolica istituita da Freud) la *merda*.

Il capitale *produttivo d'interesse*, in quanto *onnidivorante*, può dunque richiamarsi anche alla traslazione del *sadismo orale*, che, si ricordi, era una delle caratteristiche del *padrone* hegeliano e che si intreccia inestricabilmente al *sadismo anale*.

Dominio + *accumulazione* sono perfettamente dislocabili (come s'è visto) anche a livello della sadica *rimozione dell'anale*.

Nell'*usuraio* v'è un'accumulazione *ascetica*, nel *capitalista industriale* un'accumulazione *dispendiosa* [150], ma si tratta pur sempre di *accumulazione* in vista del *dominio*.

E poiché il *capitale* è essenzialmente incrementato dalla *fecondante* forza-lavoro del *proletario*, anche l'accumulazione *coatta* di forza-lavoro, imposta dall'esterno come necessità (e rimovente la tensione *interna* e *profonda* al *godimento* e all'*auto-*

[143] Cfr. su questo punto il saggio *Inconscio e forze produttive*, in questo stesso volume.
[144] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, I, p. 182.
[145] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 81.
[146] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, Editori Riuniti 1965, p. 465.
[147] Cfr. Nora Galli de' Paratesi, *Le brutte parole, op. cit.*, p. 39.
[148] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 469. Corsivo mio.
[149] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, I, p. 154.
[150] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, *op. cit.*, p. 650.

estrinsecazione) verosimilmente — per quanto concerne il *profondo* — deriva dalla *rimozione dell'anale*. L'operaio *preciso, pedante, efficiente* non è che l'altro aspetto dialettico di quell'*Analcharakter* storicamente specifico che è il padrone industriale.

Non solo questo tipo di proletario è un *Analcharakter*, ma richiama, nella sua *rinuncia al godimento* (in onore della *valorizzazione del capitale*) una situazione analoga a quella dell'*ossessivo* descritto da Lacan.

All'interno di questa ennesima *dialettica servo-padrone*, il servo (proletario) « poiché sa di essere mortale, sa anche che il padrone può morire. Da questo momento egli può accettare di lavorare per il padrone *rinunciando nel frattempo al godimento*: e, nell'incertezza del momento in cui giungerà la morte del padrone, egli attende » [151].

Sicché il suo *lavoro*, all'interno di una simile *procrastinazione*, non è una sua propria *riconosciuta* oggettivazione; tra l'altro perché « egli è nel momento anticipato della morte del padrone a partire dal quale vivrà, ma aspettando il quale si identifica a lui come morto, e in questo modo egli stesso è già morto ».

Vale la pena di sottolineare che la *procrastinazione* (rinuncia al *godimento*) è una categoria tipicamente *religiosa*, che qui si incontra con un *portatore di religione* tipico come il freudiano nevrotico-ossessivo.

Freudianamente la *nevrosi ossessiva* spiega i tre quarti dell'esperienza religiosa; l'altro quarto è spiegato dalla *sublimazione*.

Il proletario *in aspettazione* della morte del *padrone* (e perciò rinunciatario al *godimento*) è pertanto un *religioso*, soprattutto se *revisionista*.

Ma c'è di più.

Il *nevrotico-ossessivo*, freudianamente, è quasi sempre un *Analcharakter*.

La costituzione, da parte del capitale, di caratteri funzionali alla sua propria conservazione e valorizzazione si fonda dunque: a) sulla *rimozione dell'erotismo anale*; b) sulla *aspettazione* e *procrastinazione*, cioè sulla *religione* (anche nella sua variazione *revisionistica*); c) sulla *rinuncia al godimento*.

[151] Cfr. J. Lacan, *Scritti*, Einaudi 1974, I, p. 308.

È presumibile che il *rovescio* di questi atteggiamenti *non sia* funzionale al capitale.

È presumibile che il proletariato debba essere *non-più-religioso*, non più *rimosso nell'erotismo anale, perverso-polimorfo*, non più *rinunciatario al godimento*, per *togliersi* in quanto proletario.

Nel *Capitolo VI inedito del libro I del Capitale*, d'altra parte, Marx, parlando della *figura* del *capitalista* afferma che « è radicato in un processo di alienazione nel quale trova il suo *appagamento assoluto* » sicché « lo scopo animatore, *dominante e ossessivo* del suo operare — in realtà, non altro che l'impulso e il fine razionalizzati del *tesaurizzare* — un contenuto totalmente *astratto* e meschino [...] fa apparire il capitalista come sottomesso alla schiavitù del rapporto capitalistico, non meno che, dall'altro, al polo opposto, l'operaio » [152].

Si tratta dunque di un godimento *alienato*, di un *non-godimento*.

Nel *profondo*, anche il *lavoro alienato* può essere circoscritto come *analità rimossa*: passaggio dalla *Tätigkeit* della manipolazione della *merda*, all'*Arbeit*.

Il rapporto fra *accumulazione capitalistica* e *rimozione dell'anale* (che è rimozione di un *godimento*) emerge infine paradigmaticamente là dove Marx afferma: « Il capitalismo è soppresso fin dalle fondamenta se si postula che il godimento [*Genuss*], e non l'arricchimento [*Bereicherung*] stesso, ne sia il motivo propulsore [*treibendes Motiv*] » [153].

Il capitalismo, anche quello *dispendioso* della *società dei consumi*, conserva quindi qualche cosa del *capitalismo arcaico* e della sua *ascesi*: esclude di essere anzitutto *godimento*.

Come, del resto, Marx afferma a cominciare dai *Manoscritti del '44*:

> Certamente, anche il capitalista industriale ha un godimento. [...] Ma il suo godimento è una cosa accessoria, una specie di svago,

[152] Cfr. K. Marx, *Il capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia 1969, p. 21.

[153] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, II, Editori Riuniti 1965, pp. 122-3.

subordinato alla produzione: si tratta di un godimento *calcolato* e per ciò stesso *economico*, dal momento che egli computa il suo godimento nelle spese del capitale, e quindi egli può spendere per il suo godimento sino al limite in cui ciò che è stato speso per esso venga poi rimpiazzato dalla riproduzione del capitale con profitto. Così il godimento è sussunto nel capitale, l'individuo che gode del suo capitale nell'individuo che capitalizza [153a].

È, piuttosto, caratterizzabile come *accumulazione* alienata *contro* il *godimento*.

Proprio come, nel *profondo*, la *rimozione dell'anale*.

L'intera costellazione del capitalismo non esce insomma (ma in senso ben più pregnante di quanto non pensasse Malthus) dall'« infausto conflitto tra *pulsione di godimento* [*Genusstrieb*] e *pulsione di arricchimento* [*Bereicherungstrieb*] » [154]; è, cioè, profondamente *sadico-anale* e solo l'*analità ritrovata* può, presumibilmente, *dal profondo* e insieme alla *rivoluzione*, tentare di distruggerla.

Analità ritrovata (e, con essa, corpo, desideri, bisogni, brame, passioni *ritrovati*, o meglio *trovati* nella dimensione dell'*onnilateralità*) e *rivoluzione* non vanno tuttavia intese come *oppio per il popolo*, religiose categorie di un *potere* declinato al futuro e perpetuamente dilazionante il *godimento*.

Rispetto alla capitalistica totalità alienata, esse sono *differenza*, radicale rottura dell'*omogeneo* e del *continuum* del capitalistico *egualitarismo* borghese-fascista, *eterogeneità*, estrema *scissura* che in essi si instaura a togliere il regno della *scissione*.

Certo il loro *esser-qui* comporta « uno svolgimento lungo e tormentoso » ma non sarebbero *utopia concreta* se, come un *regno dei cieli*, non si trattasse di una *a-topia* che urge dal *futuro*, ed è già, tuttavia, contemporaneamente, ἐντὸς ἡμῶν, *in mezzo a noi*, in noi, a partire dal nostro *corpo* e dalle *oggettive* contraddizioni del *capitale*, che lo attraversano e fanno esplodere, col *desiderio*, la *rivoluzione* [155].

[153a] Cfr. K. Marx, *Manoscritti del 1844*, *op. cit.*, p. 141.
[154] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, *op. cit.*, I, p. 651.
[155] Quella del *corpo* e del *capitale* sono due *dialettiche* insieme indissolubilmente intrecciate; *ambedue* indicate da Marx nella previsione della *rivoluzione*: « Se noi non trovassimo già occultate nella società, così com'è, le condizioni materiali di produzione e i loro corrispondenti rapporti commerciali per una società senza classi, tutti i tentativi di farla saltare sarebbero altrettanti sforzi donchisciotteschi » (cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali ecc.*, *op. cit.*, I, p. 101). Dunque l'*utopia* del *comunismo* è un progetto che poggia su una dialettica materiale e *oggettiva*, concreta e presente: quella delle *attuali* « contraddizioni » del capitale. Proprio per questo si tratta di *utopia* e non di *utopismo*. I *piedi* di questa dialettica poggiano *sulla terra* e non nel cielo dei pensamenti e degli auspici. Ma a questa dialettica se ne somma una *soggettiva*, non meno *materiale*: « *Nel mercato mondiale la connessione del singolo individuo con tutti*, ma nello stesso tempo anche l'*indipendenza di questa connessione dai singoli individui* stessi si è sviluppata a un livello tale che perciò stesso la sua formazione contiene già contemporaneamente la condizione del suo trapasso » (cfr. *ibidem*, p. 103). Come la società *divisa in classi* porta in sé la società *senza classi*; così la società dell'*individuo-corpo alienato* porta in sé l'*individuo-corpo disalienato*, liberato, onnilaterale.

Condizione per l'effettiva liberazione del *corpo* è, comunque, il mantenimento della *capacità di godere*: « La capacità di godere è una condizione per godere, ossia il suo primo mezzo, e questa capacità è lo sviluppo di un talento individuale, è produttività » (cfr. *ibidem*, II, p. 410).

Anche da questo brano si vede come *marxianamente* sia del tutto errato *mettere fra parentesi* la *produttività* del corpo-individuo rispetto alla *produzione*: la rivoluzione passa attraverso *ambedue* questi ambiti.

Luciano Parinetto ha fatto parte della redazione del mensile marxista di cultura « Utopia », sul quale, dal 1971 al 1973, ha pubblicato numerosi saggi. Suoi lavori sono stati pubblicati da « Acme » e dalla « Rivista critica di storia della filosofia ». È recente l'inizio della sua collaborazione a « L'erba voglio ». Ha partecipato ai congressi milanesi su Psicoanalisi e politica *(8/9 maggio 1973) e su* Follia e società segregativa *(13/16 dicembre 1973) e al congresso padovano su* Psicoterapia: integrazione o liberazione? *(22/23 marzo 1975).*
Fra le sue pubblicazioni: La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx *(La Goliardica, Milano 1968);* Karl Marx: sulla religione *(Sapere, Milano, II edizione 1972);* Magia e ragione: una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750 *(La Nuova Italia, Firenze 1974);* G. E. Lessing: Colloqui per massoni, *traduzione e saggio introduttivo (Sapere, Milano 1975);* Né dio né capitale: Marx marxismo religione *(Moizzi/Contemporanea, Milano 1976).*

© Copyright 1977
Moizzi Editore - via Fiori Chiari 12 - Milano
Contemporanea Edizioni - via Cerva 6 - Milano

in copertina: particolare dal *Giardino delle delizie* di Bosch

LUCIANO PARINETTO

CORPO E RIVOLUZIONE IN MARX

morte diavolo analità



MORTE E UTOPIA

« L'esistenza di ciò che amo è per me necessaria, indispensabile: senza di essa la mia natura non può attuarsi in modo pieno, soddisfatto e compiuto. » [1]

« L'individuo determinato non è altro che un *essere determinato appartenente a una specie* e quindi come tale è mortale. » [2]

La *morte* (in questo caso, la morte dell'essere amato) *sembrerebbe* dunque costituire una minaccia intoglibile, una perpetua *alienazione* rispetto all'attuazione *onnilaterale* di quell'*individuo* compiuto che rappresenta uno dei culminanti progetti utopici del pensiero marxiano.

La morte (se restiamo ancora all'interno del tema dell'*eros*) potrebbe rappresentare il *dominio* di una *estranea casualità* che intorbiderebbe irrimediabilmente l'utopia di quei *rapporti razionali fra uomo e uomo* e *uomo e natura* di cui parla il *I libro* del *Capitale* [3] e, spezzando radicalmente la *corrispondenza d'amore*, vieterebbe dunque all'individuo lo sviluppo di una delle principali *manifestazioni vitali*.

Si tratta, almeno *apparentemente*, di una *aporia*, golosamente sfruttata, tra l'altro, dai teologi, che approfittano di essa per tentare di scardinare tutta la teoria dell'alienazione marxiana,

[1] Cfr. K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, pp. 73-4.
[2] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 115.
[3] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 112.

additando nella *morte* come *suprema alienazione* [4] la smentita più autorevole del *prometeico* tentativo marxiano di togliere l'uomo dalla *preistoria* dell'estraneazione e il radicamento più indiscutibile dell'uomo nell'*infelicità* e quindi, per essi, in quella *religione* che, dunque, ai loro stessi occhi, appare, *marxianamente*, strettamente insediata nell'alienazione.

Comunque si voglia giudicare quest'*aporia*, resta il fatto che Marx, dalla gioventù alla maturità, non ha affatto ignorato il tema della morte e anzi, se non *sistematicamente*, l'ha almeno complessivamente considerato, non offrendone una *soluzione* ma, quanto meno, una complessa problematizzazione, che giova situare all'interno di quella cultura di cui Marx fu eminente interlocutore e commisurare soprattutto alla filosofia di Hegel e di Feuerbach.

Hegel e la morte

Pur senza sottoscrivere ortodossamente quanto l'*esistenzialismo ateo* ha visto nella filosofia di Hegel, vale a dire, con le parole di Alexandre Kojève, che « l'accettazione senza riserve del fatto della morte, o della finitezza umana cosciente di sé, è la fonte suprema di tutto il pensiero hegeliano, il quale non fa che trarre tutte le conseguenze, anche le più remote, dall'esistenza di tale fatto » [5] e senza, conseguentemente, enfatizzare *heideggerianamente* l'affermazione hegeliana che l'uomo « è questa Notte, questo vuoto Niente » [6], al punto di tradurre la nozione di *negazione lavorativa* dell'uomo e quella della sua *storica* azione nel mondo con un « niente che nientifica, annichilando l'Essere » [7] e di fare del *Sein-zum-Tode* e di *Essere e tempo* una semplice

[4] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella editrice 1970, p. 97.
[5] Cfr. A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi 1948, p. 159.
[6] Cfr. G. F. Hegel, *Lezioni del 1805-1806*, citato in Kojève, *op. cit.*, p. 203.
[7] Cfr. A. Kojève, *op. cit.*, p. 169.

ripresa di temi *al seguito* del pensiero hegeliano [8], è un fatto che la nozione della *negatività*, che in Hegel comprende quelle, in essa necessariamente inglobate, del *pensiero*, del *lavoro* e della *morte*, è di straordinaria importanza, costituendo la radice stessa del *divenire dialettico*.

Certo, non è del tutto condividibile lo sbocco univoco che Kojève delinea da Hegel a Heidegger, troppo spesso, forse, dimenticando il fondamentale nesso Hegel-Marx, ma a Kojève va comunque riconosciuto il merito di avere suggestivamente enucleato una tematica che fino allora, dagli *hegelisti* ufficiali, non era mai stata così decisamente sottolineata.

Secondo l'interpretazione di Kojève (che vede nella *antropologia* hegeliana un'*Aufhebung* atea dell'antropologia *ebraico-cristiana*),

vivendo nel Mondo naturale da *straniero*, opponendosi ad esso e alle sue leggi, l'uomo vi crea un Mondo nuovo a lui proprio; un Mondo storico dove può *convertirsi* e diventare radicalmente *altro* da qual è come essere naturale dato. In questo Mondo *storico* e per questa *conversione libera*, l'uomo non è più un rappresentante qualsiasi di una *specie* eterna o immutabile data; è creato, e si crea, come un individuo unico nel suo genere [9].

Sicché quest'uomo che « è non già *Essere*-statico-dato, bensì *Azione* o Atto-di-porsi o crearsi da sé » [10] potrebbe, già in Hegel prima che in Marx, presentare le caratteristiche dell'uomo *utopico*, ciò che Kojève esprime così: « L'uomo è movimento dialettico o storico (libero) rivelante l'Essere mediante il Discorso solo perché vive in funzione dell'*avvenire*, il quale si presenta a lui sotto forma di un *progetto* o di uno *scopo* da realizzare mediante l'azione negatrice del dato » [11].

L'*utopicità* di questo uomo ha dunque, per Hegel-Kojève, abbastanza diversamente che per Marx, la sua radice *essenziale* nella *morte*.

Infatti, per Hegel, la *creatività* della negazione umana comprende anche la radicale *mortalità* dell'uomo:

[8] *Ibidem*, p. 171 e p. 192.
[9] *Ibidem*, p. 154.
[10] *Ibidem*, p. 147.
[11] *Ibidem*, p. 150.

Descrivere l'Uomo come Individuo libero storico, significa descriverlo come *finito* in sé e per sé, sul piano ontologico; come *mondano* o spaziale e temporale, sul piano metafisico; e come *mortale*, sul piano fenomenologico. Su quest'ultimo piano, l'Uomo *appare* come un essere il quale è sempre cosciente della propria morte, la accetta spesso liberamente e talvolta se la dà, con cognizione di causa, volontariamente egli stesso. Così, la filosofia *dialettica* o antropologica di Hegel è, in ultima analisi, una *filosofia della morte* (o, che poi è lo stesso, dell'ateismo) [12].

L'azione, il progetto dell'uomo hegeliano implicano, infatti, la *negatività* e questa, a sua volta, la *temporalità*, la radicale *finitezza*, la *morte*. Sicché « l'Uomo non è, nella sua esistenza umana o parlante, che una *morte* più o meno differita e cosciente di sé » [13].

« Tutto-ciò-che-è-finito [afferma lo Hegel dell'*Enciclopedia*] ha questo di proprio: che si sopprime dialetticamente da sé. » [14]

Proprio in quanto radicalmente *finito, mortale* l'uomo è dunque *dialettico* (e, quindi, anche *rivoluzionario*).

Infatti lavorare, pensare, rivoluzionare presuppongono una *storia*, una *durata nel tempo* e « durare significa avere di necessità un principio e una fine (nel tempo), che *appaiono* come nascita e morte. Un essere dialettico [...] è perciò effettivamente sempre mortale » [15].

In questa *mortalità* si radica anche la sua *libertà*: « Per la facoltà della morte — scrive Hegel nel *Diritto naturale* — il Soggetto si dimostra come libero e assolutamente elevato al di sopra di qualsiasi costrizione » [16].

Tesi che sarà ripresa nella *Filosofia del diritto* (par. 47):

Il principio per cui, in quanto persona, io stesso *sono* immediatamente *singolo*, significa, nella sua ulteriore determinatezza, anzitutto: io sono *vivente* in questo *corpo organico*, che è la mia esistenza, *universale* secondo il contenuto, indivisa, esterna; sono la possibilità reale di ogni esistenza ulteriormente determinata. Ma, in quanto persona, io ho nello stesso tempo *la mia vita e il mio corpo*, come altre

[12] *Ibidem*, p. 158.
[13] *Ibidem*, p. 169.
[14] *Ibidem*, p. 71.
[15] *Ibidem*, p. 126.
[16] *Ibidem*.

cose, soltanto *in quanto c'è la mia volontà* [...]. Io ho queste membra, la vita, soltanto *in quanto voglio*; non l'animale, ma l'uomo può anche mutilarsi o uccidersi [17].

Il tardo Feuerbach (già ex-hegeliano) demistificherà questa asserita *assoluta libertà senza costrizione* dell'uomo hegeliano osservando che, comunque, esso è *necessitato* dal *corpo* e dalla *morte* e solo *all'interno* di questi *presupposti* può esercitare la sua *volontà*, che, pertanto, non può essere definita *assoluta* [18].

Se l'uomo non fosse un essere *finito* — commenta Kojève — « se l'uomo vivesse eternamente e non potesse morire, non potrebbe neppure sottrarsi all'onnipotenza di Dio. Ma, se può darsi da sé la morte, può rifiutare qualsiasi destino imposto, perché non lo subirà, cessando di esistere » [19].

Quest'uomo è dunque superiore alla stessa onnipotenza divina, è libero perché può autoprogettarsi indipendentemente da essa, vale a dire non ne ha bisogno.

Dio è eliminato dalla sua storia.

D'altra parte, l'immortalità dell'individuo presupporrebbe un sostanziale *essere-dato* sempre eguale a se stesso che è l'opposto del *farsi*, del *divenire* negatore-dialettico dell'uomo, che non può consistere che nella radicale finitezza *autocosciente*.

Alludendo all'originarsi della ben nota *dialettica della Autocoscienza* della *Fenomenologia*, Kojève precisa: « Solo accettando volontariamente il pericolo di morte in una Lotta di puro prestigio, l'Uomo appare per la prima volta nel Mondo naturale; e solo rassegnandosi alla morte, rivelandola con il proprio discorso, l'Uomo perviene infine al Sapere assoluto o alla Saggezza, portando così a compimento la Storia » [20].

La *Prefazione* della *Fenomenologia* (traduzione Kojève) sottolinea poi che

la morte — se così vogliamo chiamare quell'irrealtà — è quel che c'è di più terribile; e tenere fermo il morto è ciò che esige la più grande forza [...]. Ma la vita dello spirito non è quella che inorridisce davanti alla morte e si preserva dalla distruzione, bensì quella che sopporta la morte e si conserva in essa. Lo Spirito conquista la sua verità solo trovando se stesso nella dilacerazione assoluta [...]. Lo Spirito è tale potenza solo in quanto guarda bene in faccia il Negativo e si sofferma presso di esso [21].

Il *discorso* dell'uomo, in quanto, hegelianamente, procede *separando* l'*essenza* dalla *esistenza*, il *concetto* dall'*oggetto*, è, per definizione, *scissione* e *negazione* [22], e quando l'*individuo* umano, mediante esso, si autocircoscrive, pensandosi come *autocosciente* e perciò collegandosi, nel contempo, al *genere* umano, si autocomprende come *mortale*.

Pensiero e *morte* sono, dunque, *hegelianamente* strettamente intrecciati; come del resto — per fare un salto — per il Freud della *Verneinung*: dove il pensiero, in quanto *denegazione*, è direttamente collegato con *rigetto*, *Ausstossung* [espulsione], cioè in ultima analisi, *pulsione di morte* [23].

« La morte — scrive Hegel nelle *Lezioni del 1803-1804* — è l'aspetto dello sdoppiamento del genere [in particolarità e in universalità]. » [24]

E, nell'*Enciclopedia*, alludendo alla morte animale, scrive: « Il genere si mantiene soltanto mediante la rovina degli individui » [25].

E, ancora, « in quanto propria universalità *concreta* dell'animale, è il *genere*, nel cui *processo*, da una parte con l'*accoppiamento*, il vivente immerge la sua singolarità differenziata; dall'altra parte esso nega immediatamente la sua inadeguatezza col genere, la quale costituisce la sua *malattia originale* e il germe innato della *morte* » [26].

D'altra parte, l'uomo hegeliano è *mortale* anche in quanto *amante* e *padre*: nel procreare un figlio, i genitori costituiscono il loro « esser-tolto »; nell'educarlo « producono la loro morte

[17] Cfr. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza 1971, p. 60.
[18] Cfr. L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, Laterza 1972, p. 49.
[19] Cfr. A. Kojève, *op. cit.*, p. 127.
[20] *Ibidem*, p. 159.
[21] *Ibidem*, p. 160.
[22] *Ibidem*, p. 167.
[23] Cfr., su questo punto, il *Commento parlato sulla Verneinung di Freud* di Jean Hyppolite, in Lacan, *Scritti*, II, Einaudi 1974, p. 889.
[24] Cfr. A. Kojève, *op. cit.*, p. 190.
[25] Cfr. G. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza 1967, II, p. 338.
[26] *Ibidem*, p. 342.

con coscienza »: una coscienza che si è rivelata « morente nel godimento sessuale » [27].

Perciò Hegel può sostenere che « gli individui sono dapprima proprio questa morte-che-diviene, ciò che appartiene alla natura in quanto a individui singolarmente presi, ma in questo loro divenir morti essi intuiscono altrettanto il loro divenir viventi » [28].

L'uomo hegeliano, *animale malato* e *mortale* per definizione, proprio perché si autotrascende e nega la natura e se stesso e le proprie istituzioni, proprio perché è creatore di storia è anche *rivoluzionario*.

Le notissime pagine della *dialettica servo-padrone* e quelle sulla *rivoluzione francese* e sul Terrore nella *Fenomenologia* ne sono una chiara dimostrazione.

La libertà, la *libertà rivoluzionaria* soprattutto, si fonda dunque, hegelianamente, sull'*autonomia dell'uomo nei confronti del dato*, sulla sua possibilità di *negarlo*, e la *morte* (per esempio il *suicidio*) è momento essenziale della fondamentale possibilità *umana* di « sottrarsi all'imperio di qualsivoglia condizione data (imposta) dell'esistenza » [29].

La dialettica, la *dialettica rivoluzionaria* soprattutto, è dunque qui indistricabile dalla *morte*.

Anche se occorre ricordare, onde disassolutizzare l'enfatizzazione mortuaria di Hegel (all'insegna di Heidegger), che non solo (e non tanto) la *morte*, ma il *lavoro*, il *desiderio*, il *bisogno*, il confronto (anche *estetico*) con la *natura* fanno da basamento all'*attività negatrice* dell'uomo.

Origine della morte alienata

In questo groviglio di temi hegeliani, fin troppo sveltamente enucleati dall'interpretazione di Kojève (trascurandone forzatamente altri), già ne emergono alcuni che — per quanto mutati — si possono rinvenire in Marx.

[27] Cfr. G. F. Hegel, *Filosofia jenese dello spirito*, Laterza 1971, p. 79.
[28] *Ibidem*, p. 78.
[29] Cfr. A. Kojève, *op. cit.*, p. 181.

Così quello della *morte* come *aspetto dello sdoppiamento del genere* e del *genere* come *rovina degli individui* che riecheggerà, assieme a variazioni feuerbachiane, nei (tuttavia originali e *non feuerbachiani*) *Manoscritti del 1844*; e, ancora, quello dell'*autocreazione* dell'uomo per mezzo della *negazione lavorativa* e per mezzo della *lotta servo-padrone* (che, con un indubbio salto *qualitativo*, diventa in Marx la *lotta di classe*); quello infine della *dialettica* come radice delle *rivoluzioni*, che risuonerà nel celebre *postscriptum* del *I libro* del *Capitale*.

Ma vi sono altri, non meno importanti, accenni hegeliani al tema della morte sui quali Kojève non si sofferma e che pure meritano di essere segnalati proprio in rapporto al pensiero marxiano.

Quello, per esempio, suggestivamente emergente nei cosiddetti *Scritti teologici giovanili* dove Hegel, ancora illuminista e grecofilo, collega il problema dell'origine dell'*angoscia* davanti alla *morte* (e quindi quello, a essa connesso, del *desiderio di immortalità*) non, come più tardi, nella *Fenomenologia*, a una primordiale *lotta per il riconoscimento*, ma al verificarsi della *scissione*, nell'uomo, della dimensione *pubblica* da quella *privata*, nell'autonomizzarsi di quest'ultima e nella rimozione della prima e, dunque, nel sorgere storico dell'*individuo alienato* all'epoca del tramonto delle πόλις greche e della repubblica romana.

Si legge, a questo proposito, ne *La positività della religione cristiana*, in un passo molto noto (dopo la divulgazione fattane da Lukács nel *Giovane Hegel*), che, a causa della *divisione* dei *poteri* e delle *classi* all'interno della declinante πόλις antica,

scomparve dall'anima del cittadino l'immagine dello stato come un prodotto della propria attività; la cura e la sovrintendenza del tutto riposò sull'anima di uno solo o di pochi; ognuno ebbe un posto a lui assegnato, più o meno delimitato e distinto da quello degli altri; il governo della macchina dello stato fu affidato a un ristretto numero di cittadini che servivano soltanto come singole ruote di un ingranaggio che hanno valore solo nella connessione con le altre. La parte assegnata a ciascuno nell'intero ingranaggio era, in relazione a questo, così trascurabile che il singolo non aveva bisogno di conoscere o di avere dinanzi agli occhi tale relazione. L'abilità nella cosa pubblica, ecco il grande fine che lo stato poneva ai suoi sudditi, mentre questi nel suo ambito non si proponevano che guadagno autoconservazione e forse vanità. Ogni attività, ogni fine era riferito

ora all'individuo; non vi fu più alcuna attività rivolta al tutto, a un'idea. Ognuno lavorava per sé o era costretto a lavorare per altri individui. Scomparve per i cittadini la libertà di ubbidire a leggi che si fossero date da se stessi, la libertà di seguire in pace i magistrati e in guerra i comandanti da loro scelti, di realizzare piani elaborati col concorso di tutti; scomparve ogni libertà politica; il diritto del cittadino dava solo il diritto alla sicurezza della proprietà che riempiva ora il suo intero mondo. La morte, il fenomeno che gli distruggeva l'intera trama dei suoi fini e l'attività di tutta la sua vita, dovette essere per lui qualcosa di terribile, poiché nulla gli sopravviveva. Al repubblicano sopravviveva invece la repubblica e gli stava sempre dinanzi il pensiero che essa, sua anima, era qualcosa di eterno. Ma così l'uomo, poiché tutte le sue attese e tutte le sue attività erano rivolte a qualcosa d'individuale, non trovava più per queste nessuna idea universale per vivere e morire, nessun conforto nei suoi dei che erano anch'essi singoli e imperfetti esseri che non potevano appagare l'esigenza di un'idea [...]. In questa situazione, senza fede in qualcosa di durevole, di assoluto, in questa abitudine a ubbidire a una volontà estranea e a un'estranea legislazione, senza patria, in uno stato a cui il cittadino non poteva associare nessuna gioia, e di cui sentiva solo l'oppressione [...], si offrì agli uomini una religione, la quale o era già adeguata ai bisogni del tempo [...] oppure era tale che da essa gli uomini potevano trarre ciò che era richiesto dai loro bisogni [30].

All'*individuo alienato*, al *singolo* (e ai suoi *alienati* bisogni) corrisponde l'alienata *religione cristiana* e il suo *uomo-monade* astratto, irrelato rispetto al *collettivo*, e congiunto a esso solo con la mediazione dell'*estraneazione* della *paternità divina*; così come il « libero » lavoratore del capitale è una *monade* collegata alle altre *monadi* lavorative solo con la mediazione dell'estraneazione del *lavoro capitalistico* e del *dio-padre-capitale*. Sicché proprio per questo Marx può denunciare il *cristianesimo* come *religione del capitale*.

Un'eco lontana — ma non per questo meno suggestiva — di questa pagina giovanile hegeliana si può trovare nei *Minima moralia* di Th.W. Adorno.

Non è il minor merito della *Griechische Kulturgeschichte* di Jacob Burckardt, quello di far coincidere la desolazione dell'individualità ellenistica, non solo con la decadenza oggettiva della πόλις, ma proprio col culto dell'individuo: « Ma dopo la morte di Demostene e di

[30] Cfr. G. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida 1972, pp. 314-6.

Focione, la città è colpita da una sorprendente carestia di personalità politiche, e non solo politiche. Epicuro [...] è in fondo l'ultimo ateniese d'importanza storica mondiale ». Lo stato di cose in cui l'individuo sparisce, è insieme quello dell'individualismo scatenato, in cui « tutto è possibile »: « ora si celebrano individui al posto degli dei ». La « liberazione » dell'individuo della πόλις svuotata dall'interno, non rafforza, ma elimina la resistenza, e, con la resistenza, l'individualità: questo processo, che trova il suo compimento negli stati dittatoriali, è il modello di una delle contraddizioni fondamentali che, dal secolo decimonono, ci hanno spinto verso il fascismo. [...] All'interno della società repressiva, l'emancipazione dell'individuo non va senz'altro a suo vantaggio. La libertà della società lo spoglia della forza di essere libero. Per quanto reale, infatti, possa essere libero. Per quanto reale, infatti, possa essere l'individuo nel suo rapporto con altri, concepito come assoluto è una pura astrazione [...]. Attraverso questa dissoluzione — nello stesso individuo — di ogni elemento mediatore, per cui esso era pur sempre qualcosa come un oggetto sociale, l'individuo si immiserisce, s'involgarisce e regredisce allo stato di puro oggetto sociale [...]. Gli innumerevoli che non conoscono più nulla al di fuori di sé e del loro nudo, volubile interesse, sono gli stessi che capitolano non appena cadono nelle reti dell'organizzazione e del terrore [31].

È stato dunque il giovane Hegel a segnalare profeticamente fra i primi, nell'*individualismo*, quell'*alienazione* che, sia pure in guise storico-specifiche diverse, collega l'estraniato individuo *ellenistico* all'estraniato suddito del nazi-fascismo o del capitale.

Chi tenga ben presenti queste pagine non potrà certo lasciarsi sedurre dai piagnistei kierkegaardiani sul *singolo*: obiettivamente una preparazione (e una *giustificazione*) dell'estraniato *uomo del capitale*.

Come ha ben visto Adorno:

L'equiparazione di autenticità e verità non regge [...]. La volontà di toccare l'incondizionatamente solido, l'essere dell'essente, attraverso l'immersione nella propria individualità, anziché attraverso la conoscenza sociale della medesima, conduce proprio alla cattiva infinità, che il concetto di autenticità ha, fin dai tempi di Kierkegaard, il compito di esorcizzare [...]. Si tratta di un'astrazione. Ciò che appare come entità originaria, come monade, non è che il risultato di una separazione sociale dal processo sociale. Proprio come assoluto, l'individuo è un semplice riflesso dei rapporti di proprietà. Nell'individuo

[31] Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi 1954, pp. 143-5.

si avanza la fittizia pretesa che l'unità biologica precede — secondo il significato — il tutto sociale da cui solo la violenza la tiene isolata; e la sua accidentalità è fatta passare per il criterio della verità. Non solo l'io è strettamente intrecciato alla società, ma le deve la propria esistenza nel senso letterale della parola. Tutto il suo contenuto proviene da essa, o — più semplicemente — dal rapporto con l'oggetto. L'individuo diventa tanto più ricco, quanto più si dispiega liberamente nella società e la rispecchia, mentre la sua definizione e cristallizzazione, che esso rivendica come origine, non fa che limitarlo, ridurlo, impoverirlo. Non per nulla i tentativi, come quello di Kierkegaard, di entrare in possesso della propria ricchezza attraverso il ripiegamento del singolo nella propria singolarità, si sono risolti nel sacrificio del singolo e nella stessa astrattezza che Kierkegaard rimproverava ai sistemi idealistici. L'autenticità non è che l'ostinato e caparbio attaccamento alla forma monadica che l'oppressione sociale imprime sugli uomini [...]. La scoperta dell'autenticità come ultimo baluardo dell'etica individualistica è un riflesso della produzione industriale di massa [...]. L'illusione dell'autenticità va ricondotta all'accecamento borghese davanti al processo di scambio. Autentico appare ciò a cui vengono ridotte le merci e gli altri mezzi di scambio: e cioè, anzitutto, l'oro. Ma come l'oro, così l'autenticità, astratta dal suo contenuto metallico, diventa un feticcio. L'uno e l'altra vengono trattati come se fossero il substrato, che in realtà è un rapporto sociale, mentre oro e autenticità esprimono solo la fungibilità, la comparabilità delle cose: e proprio essi non sono in sé, ma per altro. L'inautenticità dell'autentico deriva dal fatto che, nella società dominata dallo scambio, esso deve pretendere di essere ciò di cui tiene il posto, senza mai poterlo essere [32].

Lungi dall'essere catalogabile nella *sinistra hegeliana*, come opina qualche storiografo *in Christo* (come Karl Löwith), Kierkegaard è una *coscienza infelice* che Hegel si è lasciato indietro (dopo averla in anticipo adeguatamente criticata) fin dall'epoca giovanile.

Ma la sua *ideologia* del *singolo* è di grande aiuto nella denuncia dell'alienazione, poiché costituisce un *modello* paradigmatico di come *non deve* essere l'*individuo onnilaterale*, disalienato.

Ovviamente questo estraniato *singolo* è in diretto rapporto con la *morte* alienata, tenuto conto che « anche sulla morte estende la vita reificata il suo dominio » [33].

È all'uomo *ridotto*, anche dall'incipiente dominio della *proprietà privata*, alla kierkegaardiana dimensione di *singolo*, che la *morte* dunque si presenta come *angoscia*; è a quest'*atomo egoistico*, maciullato dal *macchinismo* statale, ridotto a puro *ingranaggio* [34], orfano della dimensione politica estintasi con la negazione della collettività democratico-repubblicana antica [35], che la *morte* si presenta come orrida *nullificazione*.

È a questo punto, scrive Hegel — seguendo quasi alla lettera il lessinghiano *Come gli antichi rappresentavano la morte* — che la morte *pagana* si va trasformando nella morte *cristiana*: « Come sono diverse le immagini che della morte si tramandano nella fantasia del nostro popolo e in quello dei greci! Presso di questi un genio bello, il fratello del sonno, eternato nei monumenti funebri; da noi invece lo scheletro, il cui orrendo cranio fa mostra di sé su tutte le casse da morto » [36].

L'esigenza della *immortalità personale* è, per il giovane Hegel, strettamente legata alla *morte alienata* dell'*individuo egoistico*:

> Il libero repubblicano che spendeva le sue forze e la sua vita nello spirito del suo popolo, per la patria, facendolo per dovere, non valutava tanto la sua fatica da domandarne risarcimento e compenso; egli aveva operato per la sua idea, per il suo dovere [...]. Ma solo un popolo massimamente corrotto e di estrema debolezza morale [...] abbandonato da se stesso e da ogni Dio, conduce una vita privata, ha bisogno di segni e miracoli, ha bisogno che la divinità gli assicuri che c'è una vita futura [...]. Di qui l'accoglienza aperta e cordiale della religione cristiana nei tempi in cui la virtù repubblicana dei romani stava sparendo ed era in decadenza la grandezza esterna [37].

Da serena fine dell'uomo che s'è armonicamente sviluppato e compiuto in armonia con se stesso e con la collettività, (agli antichi greci « la morte ricordava il godimento della vita ») la morte diventa allora un incubo per l'uomo (cristiano) che vede in essa il tramite per il passaggio a un'*altra* vita, desiderata avidamente proprio a compensazione dell'infelicità, della scis-

[32] *Ibidem*, pp. 148-52.
[33] Cfr. Th. W. Adorno, *Wagner-Malher*, Einaudi 1975, p. 131.
[34] Cfr. a proposito del *macchinismo* alienante già la presa di posizione di Herder. Cfr. L. Parinetto, *Antimacchinismo e umanità in Herder* in «Utopia», n. 9, settembre 1972.
[35] Cfr. su questo punto, L. Parinetto, *Alienazione e utopia in Rousseau*, in «Utopia», n. 3, marzo 1972.
[36] Cfr. G. F. Hegel, *Scritti teologici ecc., op. cit.*, p. 77.
[37] *Ibidem*, p. 102.

sione e dell'alienazione vissute in questa. Sicché, *anti-spinozianamente,*

tutta la vita del cristiano deve essere una preparazione a questo cambiamento; a ciò sono indirizzati i suoi desideri, la familiarità quotidiana con le immagini della morte e le speranze dell'altra vita, di fronte a cui i godimenti e le gioie di questo mondo, al quale egli non è attaccato prendendovi una debole parte come un estraneo, non meritano alcuna attenzione [...]. Egli ha paura dell'annientamento, del cessare dell'armonia quando lo strumento è infranto, e del suo destino futuro, tutta la sua vita fu una *meditatio mortis* [38].

A queste pagine hegeliane (che ovviamente né Feuerbach né Marx potevano aver letto, essendo state edite dal Nohl solo nel 1907) corrispondono, comunque, indirettamente quelle delle marxiane *Vorarbeiten* alla *Dissertazione di dottorato*, dove si discute il finale conflitto tra la filosofia agonizzante dell'antica πόλεις, ormai ridotta al λάθε βιώσας [vivi da privato] di Epicuro, e la nascente e ben presto trionfante (nel cristianesimo) religione individuale dell'atomo umano, ben rappresentata, alle sue origini, dal misticismo di Plutarco.

Qui Marx — tra l'altro — mostra a quel Plutarco che si era fatto critico di Epicuro, che la credenza nella sopravvivenza personale dopo la morte non è che un *piacere* — diverso dalla *voluptas* epicurea solo perché, rispetto a essa, *alienato* — e un *piacere* del tutto *egoistico.*

Chi perde moglie e figli, brama che essi siano *in un qualche posto*, anche se vi si *trovano male*, piuttosto che essi siano totalmente estinti. Se si trattasse semplicemente di amore, la moglie e il figlio dell'individuo come tali sarebbero ben più intimamente e più puramente custoditi nel cuore di quest'individuo, e avrebbero un essere molto più alto dell'esistenza empirica. Ma la cosa sta altrimenti. La moglie e il figlio sono moglie e figlio semplicemente nell'esistenza empirica, in quanto lo stesso individuo esiste solo empiricamente. Che perciò brami saperli in un posto qualsiasi, in una sensibilità spaziale, anche se vi si trovano male, piuttosto che in nessun luogo, di nuovo non vuol dire altro che l'individuo brama avere la coscienza della propria singola empirica esistenza. Il manto dell'amore era semplicemente un'ombra: il nudo empirico io, l'amore di sé, il più antico amore è il nocciolo della fede nell'immortalità personale.

[38] *Ibidem*, p. 76.

Questa *fede* — di cui Marx mostra d'altra parte le logiche contraddizioni — è sostanzialmente un attendere « il compenso della vita dopo la vita » ed è dunque un « ammantare [...] la speranza in una pretesa » [39].

Il *piacere* di ritenersi immortali è dunque per Marx (come, prima, per Hegel) un sentimento fondamentalmente riconducibile all'*egoismo* dell'uomo alienato, monadicamente isolato, all'*arroganza dell'atomo* « singolo », che ritiene di essere un *valore* assoluto e cui, paradossalmente, la religione, repressiva del *piacere*, si mostra, inaspettatamente, come *voluptas.*

Si tratta qui, ovviamente, di una *speranza* alienata, di una immortalità falsamente prospettata, che non può costituire una *garanzia* di verità.

Marx sa benissimo (e lo dimostrerà nel *Capitale*) come l'angoscia per la morte possa costituire, oltre che un grosso problema *esistenziale*, anche una lancinante *spia* della situazione sociale estraniata, ma è consapevole che non è la *falsa* soluzione religiosa (*falsa* perché all'interno di una prospettiva *alienata*) che la può risolvere, che può fare emergere il suo *utopico* toglimento.

Marx respinge la *soluzione religiosa, cristiana, del problema* della morte perché, come direbbe oggi Léon Rozitchner,

basandosi sulla dimensione di morte e di mancanza di futuro che il capitalismo sprigiona, la Chiesa introduce un ordinamento del mondo che non solo svaluta, ma impedisce la lettura delle vere cause della miseria sofferta [...]. Sulla morte che il sistema produce — di fame, di miseria, di malattia, di repressione — fa planare la morte metafisica che sigilla ogni destino: unisce in un solo significato *indistinto* la morte umana inferta per mano dell'uomo e la morte ineluttabile che ci dà la natura. Su questo timore che dissolve il significato della morte umana si introduce così la visione apocalittica che diluisce le connessioni essenziali fra politica, lavoro ed economia. La religione non vive dell'incremento della vita ma della promozione della morte che le viene fornita, come preda, dai rapporti di dominazione capitalistica [40].

[39] Cfr. anche per il brano sopra citato K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972, pp. 117, 115.

[40] Cfr. L. Rozitchner, *Morale borghese e rivoluzione*, Feltrinelli 1971, p. 59. Su questo punto, cfr. anche il saggio finale in L. Parinetto, *Né dio né capitale: Marx marxismo religione*, Moizzi/Contemporanea 1976.

Se né in Hegel né, a maggior ragione, in Marx, il tema della morte è trattato *sistematicamente*, Feuerbach, invece, dedica a esso un intero libro, tanto demistificante da sollevare, al suo tempo, una nuova *Atheismus-Streit*.

Davanti alla sinfonica variazione sul tema della morte contenuta nei *Pensieri sulla morte e sulla immortalità* (1830) e che fa da musicale *pedale* anche a buona parte della posteriore filosofia feuerbachiana, ormai distaccata dall'ortodossia hegeliana, risulta veramente grottesco (oltre che falso e falsificante) il parere di Karl Barth il quale, sia pure accettando in pieno la critica feuerbachiana dell'alienazione religiosa (e giungendo ad affermare, a proposito dell'autore dell'*Essenza del cristianesimo*, che « per colpirlo, bisogna essere colpito da lui »), ritiene tuttavia, ignorando forse deliberatamente i *Gedanken* (e anche altre opere più tarde) che Feuerbach sia esorcizzabile dalla teologia proprio a proposito del problema della morte: « Hans Ehrenberg ha riassunto molto bene in due parole ciò che si può e si deve obiettare a Feuerbach: come vero figlio del suo secolo egli è uno che non conosce la morte » [41].

Non solo, invece, Feuerbach conosce molto bene questo tema, ma è proprio nel corso della sua suggestiva trattazione, per molti versi ricollegabile a Hegel, che escogita la definizione della chiesa medievale come *mondo sensibilmente soprasensibile e soprasensibilmente sensibile* [42], che riaffiora, forse, alla memoria di Marx al tempo della stesura del *I libro* del *Capitale* ed è traslata, in un'indubbiamente ironica *ripresa*, sul piano della critica dell'economia politica, a denunciare la *teologicità* del *feticcio* della *merce* [43].

La definizione della chiesa medievale come entità *sensibilmente soprasensibile*, collettività immanente e trascendente insieme, permette a Feuerbach, rispetto al giovane Hegel, di spostare il momento della presentazione, nella storia, del *singolo* alienato (e quindi angosciato dalla morte), addirittura all'*età moderna*.

Sia pure in un contesto culturale diverso, per lui, nel medioevo, a differenza che per Hegel, « il singolo uomo non aveva ancora la coscienza desolata e vuota della sua singolarità, della sua isolata autonomia, non era ancora abbandonato, affidato a se stesso; era accolto, contenuto nella santa comunità dei credenti ».

Per quest'uomo, insomma, e sia pure in guisa diversa dal *repubblicano antico*, « l'essere più alto è l'essere comunitario » [44].

Nonostante, dunque, proprio nel medioevo prenda piede definitivamente la teoria dell'immortalità personale, « solo nell'età moderna [...] la fede nell'immortalità dell'individuo si presenta pura per se stessa ».

Ciò si deve soprattutto al *protestantesimo* (cioè alla religione della borghesia capitalistico-commerciale), che pone l'accento sulla fede e convinzione *individuali* e non più, come la chiesa medievale, soprattutto sullo spirito della comunità.

Sicché « il caratteristico dell'età moderna in generale è che in essa l'uomo viene conosciuto come uomo, la persona come persona: il singolo individuo umano fu quindi conosciuto per se stesso, nella sua individualità come divino e infinito » [45].

È soprattutto il *pietismo* che, accentrando l'interesse del credente sulla *persona* di Cristo, in realtà, lo fa convergere (se si esce dalla rovesciata *ottica religiosa*) sulla *persona di per sé*, sull'*individuo* stesso credente. A questo punto, Cristo diventa veramente ciò che il *soggetto* religioso patisce e sperimenta pensando all'*oggetto* religioso, diventa, cioè, la *soggettività* stessa dell'individuo. Questa *soggettività*, che si dilata sino a comprendere il divino nella sua totalità, non può dunque ritenere di essere *mortale* [46].

È a questo massimo livello di *alienazione religiosa* che Feuerbach inizia a fare i conti con la *pretesa* all'immortalità da parte della singola *coscienza religiosa*.

[41] Cfr. *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach* in K. Barth, *Antologia*, Bompiani 1964, pp. 132-3.
[42] Cfr. L. Feuerbach, *Opere*, Laterza 1965, p. 13. L'opera citata è *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*.
[43] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 103.
[44] Cfr. L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 12.
[45] *Ibidem*, p. 15.
[46] *Ibidem*, p. 16.

Intanto comincia a denunciare la falsa *coincidenza* di *soggetto* (credente) e *oggetto* (divino).

L'individuo, infatti, « è se stesso solo fintanto che è distinto; e questa differenza non può né deve essere abbandonata, perché l'io riconosce come essenza solo il se stesso; e ciò che preoccupa l'individuo non è perciò l'unità col suo oggetto, quanto piuttosto la differenza da esso ». Per gli individui, « nelle profondità remote della loro anima, solo il soggetto è il loro oggetto » [47].

Unica differenza fra il *soggetto* individuale dell'esperienza religiosa e quel soggetto che le si presenta come *oggetto* divino è che quest'ultimo è *infinito* rispetto alla finitezza del primo. Come Feuerbach dimostra più esaurientemente nell'*Essenza del cristianesimo*, impiegando il termine *Gattungs-wesen*, si tratta cioè del *pensiero*, della *ragione*, dello *spirito*, che trascendono il singolo soggetto determinato e pensante.

Ma per distinguere il singolo *soggetto* dal *Soggetto* universale e insieme per connetterlo a esso, è necessario tener fermo il *limite* che li separa e insieme ne permette il rapporto: la *determinatezza* dell'individuo.

E la morte è il più radicale di questi *limiti*.

Solo, *hegelianamente*, fissando bene in faccia la morte, l'individuo si può dunque *autoriconoscere*: « Soltanto se l'uomo tornerà a comprendere che la morte non è mera apparenza, ma qualche cosa di reale e di autentico che conclude senza residui la vita dell'individuo e acquisterà coscienza della sua finitezza, soltanto allora egli avrà il coraggio di ricominciare una nuova vita » [48].

Qui la morte — *hegelianamente e marxianamente* — non è lontana (anche se in prospettiva diversa) dal rappresentare la radice di una *conversione* che può essere anche *rivoluzionaria*.

Su un altro piano, questa posizione può anche ricordare il freudiano « *si vis vitam, para mortem* ».

Condizione del *riconoscimento* dell'individualità è dunque, per Feuerbach, insieme all'*amore* (che, ancora *hegelianamente*, trascende il singolo e quindi ne indica la limitatezza) proprio la *morte*.

[47] *Ibidem*, pp. 18-9.
[48] *Ibidem*, p. 23.

Ma non si tratta di un *accidentale* accadimento naturale, della *fine* della vita, non si tratta di *morte naturale*, bensì della morte che promana dal profondo dell'essere umano.

Non si tratta, cioè, di « uno schiaccianoci che spezza soltanto l'individuo », bensì di « una negazione che sale dall'interno », che « irraggia dal profondo di ogni essenza e di ogni conoscenza » [49].

Nel gran libro del mondo leggo: / *La morte è misura di tutte le cose.* / In ogni forza e differenza / essa è la muta indifferenza; / se morte e vita non fossero unite / da tempo il nulla avrebbe vinto il mondo; / [...] Davanti alla morte il cuore ancora brucia / perché là l'uomo si riconosce, / l'uomo si separa dall'uomo / lacerato nell'io e nell'oggetto. / [...] Solo nella morte l'essere primamente si fa chiaro, / per questo l'essere è puro nella morte. / [...] Anche / la morte è un essere / e puoi leggerla dappertutto: / sta impressa, reale, / anche sullo stemma di dio [50].

Provenendo da Hegel, è questa una tematica che giungerà sino a Rilke, a Heidegger e a Scheler.

Ma, per Feuerbach, anche l'*amore*, come si è detto, rappresenta la trascendenza dell'individuo, e non solo l'amore degli amanti:

La primissima e più autentica autocoscienza dell'uomo è l'amore. Finché il bambino desidera la madre solo perché essa gli dà nutrimento e la sua anima è ancora soltanto desiderio di cibo, la madre non è ancora oggetto del bambino; solo quando si desta l'amore e la madre diventa per se stessa oggetto d'intuizione e quindi di amore solo allora sorge la differenza tra soggetto e oggetto [51].

Dal *riconoscimento* della *scissione* (in questo caso del *figlio* dalla *madre*) nasce dunque l'*unificazione* dell'*amore*; così come nel riconoscimento della distinzione fra *soggetto singolo* e *Sog-*

[49] *Ibidem*, p. 24.
[50] Cfr. L. Feuerbach, *Reimverse über Tod* (1830), traduzione di Giuliano Scabia, in « Il contemporaneo », n. 45, febbraio 1962, pp. 78, 83, 85, 87-8.
[51] Cfr. L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte*, *op. cit.*, p. 36.

getto assoluto si radica la *morte*, ma anche il collegamento dell'individuo umano col pensiero, la ragione, lo spirito, il *genere*.

Non solo, dunque, ciò che è sensibile ed esterno a me (anche questa *tabacchiera*, dice ironicamente Feuerbach), in quanto *limite*, è la mia *morte*; lo è soprattutto quanto è *soprasensibile* e interno a me, quanto mi conduce ad autocircoscrivere la mia autocoscienza, che è, appunto, in quanto autolimitazione, ammissione della mia radicale finitezza.

Sicché la morte non è per nulla un puro *evento finale*, bensì è *premessa originaria* dell'*essere determinato* dell'individuo:

> Tu ti vanti [...] di essere un ente singolare, particolare, distinto [...]; e allora sii anche tanto cortese da riconoscere che la morte non è solo la fine reale e vera, ma anche l'inizio e il principio vero e reale del tuo esistere. Perché il tuo esistere è possibile soltanto sotto la condizione della morte; benché la morte appaia sul tardi, come la fine della tua vita; e nel mondo sensibile sembri soltanto far seguito alla vita, pure essa, secondo la verità, non è *a posteriori*, ma *a priori*, è la condizione presupposta e preliminare del tuo esistere; come tu, attraverso la morte, esci dall'esistere, così vi entri anche e solo attraverso essa [52].

Spazio e *tempo* sono solo i limiti sensibili che segnano la radicale *mortalità* dell'individuo; la *ragione* (che già il primo libro di Feuerbach, la sua *dissertazione di docenza*, proclamava *una, universale e infinita*) ne è quello *soprasensibile*: « la vera morte dell'individuo è la ragione » [53].

« Tu sei spiritualmente perito, dissolto nello spirito; tu sei cosciente di te solo nella coscienza che lo spirito ha di se stesso, puoi vedere e sapere te, che sei determinato, solo nella pura luce e nell'universale. La realizzazione esteriore di questa negazione spirituale è la morte. » [54]

La *volgare* pretesa di una infinita sopravvivenza del *singolo* è quindi duramente smentita dal fatto che all'origine della sua stessa possibilità di individuazione sta una radicale *finitezza*, una invalicabile *mortalità*.

Ed è questa una conclusione antireligiosa che, in un ambito

[52] *Ibidem*, pp. 37-8.
[53] *Ibidem*, p. 43.
[54] *Ibidem*.

diverso, continuerà a valere (in parte) anche per il Marx dei *Manoscritti del 1844*.

Benché ancora sostanzialmente ancorata a una filosofia che, ironico nei riguardi di Hegel (e dunque anche di se stesso giovane), lo stesso Feuerbach, nella *Vorrede* del 1843 all'*Essenza del cristianesimo*, dirà che « si fonda sull'intelletto per sé, su un intelletto assoluto, anonimo, di cui non si conosce il proprietario » [55], questa tematica della relazione *individuo-ragione* fondata sulla *morte*, riapre il discorso, già hegeliano, a proposito della radice del *rapporto individuo-genere*, che, sia pure in prospettiva diversa, si ritrova anche nel giovane Marx e con un vocabolario che, se non è quello marxiano *specifico* (poiché si potrebbe vederlo giungere in parte sino a Heidegger, a Sartre e perfino a Bataille), pure aiuta, proprio per la *concordia-discors*, a situarlo nella sua peculiarità.

Feuerbach illustra dunque il rapporto individuo-genere ricorrendo all'esempio del *corpo*:

> Il corpo organico per sé è il genere, è l'essenza di questo *tuo* corpo determinato, finito secondo la prospettiva dell'esistenza; l'essenza, il genere non sono peraltro un astratto; l'essenza esiste, ha un essere determinato, ma l'essere determinato dell'essere non è l'esserci nella sua singolarità, ma nella sua totalità [56].
> La realtà stessa è la pura compiuta essenza [...]. In essa non c'è mancanza e difetto; perché l'esistere del singolo è sì esistere singolo, ma l'esistere dell'essenza è la realtà stessa, perché la realtà non è singolo esistere per sé, ma ogni esistere insieme, tutto in quanto uno, l'unità di tutti i fenomeni che si compensano e si integrano reciprocamente e dato che così la realtà è tutti i fenomeni nella loro unità, in essa non c'è mancanza e difetto, perché nell'unità che comprende tutti i particolari scompaiono appunto negatività e singolarità, mancanza e difetti [57].

Il punto di vista feuerbachiano qui pare far prevalere l'*ottimismo* spinoziano sul richiamo al *consistere nella negatività* hegeliano e, nelle righe seguenti, *sembra* preparare la prospettiva nella quale il Marx del 1844 parlerà della *morte* come di

[55] Cfr. traduzione in L. Parinetto, *Sul noviziato feuerbachiano di Marx*, in *Né dio né capitale*, *op. cit.*, p. 36.
[56] Cfr. L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte*, *op. cit.*, p. 50.
[57] *Ibidem*, pp. 50-1.

una *dura vittoria della specie sull'individuo*: « In ogni dolore in te il genere celebra il trionfo della sua esclusiva realtà; il doloroso lamento degli ammalati e gli ultimi sospiri dei moribondi, con cui essi dileguano dall'esistere, sono gli inni di trionfo del genere, con i quali esso esalta la sua realtà e *il suo vittorioso dominio sopra l'apparire del singolo fenomeno* » [58].

« L'unico fondamento della morte è il genere. » [59]

« La divisione, nella sua inseparabilità dalla morte, nel suo autoannullamento, è la solenne conferma, è l'affermazione dell'autocratica sostanza. » [60]

Sicché la morte umana non è

> se non l'azione in cui il soggetto esce da ciò che è il principio e il fondamento di sé, la soggettività, si separa da essa e diventa un mero oggetto [...]. La morte viene all'uomo soltanto dall'uomo, non è altro che l'esecutrice del proprio fine di esso. Solo una mentalità irreligiosa volgare concepisce la morte come una legge esteriore, come una dura necessità naturale [...]. La morte presuppone lo spirito. Tu muori proprio perché sei un ente libero, pensante, cosciente [61].

Si tratta di una prospettiva che il tardo Feuerbach (di *Spiritualismo e materialismo* del 1866) parzialmente modificherà, sottolineando proprio la *dura necessità naturale* della morte, che costituisce l'*a-priori* della stessa *libera decisione* dell'uomo nei suoi confronti.

La suggestiva *volgarizzazione* feuerbachiana della hegeliana *filosofia della morte* e la quasi *averroistica* sottolineatura dell'effimero emergere del *singolo* dalla perenne *sostanzialità* dell'*intelletto* trovano forse una attendibile analogia nella valutazione che, del ruolo dell'individuo, avevano dato lo Hegel della *Filosofia della storia* e Goethe che, da un lato, nell'*Autobiografia*, sosteneva che « solo tutta l'umanità insieme è realmente il vero uomo » e, dall'altro, nei *Colloqui con Eckermann*, che « l'uomo deve essere continuamente distrutto ».

Nonostante l'accenno alla morte come *vittorioso dominio* del *genere* sul *singolo* e nonostante il *vocabolario*, solo *superficialmente* simile, la concezione feuerbachiana pare invece avere una minore coerenza col pensiero del giovane Marx, che, non solo contrappone alla nozione feuerbachiana di *essenza* quella di *società*, ma avverte che, oppostamente a Feuerbach, « bisogna evitare di fissare [...] la *società* come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo *è l'essere sociale* [...]. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente a una specie non *differiscono* tra loro » [62].

La feuerbachiana *autocrazia* sostanzialistica dell'*essenza* pare quindi aver poco da condividere col concetto marxiano di *società*.

[58] *Ibidem*, p. 51.
[59] *Ibidem*, p. 52.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*, pp. 64-5.

Marx e la morte

Marx, infatti, evade totalmente dalla prospettiva feuerbachiana quando ammette che, « come coscienza di appartenere a una specie, l'uomo conferma la sua *vita sociale reale* e null'altro fa che ripetere la sua esistenza reale nel pensiero » [63].

L'inserzione decisiva della categoria della *realtà sociale* dà dunque contenuto diverso anche alle seguenti affermazioni marxiane, a prima vista tanto *feuerbachiane*:

> L'uomo, per quanto sia [...] un individuo *particolare*, e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale *individuale* della comunità, tuttavia è la *totalità*, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e di godimento reale dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo. Pensiero ed essere son dunque, sì, distinti, ma, nello stesso tempo, *uniti* l'uno all'altro. La *morte*, in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità, sembra in contraddizione con quel che si è detto; ma l'individuo determinato non è altro che un *essere determinato appartenente a una specie* e quindi come tale è mortale [64].

In questa allusione, tanto pregnante, alla morte, Marx evita

[62] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 114.
[63] *Ibidem*, p. 115.
[64] *Ibidem*.

dunque decisamente l'inserzione della dialettica *individuo-genere* nella prospettiva (essenziale, invece, in Hegel e nel giovane Feuerbach) del Soggetto assoluto, dello Spirito.

È dallo Spirito che proviene la morte, dice Feuerbach.

Per Marx si tratta invece di ciò che separa-distingue-connette l'*individuo* e la *collettività*.

Certo, anche qui la *morte* se non è alla radice del rapporto singolo-genere, ne è tuttavia *una* delle *condizioni*, ma non è enfatizzata *feuerbachianamente* come *la* condizione.

L'essere-sociale e *lavorativo* dell'*individuo determinato* marxiano sono *condizioni* non meno importanti all'autocircoscrizione della sua *singolarità*; così come l'eros, i desideri, i bisogni, le passioni e il rapporto con la natura.

Il *genere* feuerbachiano, poi, in quanto *essenza*, pare vada inteso complessivamente in senso *sostanzialistico*, vale a dire come entità data, fissa, indiveniente, ontologicamente immota.

L'*ente generico*, l'uomo potenzialmente *onnilaterale* di Marx, non è *sostanza*; è, nell'intreccio *dialettico* con la sua diveniente collettività, *non-essere-ancora*, divenire, *utopia* che urge dal futuro contro il presente alienato e ne prospetta quindi il rivoluzionario *toglimento*. In ciò molto più simile, forse, al roussoiano *uomo naturale* (che « *non c'è mai stato, non c'è, e forse non ci sarà mai* ») che all'*essere-per-la-morte* hegeliano-feuerbachiano.

La marxiana *dura vittoria della specie sull'individuo*, tolta dal piano *metafisico* di *a-priori soprasensibile*, pur restando una delle *premesse* del rapporto genere-individuo (almeno *finora*) consente perciò un non contraddittorio inserimento della *morte* nel piano (*irreligioso* e *volgare* per Feuerbach) del *divenire naturale* della *vita della specie*, che può portare, come si vedrà, a una concezione rivoluzionaria della morte e quindi anche a una sua prospettazione *utopica*. Del resto, già Hegel sosteneva che *la morte è il padrone assoluto*.

La rivoluzione *anti-padronale* dell'uomo marxiano deve fare i conti anche con questo *padrone* che, per dirla con Bloch, « è il prototipo di ogni *destino imposto*, di un destino tanto non voluto, quanto estraneo nei suoi interventi e non compreso » [65].

[65] Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, citato in W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Einaudi 1973, p. 207.

Anche se v'è da osservare che, analogamente a quella della *lidibo*, la *padronanza* della morte sull'uomo (una volta che si consideri la morte non più distribuita dal capitale) potrebbe non esser più letta come *estraneazione*.

Comunque la *morte* in Marx non è affatto collegabile a dio, all'aldilà, a un destino trascendente l'uomo (ove per *trascendente* non s'intenda una *trascendenza orizzontale*). Come s'è visto, fin dalle *Vorarbeiten* della *dissertazione di dottorato*, Marx aveva difeso la tesi epicurea della *radicale mortalità* dell'uomo, ma non certo ricorrendo alla classica soluzione di Epicuro, secondo la quale, *quando noi siamo la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più*.

Marx sottolineava, invece, la contraddizione cui accede la *coscienza religiosa* quando, da una parte, reprime la *voluptas* del *singolo* in nome della sua destinazione trascendente e, dall'altra, poggia proprio sulla *voluptas*, sull'*egoistico* piacere che il singolo ricava dalla *fede* nella credenza della propria indistruttibile sopravvivenza.

Per dirla con Freud, davanti alla morte, l'*inconscio* si comporta « all'incirca come l'uomo delle origini [...]. Il nostro inconscio non crede dunque alla propria morte, si comporta come se fosse immortale [...]. La credenza nella propria morte non corrisponde dunque a nulla di pulsionale » [66].

La credenza nell'immortalità è quindi un tenace residuo, in noi, dell'uomo primitivo ed è per questo che v'è un nesso tanto solido fra essa e la religione, tanto spesso *retrovolta*, fondata nel *passato*.

Il punto di vista di Marx — decisamente *non-religioso* — in parte coincide con quello di Freud, quando invita, per esempio, a una considerazione *seria*, anche se dolorosa, della irrimediabile mortalità dell'uomo (almeno di quello *preistorico*).

Si vis vitam, para mortem, scrive Freud, che non può non vedere nella affermazione *religiosa* dell'immortalità un atteggiamento irresponsabile, un « togliere alla morte il suo significato di annullamento della vita » [67].

[66] Cfr. S. Freud, *Il nostro modo di considerare la morte*, in C. Musatti, *Freud*, Boringhieri 1970, pp. 238-9.

[67] *Ibidem*, p. 237.

Tuttavia la concezione dialettica e dinamica che ha Marx dell'uomo non consente una visione tanto assolutamente pessimistica come quella freudiana.

Come si è notato già precedentemente, l'*individuo* marxiano si collega al suo *genere* non soltanto *mediante la morte*, ma mediante il *corpo*, l'*eros*, l'*attività*, il *lavoro*, il *vivere collettivo*: tutte queste mediazioni (e lo stesso *Gattungswesen*) non sono, in Marx, da considerare *staticamente*. In dialettica con l'*individuo*, esse non si presentano come *entità*, come *sostanza*, ma come un *farsi*, un *divenire*, talmente *non-ontologico*, che urge verso l'*utopia* di un *uomo totale, onnilaterale*, certamente *potenziale* già nella *preistoria* dell'*alienazione*, ma tuttavia *futuro, non-essere-ancora* che contesta il presente estraniato e si orienta alla sua rivoluzionaria dissoluzione.

Se, dunque, nella *preistoria*, il *Gattungswesen* e l'*individuo* che vi si connette sono *estraniati*, sono *non-essere*, piuttosto che *essere*, la morte non può certamente ambire di costituire una delle *radici ontologiche* di quel *non-essere*.

La morte collega-distingue l'individuo e il suo genere *in situazione alienata*.

Dopo la rivoluzione, quando il *Gattungswesen* veramente *sarà* e l'individuo (non più *avere* o *non avere*, ma *essere*) a sua volta *sarà*, si deve pensare che *una* delle loro *mediazioni* passi ancora per la morte, o per questo tipo di morte estraniata?

È un tema che Marx non ha ignorato.

La sua concezione non si ferma alla visione di tipo astrologico, secondo la quale « nascentes morimur finisque ab origine pendet » [68], e neppure condivide l'ineluttabilità di quest'evento ben evidenziata dai versi di Manrique: « Nuestras vidas son los rios / que van a dar en la mar / que es el morir » [69].

La morte come *conditio sine qua non* dell'emergere del *singolo* dal *genere* sembra, semmai, valere non *in assoluto*, ma per il periodo dell'*esperienza dell'estraneazione*, per la storia del *non-uomo*.

[68] « Incominciamo a morire al momento della nascita e fin dall'inizio incombe la fine. » Citato in E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Laterza 1976, p. 49.

[69] « Le nostre vite sono fiumi che si gettano nel mare, che è la morte. » Cfr. Jorge Manrique, *Poesie*, Vallecchi 1962, p. 60.

Il non-hegelismo di Marx si afferma anche a questo proposito.

Se, per Hegel, come s'è visto, la « inadeguatezza col genere » è « il germe innato della morte » umana e quindi « la morte è l'aspetto dello sdoppiamento del genere » in *singolo* e *universale*; un *salto qualitativo* rispetto a quell'*inadeguatezza*, a quello *sdoppiamento*, deve necessariamente rimettere in discussione anche la tradizionale valutazione della morte.

A questo proposito, Marx scrive, senza incertezze, che, mediante la rivoluzione, « sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza generica dell'uomo » [70].

La morte non era uno dei principali aspetti di quel *conflitto?*

Non sarà definita, di lì a poco, *dura vittoria* del *genere* sull'*individuo?*

Proprio nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, parlando del *comunismo*, Marx, del resto, ribadisce: « Questo comunismo è [...] la vera soluzione del conflitto fra l'esistenza e l'essenza [...], fra l'individuo e il genere. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione » [71].

« Essere uno con tutto ciò che vive. [...] Tutti i pensieri svaniscono davanti all'immagine del mondo sempiternamente uno, così come [...] il bronzeo destino depone la signoria e svanisce dalla lega degli esseri la morte e indissolubilità e giovinezza eterna consacrano e adornano il mondo. » [71a]

Non potrebbe essere questa la rivoluzionaria *anticipazione* poetica del concetto marxiano di *adeguazione* di individuo e genere? Di riconsacrazione del rapporto (disalienato) uomo-natura? Anche Hölderlin, del resto, in un frammento, parla di un *Kommunismus der Geister*.

La *soluzione* post-rivoluzionaria del *conflitto* individuo-genere si presenta (contro l'assolutizzazione che Hegel faceva dell'inadeguatezza) come un'*adeguazione* dei due termini, prima *scissi* e contrapposti dalla morte: non può dunque non essere *anche* una *soluzione* del *problema della morte*.

Dagli *Appunti su Mill* (1844), si ricava che, nell'*estraneazione*,

[70] Cfr. K. Marx, *La questione ebraica*, in Marx-Engels, *Opere*, III, Editori Riuniti 1976, p. 189.

[71] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 111.

[71a] Cfr. F. Hölderlin, *Hyperion*, in *Sämtliche Werke*, Leipzig im Insel-Verlag, s.d., p. 433.

il *Wesenband* [vincolo sostanziale] che lega l'uomo all'altro uomo e al suo genere appare a lui come *unwesentliches Band* [vincolo casuale] « e invece la *separazione* dall'altro uomo come la sua vera esistenza; la sua vita appare come *sacrificio della vita,* la realizzazione della sua natura come privazione della natura, la sua produzione come *produzione della sua nullità* » [72].

Questa *separazione* estraniata ed estraniante Marx qui la definisce chiarissimamente *sacrificio della vita.*

La *morte* è dunque l'aspetto stesso più evidente della *separazione* alienata.

Non è niente di *sostanziale,* perché non inerisce a una *sostanza,* ma a un *non-essere* qual è l'*ente generico* alienato.

È ciò che, tra le altre cose, mantiene il non-uomo nel non-essere.

È *casuale,* come casuale è, in questa situazione, il vincolo dell'*individuo* col suo *genere.*

Se è vero che il legame del *singolo* col suo *genere,* è, in questa situazione, in quanto *rapporto sociale* estraniato, « una pura e semplice apparenza », poiché, « pura e semplice *apparenza* è la nostra reciproca integrazione, che serve da base al reciproco spogliamento » [73], allora anche la *morte* è *apparenza*!

Almeno *questa* morte.

E anche il *soggetto* singolo alienato (ma, ne conosciamo altri?) è *apparenza.* Nel passaggio dalla alienata *unilateralità* alla *onnilateralità* post-rivoluzionaria, questo *soggetto-per-la-morte* continuerà a sussistere?

Probabilmente no.

Sarà sostituito da un *altro* soggetto?

O il soggetto stesso è tutto *interno* all'eone dell'*estraneazione*?

Se l'*adeguazione* dell'individuo al genere passasse attraverso l'abolizione di un simile soggetto, è chiaro che anche la *sua* morte sarebbe necessariamente *abolita*!

Si tratta di un discorso difficile, che qui non può essere che accennato, e che, comunque, è tutto ancora da fare.

[72] Cfr. K. Marx, *Scritti inediti di economia politica,* Editori Riuniti 1963, p. 14; *corsivi miei.*

[73] *Ibidem,* p. 23.

Se *dopo la rivoluzione* ci sarà ancora morte, dovrà comunque essere del tutto diversa.

Su questo punto Ernst Bloch ha voluto integrare Marx e ha potuto sostenere l'*extraterritorialità della morte* rispetto all'uomo *onnilaterale,* autentico, *futuro.*

Se è vero che le argomentazioni blochiane in proposito non sono lapalissiane, è tuttavia anche vero che, con tutta ragione, Bloch dimostra che la morte, dal punto di vista della *logica,* non è per nulla *necessaria.*

Quando Aristotele sillogizza *che ogni uomo è mortale, tu sei uomo, dunque tu sei mortale,* scambia una sequenza *empirica* per una sequenza *logica.* Dà, cioè, per *presupposto,* che l'uomo sia un ente ontologicamente immoto.

In realtà — scrive Bloch — l'*esser uomo* « non dà nessuna necessità determinata una volta per tutte, nel senso della rigorosa dimostrazione deduttiva. Infatti anche l'esser uomo (come ogni altro 'fondamento essenziale') è nel processo, e perciò non può conferire, in senso astratto, necessità logica neppure a un fenomeno così privo di eccezioni come la mortalità » [74].

Se si segue quest'esatta indicazione di Bloch, si dovrà concludere che l'*esperienza della morte* (alienata) che permane durante tutta la *preistoria,* che caratterizza il *non-uomo,* non è necessariamente prevedibile anche per l'uomo *onnilaterale,* futuro, della *storia,* posto che esso realmente si attui.

Ciò che è stato ed è, per il fatto di esser stato e di essere, non comporta alcuna *necessità* di essere anche nel futuro. Soprattutto se questo futuro è separato da presente e passato dalla scansione della *rivoluzione.*

Questo non vuol dire che Marx preveda l'*immortalità* dell'uomo (che, comunque, non sarebbe come quella *religiosa,* fondata sulla *scissione* del *mondano* dal *trascendente verticale* e sull'atomo-monade-anima); ma che probabilmente prevede un *salto* utopico anche per quanto riguarda il problema della morte.

Il *primo grado* di questa *utopia* potrebbe, intanto, riguardare

[74] Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung,* Frankfurt a/M. 1968, p. 264 (traduzione in S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo,* Feltrinelli 1974, p. 120). Per una discussione di questo tema in Bloch, cfr. anche L. Parinetto, *Ernst Bloch: un teologo?* in *Né dio né capitale, op. cit.,* pp. 181-216.

la conquista di una *morte* umana per l'uomo che si avvia a diventare uomo; di una morte *naturale* per l'uomo che il capitale elimina sempre con la violenza di una morte artificiale, da lui procurata.

Ma, come si vedrà, questo *primo grado* dell'utopia già ne introduce un *secondo*, che potrebbe anche prevedere l'indefinibilità della morte *naturale*.

La morte come evento naturale

Già nel 1842, nei *Dibattiti sulla libertà di stampa*, Marx aveva collegato l'idea della *morte* a quella dello *sviluppo*: « Ciò che si sviluppa è imperfetto — scriveva — Lo sviluppo termina soltanto con la morte ».

« L'uomo è imperfetto per natura. » [75]

« Lo sviluppo dell'uomo termina soltanto con la morte. » [76]

« Il corpo umano è mortale per natura. Perciò le malattie non possono mancare. » [77]

Marx sapeva benissimo, tuttavia, che simili definizioni possono egregiamente servire alla *ideologia* conservatrice, che vuole relegare l'uomo in un perpetuo *stato di minore età*, « fasciato e in culla per tutta la vita », e che si serve anche del ricorso alla « ineluttabile » mortalità dell'uomo per tenerlo sotto tutela; così come sapeva che quello della sottomissione alla morte è un modello caro a chi predica una ideologicamente « naturale e ineluttabile » sottomissione al padrone.

Se si salta dal Marx *giovane* (che *assolutizza* forse troppo frettolosamente la *naturalità* della mortalità corporea) al Marx *maturo* dei *Grundrisse* si ritrova l'idea della morte connessa a quella dello sviluppo della vita, questa volta intesa come *perpetuum mobile*:

> Il sillogismo denaro-merce-merce-denaro che noi ricaviamo dall'analisi della circolazione apparirebbe [...] una pura astrazione arbitraria e insensata, quasi che si volesse descrivere il ciclo della vita: morte-vita-morte; sebbene poi in quest'ultimo caso non si potrebbe negare che la perenne risoluzione dell'individualizzato nell'elementare è un momento del processo naturale tanto quanto la perenne individualizzazione dell'elementare [78].

Per questo Marx, la morte non è dunque affatto qualcosa di *arbitrario* o di *insensato*: anzi, la concezione del 1844, secondo la quale la morte è una delle componenti della *individualizzazione* del *Gattungswesen* può, senza contraddizioni, calarsi in questa, che la considera un *momento* del *perenne* ciclo biologico della natura, non molto diversamente dal tardo Freud, che ricondurrà per analogia le due *pulsioni fondamentali* (Eros e Thanatos) « alla coppia di contrasti regnante nel mondo inorganico, attrazione e repulsione » [79].

Qui Marx è erede anche della concezione *rinascimentale*, laica, della morte, come, per esempio, si può considerare in Montaigne:

> La vostra morte è una delle parti dell'ordine dell'universo; è una parte della vita del mondo [...]. Dovrei cambiare per voi questa bella orditura delle cose. È condizione della vostra nascita, è una parte di voi, la morte: voi sfuggite da voi stessi. Proprio questa esistenza, che godete, ha parte ugualmente della morte e della vita. Il primo giorno della vostra nascita vi incammina a morire come a vivere [...]. Tutto quel che vivete, lo sottraete alla vita. Il lavoro continuo della vostra vita è costruire la morte. Voi siete nella morte mentre siete in vita. Poiché siete dopo la morte quando non siete più in vita [80].

> La morte si mescola e si confonde dappertutto alla nostra vita [81].

Se, da una parte, una simile concezione, quando sia troppo dislocata nel *soggettivo*, può dar luogo a uno stoicismo che può assumere coloriture *quietistiche*, conservatrici; dall'altra potrebbe, invece, far parte radicalmente di una concezione *rivoluzionaria*.

Come ha mostrato Werner Fuchs, questa nozione della morte

[75] Cfr. K. Marx, *Scritti politici giovanili*, *op. cit.*, p. 94.
[76] *Ibidem*, p. 98.
[77] *Ibidem*, p. 106.
[78] Cfr. K. Marx, *Lineamenti di critica dell'economia politica*, La Nuova Italia 1968, I, p. 158.
[79] Cfr. S. Freud, *Sommario di psicoanalisi*, Firenze 1962, p. 18.
[80] Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, Casini 1965, p. 92.
[81] *Ibidem*, p. 1153.

come *evento naturale* è *spia* di una mentalità (apparsa nel rinascimento e culminante nella cultura della borghesia in ascesa) radicalmente anti-magica e anti-religiosa.

Come è noto, per il primitivo, la morte, infatti, è sempre *violenta*, procurata e, comunque, inseparabilmente connessa alla credenza nei *poteri magici*; per il religioso, d'altra parte, essa è sempre collegata a dio e alla trascendenza: per ambedue, insomma, la morte non è mai un *evento* meramente *naturale*.

Solo col rinascimento l'uomo, baconianamente e cartesianamente inteso come *maître et possesseur de la nature*, comincia a inserire l'evento della morte all'interno della mappa (da lui considerata assoluta) delle leggi naturali, che va tentando di delineare e di padroneggiare con la scienza e le tecniche e cerca quindi di dominarlo alla stregua di tutto il resto della natura.

Sicché,

> con l'ascesa del ceto borghese [...] la morte viene liberata dalla connessione con la trascendenza, attribuita a cause immanenti e diventa quindi virtualmente dominabile o almeno comprensibile a forze immanenti. Essa non è più un destino irrevocabile, sentenza normativa, ma nemico e avversario, contro il quale debbono essere adoperate le forze della natura [...]. Essa non appare più ora come demone o divinità, come forza irrompente dall'aldilà, o come conseguenza di costellazioni magico-religiose, ma come legge naturale, che agisce quando le forze biologiche dell'uomo sono alla fine [82].

Non è quindi un caso — come ha dimostrato molto bene Bernard Groethuysen ne *Le origini dello spirito borghese in Francia* — che la nascente cultura borghese impegnasse una delle sue più caratteristiche battaglie filosofiche anti-teologiche proprio sulla giustificazione mondana della *morte naturale*.

Questa nozione è infatti tanto chiaramente *rivoluzionaria* da scavalcare anche le prospettive di una rivoluzione borghese:

> Una volta ammesso — scrive infatti Fuchs — che gli uomini debbono morire a causa di processi naturali, che tutte le altre ragioni di morte non derivano da quella necessità biologica, ma sono dovute, direttamente o indirettamente alle condizioni specifiche della vita, si impone il postulato di rendere possibile, prima di ogni altra cosa, la morte naturale. Solo la prassi sociale deve stabilire il lasso di vita che spetta agli uomini in quanto specie, la morte naturale è pensabile solo come socialmente prodotta. In questa misura il concetto di morte naturale implica un postulato capace di potenzialità critica verso la società. Esso richiede un'organizzazione sociale in cui la morte naturale sia la regola o possa almeno diventarlo. A ciascuno deve essere possibile spegnersi alla fine delle proprie forze, godere fino in fondo delle proprie potenzialità biologiche, senza violenza o malattia o morte precoce [83].

La nozione di *morte naturale* svela qui dunque il suo carattere *utopico*. La *morte naturale* è un *non-essere-ancora* che contesta dal futuro la società alienata in cui la morte è sempre *violenta*.

Per dirla con Marcuse:

> Sotto le condizioni di un'esistenza veramente umana, la differenza tra soccombere a una malattia all'età di dieci, trenta, cinquanta o settant'anni, e morire di una morte *naturale* dopo una vita compiuta, è una differenza che ben merita una lotta con tutta l'energia degli istinti. Non coloro che muoiono, ma coloro che muoiono prima di quanto debbano o vogliano morire, coloro che muoiono in agonia e tra sofferenze, costituiscono il grande atto di accusa contro la civiltà [84].

Il raggiungimento della *morte naturale* risolverebbe, poi, secondo Marcuse, la contrapposizione freudiana di *libido* e *pulsione di morte*.

Se, infatti, obiettivo finale della *pulsione di morte* non è la *fine della vita* ma la *fine del dolore*, in una società non più estraniata, « il conflitto tra vita e morte si riduce tanto più quanto più la vita si avvicina allo stato di soddisfazione [...]. L'attrazione inconscia che spinge gli istinti verso uno *stato precedente* sarebbe efficacemente contrastata dalla desiderabilità dello stato di vita raggiunto » [85].

A questo punto, l'uomo *attuato*, sazio di giorni, nietzschianamente « maturo », potrebbe anche scegliere *autonomamente* di morire.

Ma una simile *morte*, tanto diversa dalla morte coatta, vio-

[82] Cfr. W. Fuchs, *Le immagini della morte*, *op. cit.*, p. 56.

[83] *Ibidem*, pp. 64-5.
[84] Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi 1964, pp. 187-8.
[85] *Ibidem*, p. 187.

lenta e *immatura* che il capitale impone, forse non merita neppure più il funesto e orroroso *nome* che l'accompagna nell'eone dell'alienata *preistoria*.

La sua *differenza* non può essere paragonata alla *differenza* (non *autentica*, perché programmata e gestita dal capitale, *interna* alla sua dialettica) della morte alienata.

Occorre comunque insistere su una interpretazione *dialettica* della nozione di *morte naturale*.

Chi infatti — del tutto adialetticamente — vedesse *un* solo aspetto di una simile categoria e la collegasse, unilateralmente, solo all'origine e all'affermazione della società borghese, potrebbe essere del tutto erroneamente portato a considerarla totalmente *interna al capitale*. In questo caso, la sostituzione della *morte magica* o *religiosa* di culture precedenti non farebbe altro che sanzionare la sostituzione dell'uomo pre-capitalistico con l'uomo del capitale, la cui « essenza » non è che *accumulazione* di *tempo-valore*.

Effettivamente, se la vita (come avviene all'interno del capitale) viene completamente e unicamente riferita al *valore*, se essa non appare altro che *processo d'accumulazione* (anche sotto forma di *tempo* accumulato), allora la morte non può essere considerata che un irrazionale scacco di un simile processo, che potrebbe essere *infinito*, se essa non intervenisse, sicché essa va considerata come una minaccia che va domata — come la natura — nell'interesse della sempre ulteriore valorizzazione del capitale.

La *cancellazione della morte*, in questo caso, è una ben tipica *razionalizzazione* che entra nel piano della sopravvivenza e dell'incremento del capitale, per il quale la morte non è altro che insensata interruzione di accumulazione.

Ma chi dice *ratio* del capitale non dice *ragione*; soprattutto non dice ragione *marxiana*.

La *ratio* del capitale è l'*irrazionale* travestito da ragione.

Come dimostra proprio anche la *razionalizzazione* della morte.

È infatti chiaro che una battaglia del *capitale* contro la *morte* (cioè del valore per amore del suo proprio incremento) non è neppure lontanamente scambiabile con una battaglia contro la *morte alienata* che, contradditoriamente, proprio il capitale deve gestire per sopravvivere.

Per incrementarsi, infatti, il capitale, lungi dall'abolirla, deve

dare la morte, deve gestirla, per esempio mediante il meccanismo della manovra del *livello dei salari*. La morte è, da questo punto di vista, un vero e proprio *a-priori* del *mercato* della forza-lavoro.

Dire pertanto che il capitale vuole abolire la morte, oppure che è per una *morte naturale*, corrisponde a scambiare l'*ideologia* del capitale con la sua *verità*. Si dovrebbe ormai sapere che quello che il capitale *dice* d'essere non corrisponde a ciò che *effettivamente è*. E la sussistenza stessa del capitale si fonda sulla distribuzione di una morte alienata, *non naturale*.

Che il capitale dica d'esser *natura* e affermi *naturale*, pertanto, anche la morte che distribuisce, è un'*ideologia* che solo un cieco *atto di fede* potrebbe acriticamente avallare.

Quando, per esempio, il capitale facesse vanto retoricamente della rivendicazione di un *diritto* alla *morte naturale* per i suoi sudditi, ciò non potrebbe accadere che alla stregua della rivendicazione di ogni altro *diritto* borghese, sempre formale, mai attuato, pena la morte stessa del capitale.

Scambiare la *morte naturale* falsamente predicata dal capitale con la *morte naturale* che corrisponde a *una* delle prospettive indicate da Marx è pertanto imperdonabile.

Intanto perché il *diritto* diseguale previsto da Marx (cfr. *Critica al programma di Gotha*) per i disalienati uomini *diseguali* consacra anche la diseguaglianza della loro morte, non omologabile, pertanto, a quella del piano del capitale. Tanto più che l'*onnilaterale* individuo previsto da Marx è tutto tranne che *accumulazione di tempo-valore*; si qualifica, anzi, come *essere* contro il *non-uomo-avere* del capitale.

La riacquisizione del corpo e delle sue pulsioni (e dunque il toglimento del fondamento stesso dell'accumulazione, nel profondo, vale a dire dell'alienazione dell'analità) permette all'utopico uomo marxiano un rapporto diverso anche con la morte; la riconsacrazione della sessualità lo pone, mediante l'*orgasmo* (toglimento parziale dell'io, appressamento *provvisorio* alla morte), in un rapporto con la morte che non ne fa più un semplice accidente *finale*, ma la intreccia alla vita.

L'abolizione eventuale della morte, che può essere intravista come estremo orizzonte utopico del discorso marxiano, non è pertanto confondibile con un'*ideologia* dell'economia capitalistica

e della sua nozione d'uomo come *avere*, come *accumulazione*. È, invece, alla totale *attuazione* della potenziale *onnilateralità* dell'individuo marxiano che, semmai, si lega l'utopia dell'*abolizione della morte*; o anche quella, meno nebulosa, della *morte naturale*, che, cioè, riposa sul giudizio che l'uomo stesso dà sulla sua raggiunta onnilaterale *maturità* e quindi sulla disalienata *sazietà di giorni* che ne deriva.

La società del suicidio

Della morte *contro natura*, violenta, alienata Marx non s'è interessato solo al tempo dei *Manoscritti del 1844* o al tempo del *Capitale*, ma anche in una recensione del 1846 alle memorie *sul suicidio* di Jacques Peuchet.

Il *suicidio* è una delle più evidenti prove dell'alienazione di una società e Marx, dando un resoconto delle indagini di Peuchet, sottolinea, con le stesse parole dell'autore, le responsabilità del collettivo fatto a immagine del capitale in questo tipo di morte visibilmente violenta:

> Il numero annuale dei suicidi, che fra noi è per così dire normale e periodico, deve essere considerato un sintomo della manchevole organizzazione della nostra società; infatti nel periodo di stagnazione dell'industria e in quello delle sue crisi, nelle epoche in cui il costo della vita rincara e negli inverni duri, questo sintomo è sempre più evidente e assume un carattere epidemico [...]. Quantunque all'origine dei suicidi vi sia per lo più la miseria, questi si riscontrano in tutte le classi, fra i ricchi oziosi come fra gli artisti e i politici [...]. L'amicizia mal ripagata, l'amore tradito, l'ambizione mortificata, i dolori familiari, lo zelo soffocato, il tedio di una vita monotona, un entusiasmo che sia stato respinto e debba ricadere su se stesso, tutti questi sono con grande certezza motivi di suicidio per le nature più ricche, e lo stesso amore per la vita, questa energica forza che dà slancio alla personalità, molto spesso induce a staccarsi da un'esistenza detestabile [86].

Marx-Peuchet vedono molto bene, dunque, che il *suicidio* può anche essere un *atto vitale*: la constatazione che non si può vivere la *vita mortuaria* del capitale, un'*affermazione di vita mediante la morte*.

Da questo punto di vista il suicidio non è certo facilmente liquidabile come atto *contro natura*:

> È prima di tutto insulso affermare che è contro natura un'azione la quale viene compiuta tanto spesso; il suicidio non è affatto contro natura, visto che ne siamo testimoni ogni giorno. Ciò che è contro natura non accade. Al contrario, è *nella natura della nostra società* generare molti suicidi, mentre i tartari non si uccidono. *Non tutte le società quindi hanno gli stessi prodotti* [87].

Se proprio si vuole usare la metafora « ideologica » dell'espressione *contro natura*, converrà, dunque, applicarla semmai alla società capitalistica, che porta alla morte, anzitempo, tante vittime, che, in altre situazioni sociali, non sarebbero state spinte a togliersi la vita:

> Quando si vede con quale leggerezza le istituzioni sotto il cui dominio vive l'Europa dispongono del sangue e della vita dei popoli, con che abbondante materiale di prigioni, di pene, di strumenti di morte si circonda la giustizia civilizzata per sanzionare i propri malsicuri decreti; quando si vede l'inaudito numero delle classi che vengono lasciate in tutti i sensi nella miseria, e i paria sociali che vengono colpiti da un brutale e preventivo disprezzo, forse per dispensarsi dalla fatica di strapparli al loro sudiciume; quando si vede tutto questo, non si capisce in forza di quale titolo si possa comandare all'individuo di rispettare in sé e per sé un'esistenza che le nostre abitudini, i nostri pregiudizi, le nostre leggi e i nostri costumi calpestano [88].

Il *suicidio* risulta pertanto perfettamente inerente a una società *repressiva* e *alienata*: « *Che genere di società è in effetti questa, dove in mezzo a parecchi milioni di persone si incontra la solitudine più profonda; dove si può essere sopraffatti da un'incoercibile voglia di uccidersi senza che nessuno lo indovini? Questa società non è una società*, è, come dice *Rousseau, un deserto popolato di bestie feroci* » [89].

[86] Cfr. K. Marx, *Peuchet: sul suicidio*, in Marx-Engels, *Opere*, IV, Editori Riuniti 1972, p. 548.

[87] *Ibidem*.
[88] *Ibidem*, p. 549.
[89] *Ibidem*.

Prevenire il suicidio, in una simile società, non è possibile, « salvo una *totale riforma dell'odierno ordinamento sociale* » [90].

Una delle colonne della *società repressiva* è, ovviamente, la *famiglia repressiva* (edipica, si direbbe oggi):

Fra le cause di disperazione che fanno cercare la morte a persone dai nervi molto eccitabili, a nature appassionate e di profonda sensibilità [...] il fatto predominante è il cattivo trattamento, cioè le ingiustizie, le punizioni nascoste, che genitori e superiori severi infliggono alle persone che dipendono da loro. *La rivoluzione non ha abbattuto tutte le tirannie; i malanni che sono stati rimproverati ai poteri arbitrari continuano a esistere nelle famiglie; qui essi provocano crisi analoghe a quelle delle rivoluzioni* [91].
I rapporti tra gli interessi e gli animi, le vere relazioni tra gli individui, sono ancora da creare fra noi *dalle fondamenta*, e il *suicidio è solo uno dei mille sintomi della generale lotta sociale permanentemente in atto*, da cui tanti combattenti si ritirano perché sono stanchi di stare fra le vittime, o perché si ribellano all'idea di guadagnarsi un posto d'onore fra i carnefici [92].

In particolare, la *famiglia repressiva* è generatrice di suicidio quando introietta il modello gerarchico-verticale della società capitalistica: « Le persone più paurose e impotenti diventano spietate non appena *possono far valere l'assoluta autorità paterna. L'abuso in questo campo* è per così dire un *grossolano risarcimento* per la molta sudditanza e il molto servilismo a cui, volenti o nolenti, si assoggettano nella società borghese » [93].

Oltre alla *repressione paternalistica*, anche la *proprietà privata*, traslata in *gelosia*, si fa *assassina*, in questa società, provocando spesso il suicidio: « Il geloso ha bisogno di uno schiavo, egli può amare, ma per la gelosia l'amore è un sentimento di lusso; *il geloso è innanzitutto un proprietario privato* » [94] e, pur di mantenere il monopolio sulla sua proprietà, può, paradossalmente, perfino spingerla all'autoeliminazione.

Marx-Peuchet vedono bene anche la motivazione dell'*ideologia* che dipinge il suicidio come cosa *immorale* e *contro natura*: « Senza dubbio è di grande importanza che i poveri diavoli sopportino di vivere, fosse anche soltanto nell'interesse delle classi privilegiate di questo mondo, che sarebbero rovinate da un suicidio generale della canaglia » [95].

Comunque, al *suicidio di massa*, la società repressiva tenta di sostituire la *delinquenza di massa*, cui risponde con la *pena di morte*: suicidio *provocato* per eccellenza.

Oltretutto, in questa sorta di miserabili deve esistere una certa specie di grandezza d'animo se, decisi come sono a morire, distruggono se stessi e non fanno la strada che porta al suicidio passando per il patibolo. Vero è che, quanto più avanza la nostra epoca commerciale, tanto più rari divengono questi nobili suicidii della miseria, mentre al loro posto subentra l'inimicizia consapevole e il povero corre senza riguardi il rischio del furto e dell'assassinio. È più facile ottenere la pena di morte che un lavoro [96].

Dunque il capitale si serve, per manovrare il *rollio* delle domande sul mercato del lavoro, sia dell'aggressività *interiorizzata* (suicidio), che dell'aggressività *esteriorizzata* (omicidio, violenza): ambedue da esso provocate e ad esso *funzionali*.

La classificazione delle diverse cause di suicidio sarebbe la classificazione dei *mali stessi della nostra società*. C'è chi s'è ucciso perché derubato da intriganti di un'invenzione, dove l'inventore, precipitato nella più atroce miseria in seguito alle lunghe ricerche scientifiche a cui si era dovuto dedicare, non aveva potuto comprare nemmeno un brevetto. C'è chi s'è ucciso per evitare gli enormi prezzi e l'umiliante persecuzione di chi si trova in imbarazzi finanziari, i quali del resto sono tanto frequenti, che gli uomini incaricati di dirigere gli interessi generali non se ne curano minimamente. C'è chi s'è ucciso perché non riusciva a procurarsi un lavoro, dopo aver per lungo tempo sospirato tra le offese e la cupidigia di quelli che in mezzo a noi sono gli arbitrari distributori di lavoro [97].
È chiaro che, in mancanza di meglio, il suicidio è l'estremo rifugio contro i mali della vita privata. Tra le cause del suicidio io ho assai spesso annoverato la rimozione dagli impieghi, il rifiuto di un lavoro, l'abbassamento improvviso dei salari, per cui le famiglie non potevano più procurarsi i necessari mezzi per vivere, tanto più che la

[90] *Ibidem*, p. 550.
[91] Su questo punto si veda il saggio *Inconscio e forze produttive*, in questo stesso volume.
[92] Cfr. K. Marx, *Peuchet, op. cit.*, p. 550.
[93] *Ibidem*, p. 551.
[94] *Ibidem*, p. 556.
[95] *Ibidem*, p. 557.
[96] *Ibidem*, p. 558.
[97] *Ibidem*.

maggioranza di esse vive alla giornata [...]. *Il suicidio elimina la massima parte delle difficoltà, il resto* viene eliminato *dal patibolo.* Soltanto *riplasmando il nostro generale sistema dell'agricoltura e dell'industria, ci si possono aspettare fonti di reddito e reale ricchezza.* Le costituzioni, il diritto di ogni cittadino all'istruzione, al lavoro e innanzi tutto a un minimo di mezzi di sussistenza, è facile proclamarli sulla pergamena. Ma non si è fatto tutto, quando si sono scritti sulla carta questi magnanimi auspici, resta il compito vero e proprio di far fruttificare queste idee liberali con istituzioni materiali e morali, con istituzioni sociali [98].

Il fatto che Marx trascriva, spesso sottolineandole, le osservazioni di un archivista della prefettura di polizia parigina del tempo del ritorno dei Borboni, che *ancora oggi* risultano attuali, è una *prova* paradossale che la predicazione di *riforme* per il capitale è assolutamente inutile.

Il capitale è la società della morte e del suicidio.

Inutile riformarlo.

Occorre abbatterlo.

Occorre strappargli, oltre alla gestione della vita, anche quella della morte.

Sotto il capitale la morte è sempre *violenta*; si tratta di ottenere, invece, almeno una morte veramente *naturale.*

Il caro estinto

Gli antichi legavano *morte* e *vita* in rituali funebri che celebravano il lascivo *Eros* davanti e dentro *Thanatos.*

Ancora ne rimane traccia nel folklore, come ha dimostrato benissimo Ernesto De Martino [99].

L'*individuo* borghese, invece, ossessivamente legato all'incommensurabilità della *propria* vita, disconosce la morte: perciò essa gli si leva tanto più orrorosamente davanti con la potenza del *rimosso* che riemerge. Paradossalmente, per chi dà valore *assoluto* alla vita, la morte diventa il massimo valore (inconfessato). Ma chi allontana *Thanatos,* allontana anche *Eros*: di qui l'alienazione dei borghesi rapporti erotici; il toglimento della *gioia davanti alla morte,* toglie gioia anche alla vita.

Se « nei funerali del mondo antico l'erotismo doveva costituire una normale manifestazione » [100], nella società capitalistica, che copre *Eros* e *Thanatos* sotto il *valore,* nei funerali non emerge altro che il *valore.*

L'*individuo* del capitale è stato *valore* per tutta la vita e viene riconfermato come *valore* anche nella morte.

Se era lavoratore, il capitale sfruttava la sua *forza-lavoro* succhiandone, per sé, il valore; quando questo lavoratore muore, cade preda dell'*industria del cadavere,* che non rinuncia a valorizzare (per sé) neppure la sua carcassa.

Chi abbia letto *Il caro estinto* di Evelyn Waugh, se ne può rendere perfettamente conto.

Il tardo capitalismo industriale permette che, nelle metropoli, ormai il morto sia considerato come una spazzatura da togliere sveltamente di mezzo come qualsiasi altra spazzatura. Le esequie, privatamente, si riducono al minimo necessario; pubblicamente, i funerali qualsiasi non hanno più alcun rilievo: anzi, il morto viene trasportato, come un *pacco* imbarazzante, fuori città, al luogo del suo *deposito,* il più celermente possibile, onde non bloccare il traffico. La vera parte *pubblica* delle esequie è completamente assorbita e gestita dal commercio delle *pompe funebri,* che esaurisce l'evento della morte nella contrattazione della cassa, del tipo di inumazione e di trasporto, ed, eventualmente, dell'allestimento di un cocktail funebre: il cordone ombelicale del legame fra *morto* e *collettività* si riduce a un evento anagrafico-commerciale. *Inghiottimento del morto nella logica del valore,* suo sfruttamento capitalistico.

Secondo Ernesto De Martino, « la buona riuscita del lavoro del cordoglio consiste nel procurare la seconda morte culturale a ciò che appare come scandalo del morire naturale » [101].

Esequie, lamentazioni, riti, consuetudini luttuose — almeno nel mondo antico e nelle sacche geografiche che sinora lo hanno tenuto in vita nel folklore — costituivano veramente un *lavoro*

[98] *Ibidem,* pp. 560-1.
[99] Cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale,* Boringhieri 1975, pp. 179-81; 223-4.
[100] *Ibidem,* p. 224.
[101] *Ibidem,* p. 347.

che riusciva a *mediare* lo *scandalo* della morte, riconducendola nei parametri di una civiltà e rendendola perciò sopportabile.

Anche il *cristianesimo* (pur del tutto diversamente dalle antiche religioni) era in grado di assorbire la morte, proiettandola nel trascendente.

Nulla rimane di questo *lavoro del cordoglio* nel tardo capitale.

Ma, anche in ciò che De Martino definisce *destorificazione* pagana e cristiana della morte, emerge l'*alienazione*.

La *destorificazione* è sempre una *risoluzione nella cultura* dell'evento-morte *come se* questa *cultura* fosse *natura*.

Ma si tratta chiaramente di un'*ideologia*.

La *cultura* non è *natura*.

Ciò che la cultura occulta è dunque proprio ciò che impedisce la *morte naturale*.

Sia le *culture pagane* che la *cultura cristiana* tolgono la morte all'ambito dello *storico-specifico*; ne fanno qualcosa di *metastorico* e di metafisico e perciò si vietano di vederne le vere cause.

Sdrammatizzando la morte, (e precisamente paragonandola a un fatto superabile, a una situazione *provvisoria*, in vista della resurrezione) il *cristianesimo*, per esempio, inconsciamente occulta i motivi autentici della morte, perché le sovrappone una motivazione metafisica; e così può dare una mano al capitale, nascondendo le sue responsabilità in quest'evento.

Si muore; ma perché indignarsene o addolorarsene? Non c'è una vita *aldilà*? Anzi, non è quella la *vera* vita? La vita che risarcisce della morte ingiusta, alienata, disperata nell'*aldiqua*?

Il *lavoro del capitale* e la *destorificazione* pagana e (in guise diverse) cristiana tendono, assieme, a giustificare *culturalmente* una morte che è, in realtà, *senza giustificazione*.

La *buona riuscita* del *lavoro del cordoglio* è una *stampella* per ogni alienato assetto sociale e, in particolare, per quello capitalistico.

Pertanto, la *crisi di destorificazione* che si verifica nel *tardo* capitalismo non va affatto lamentata, perché fa emergere la crisi stessa del capitale, non più in grado di occultare la morte *dietro il rito*.

Ora la morte non può più essere *riassorbita* nella cultura attraverso la *seconda morte* rituale: è degradata a *operazione commerciale e igienica*.

Se l'uomo non si rende conto di essere diventato in tutto e per tutto un articolo commerciale, una merce sul mercato (anche della morte), se non è in grado di reagire, allora la deritualizzazione della morte dà ragione al capitale.

Ma se invece questa morte, inferta dal capitale e dal capitale degradata a commercio fra i commerci, urla, lacera, distrugge, allora la sua *violenza* può essere ribaltata *contro il capitale* stesso.

La morte *non culturalizzata* può favorire l'ambito della *rivoluzione*.

I morti del capitale possono diventare incubi, perseguitare i vivi (col lacerante ricordo della loro morte *procurata*), agire anch'essi da *rivoluzionari*: purché non siano *tolti* in un qualsiasi *rituale* che ne assorba la lancinante irrecuperabilità.

Tutti devono morire, ma non tutte le morti hanno uguale valore. Un antico scrittore cinese, Szuma Chien, disse: *Tutti gli uomini muoiono, ma la morte di alcuni ha più peso del Monte Tai, e la morte di altri è più leggera di una piuma.* La morte di chi si sacrifica per gli interessi del popolo ha più peso del Monte Tai, ma la morte di chi serve i fascisti, di chi serve gli sfruttatori e gli oppressori, è più leggera di una piuma [102].

Tutti coloro che il capitale porta violentemente a morte *pesano come il monte Tai*, purché la *destorificazione* (rituale, mitica, religiosa, *partitica*) non li *emargini*, come si emarginano gli *schizofrenici*, isolandoli in *luoghi deputati*: in questo caso, quello della *commemorazione* (molto spesso, ahimé, usata *commercialmente* da *chiese* e *partiti*).

« Essere morto è essere in preda ai vivi » [103] ha scritto Sartre, indicando, quindi, nella morte, la situazione di massima *reificazione*, di massima *impotenza*.

Esser morti è, dunque, come esser preda della polizia (vedi Pinelli e mille altri casi), del padrone, del capitale.

Essere morti = essere nel capitale, nelle *istituzioni* che lo sostengono.

Ma si deve tentare di evitare che i morti siano *preda dei vivi*, recuperandoli alla vita senza violentarli.

[102] Cfr. Mao Tse Tung, *Al servizio del popolo*, in *Antologia degli scritti*, Milano 1968, p. 269.

[103] Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore 1964, p. 653.

L'*urlo* di questi morti non dev'essere *coperto* dalla retorica e dal rito.

Bisogna lasciar urlare i morti, bisogna urlare con loro, come è avvenuto coi morti della *strage di Brescia,* che autorità e partiti (di ogni colore) volevano accaparrarsi e mummificare nel rito (di qualsiasi *chiesa*), trasformare da sanguinosa testimonianza della violenza del capitale in stampelle delle *sue* istituzioni, ma che l'urlo di centinaia di migliaia di giovani rivoluzionari ha posto loro irrimediabilmente *contro*, rendendoli *esplosivi*, recuperandoli alla *vita.*

Se è vero — come scrive De Martino — che

> i rituali funerari antichi fermano e configurano l'alienazione irrelativa della crisi, e riconducono il morto così configurato dalla condizione rischiosa di cadavere vivente a quella più stabile e garantita di morto nel regno dei morti, *allontanando* « aldilà » *ciò che* « di qua » *incombe come troppo prossimo*, e al tempo stesso guadagnando il tempo giusto per inserire il morto, che nella crisi del cordoglio sta come scandalo, nella sfera dei rapporti secondo valore [104]

allora si deve dire che questa *traslazione nel valore* — almeno nel capitalismo — è occultante, conservatrice del capitale: *traslazione nel valore* di esso (e non metaforica!).

I morti che fa il capitale non vanno posti *al di là.*

Devono stare qui.

Incombere qui.

Turbare il sonno e la coscienza alla società del capitale, che li ha uccisi, contristarlo e amareggiarlo a morte.

Questi morti non vanno *inseriti,* pianificati, mediati (come lo sono stati *in vita*); *digeriti* nei riti e nella religione (anche in quella del *valore*).

Questi morti devono stare *coi vivi*, in mezzo a loro; ricordare loro, con la loro *morte*, l'urgenza dell'atto *vitale* della *rivoluzione.*

De Martino, con la sua « moderna consapevolezza storicistica sa che il morire e il dolore sono consustanziali alla storia e alla cultura e che non mai potrà essere soppresso il conflitto fra la morte e l'inesauribile dovere di oltrepassarla nel valore » [105].

[104] Cfr. E. De Martino, *op. cit.*, p. 349.
[105] *Ibidem*, p. 359.

Ma, non distinguendo morte e dolore *alienati* da quelli *naturali,* non approfondendo l'interesse che potrebbe avere qualsiasi *ideologia* conservatrice (e massime il capitale) al loro *oltrepassamento nel valore,* rivela veramente la *miseria dello storicismo,* la sua sordità alla problematica del *novum* della futura *rivoluzione.*

È vero ch'egli si augura una società « in cui l'uomo — qualsiasi uomo — si senta a tal punto suo cittadino *pleno jure* da poter accettare il morire che lo vulnera accompagnandolo soltanto con un sommesso pianto » [106], ma non si rende conto che questo *sommesso pianto* può, al massimo, inserirsi in una prospettiva *cristiana* (da lui stesso criticata); non certo in una prospettiva di società *liberata,* in cui la morte probabilmente non apparirà più come *vulnus*, ma come conseguenza del dispiegamento dell'onnilaterale *maturità,* sanzione della *sazietà di giorni* dell'uomo disalienato che viene *dopo la rivoluzione.*

La lotta per la conquista della *morte naturale* diventa, dunque, una cosa sola con la lotta rivoluzionaria per creare una società in cui, oppostamente a quella capitalistica, siano instaurate *relazioni razionali fra uomo e uomo* e *uomo e natura* [107]: la morte *naturale* potrebbe, appunto, rappresentare *una* di queste *relazioni razionali* sorte sulla distruzione del capitale e della sua *calcolante* e mortifera *ratio.*

D'altra parte, ambedue le nozioni marxiane di morte, quella della morte come componente dell'individualizzazione e quella della morte naturale, sono dialettiche e da concetti concomitanti l'ascesa della cultura borghese si trasformano in denunce della borghesia giunta ormai allo stadio crepuscolare della conservazione e della reazione.

Infatti è vero che la concezione *borghese* dell'individuo è legata alla nozione della morte come *irrevocabile individuazione* in quanto « qualcosa dell'individuo che si considera potente nella sua unicità e indipendenza si riflette nella morte. Essa annienta totalmente questa unicità, ma sancisce unicità e particolarità dell'individuo come irripetibili »; e proprio « a questo risale il discorso sulla morte come ciò che appartiene intimamente all'in-

[106] *Ibidem.*
[107] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, *ed. cit.*, p. 112.

dividuo [...] il discorso sulla *mia* morte, che oggi si sente ancora così spesso, col richiamo a Rilke » [108].

L'Adorno dei *Minima moralia* ha sottolineato molto bene il rapporto che intercorre — per il *borghese* — fra *morte* e *individualità*:

La dignità della morte somigliava a quella dell'individuo. L'autonomia — sorta nell'ambito economico — di esso si compie nella rappresentazione della propria assolutezza, non appena si offusca la speranza teologica nell'immortalità, la quale empiricamente lo relativizzava. A ciò corrispondeva l'immagine enfatica della morte che cancella completamente l'individuo, il substrato di ogni comportamento e pensiero borghese. La morte fu il prezzo assoluto del valore assoluto. Ora essa precipita insieme con l'individuo socialmente dissolto. Dove viene ammantata dell'antica dignità, la morte scricchiola come la menzogna sempre latente nel suo concetto: quella di nominare l'imperscrutabile, di predicare intorno a ciò che non ha soggetto, d'incanalare quel che cade fuori. Nella coscienza predominante, però, verità e non verità della sua dignità si sono estinte, non in forza della speranza nell'al di là, bensì al cospetto dell'impotenza senza speranza di questo mondo [...]. Se l'individuo che la morte annienta è nullo, privo del dominio di sé e del suo stesso essere, nulla diviene allora anche la potenza annientante, quasi in una parodia della formula heideggeriana del nulla annullante. La radicale sostituibilità del singolo fa praticamente — con sovrano disprezzo — della sua morte un momento annullabile, proprio come essa era concepita un tempo con pathos paradossale nel cristianesimo. In quanto *quantité négligéable*, però, la morte viene completamente integrata. La società tiene pronto per ogni essere umano, con tutte le sue funzioni, il rimpiazzo in attesa, che lo considera fin da principio un incomodo possessore del posto di lavoro, un aspirante alla morte. Di conseguenza l'esperienza della morte si muta nell'esperienza di uno scambio di funzionari, mentre si rimette all'igiene quel che del rapporto naturale di morte non trapassa completamente nel rapporto sociale. La morte, mentre viene percepita come nient'altro che l'escrezione di un essere vivente naturale dal patto sociale, è stata in ultimo completamente addomesticata da questo stesso patto: morire conferma soltanto più l'irrilevanza assoluta dell'essere vivente naturale di fronte al socialmente assoluto [...]. La preghiera di Rilke per la propria morte è il querulo inganno sul fatto che gli uomini ormai crepano solo [109].

[108] Cfr. W. Fuchs, *Le immagini della morte, op. cit.*, pp. 58-9.

[109] Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*: Aforismi «tralasciati» nell'edizione italiana (Einaudi), Edizioni « L'erba voglio », 1976, pp. 124-7.

Ma per supremo paradosso dialettico si potrebbe egualmente sostenere — e Marx l'ha fatto — che l'annientata *individualità* borghese è *immortale*, tenuto conto che è basata sul *valore*. Nella società del *valore di scambio*, infatti, « l'individuo [...] è solo l'*individuazione del denaro* » sicché « diventa come tale *altrettanto immortale che il denaro* » [110].

La morte « borghese »

Certo, la morte può essere anche considerata portatrice di *verità*. Ma, appunto, a chi non l'ha mai posseduta.

A un *filisteo* come l'*Ivan Iliìc'* del bellissimo racconto di Tolstoi, per esempio, veramente s'impone la domanda « Ma è possibile che *essa* soltanto sia la verità? » [111], perché è appunto la *morte* che gli mostra il vuoto della sua vita anteriore, *alienata*.

Il male che, tra sofferenze atroci, porta Ivan alla morte, gli lascia tuttavia il tempo di autodemistificarsi: « Ma che veramente tutta la mia vita, la mia vita cosciente, non sia stata quale doveva? » [112].

La *vita* di Ivan Iliìc' è stata la consueta vita del filisteo *borghese*, servitore della gerarchia e della burocrazia, chiusa in una meschina visione di classe, tesa semplicemente al successo e al suo consolidamento. La *morte* gli fa meditare l'*aborto* di una vita *autentica* che egli ha provocato vivendo quella sua vita alienata:

Gli era venuto in mente che ciò che prima gli era apparso un'assoluta impossibilità — di aver cioè vissuto diversamente da come avrebbe dovuto — fosse invece la verità. Gli era venuto in mente che quei suoi tentativi, appena sensibili, di ribellione contro ciò che le persone altolocate ritenevano bene — tentativi che immediatamente aveva allontanato da sé — potessero essere giusti e tutto il resto, invece,

[110] Cfr. K. Marx, *Scritti inediti di economia politica, op. cit.*, p. 89. Si tratta del testo primitivo di *Per la critica dell'economia politica*. Corsivi miei.

[111] Cfr. L. Tolstoi, *La morte di Ivan Iliìc*, in *Polikuska...*, Rizzoli 1961, p. 176.

[112] *Ibidem*.

diverso da quello che avrebbe dovuto essere. E il suo impiego, il suo tenor di vita, la sua carriera potevano essere tutti fuori del giusto. Aveva tentato di difendere di fronte a se stesso tutte queste cose; ma d'improvviso ebbe la sensazione della debolezza di tutto quello che egli voleva difendere. E non ebbe più nulla da difendere. « Ma se è così » si disse, « e se lascio la vita con la coscienza di aver sciupato tutto quanto mi era stato dato e se ormai non è più possibile trovare un rimedio, che sarà allora? » Si distese supino e riprese a considerare sotto un nuovo punto di vista tutta la vita trascorsa. Quando al mattino vide il domestico, poi la moglie e la figlia e poi il dottore, ogni loro gesto, ogni loro parola gli confermarono la terribile verità che gli si era rivelata nella notte. In loro egli vedeva se stesso, tutto ciò che aveva costituito la sua vita e gli appariva chiaro che tutto ciò non era come avrebbe dovuto, ma che era tutto un orribile, enorme inganno che nascondeva la vita e la morte [113].

La *morte* svela a Ivan non solo il vuoto e l'inganno della sua propria *vita,* ma anche della vita dei suoi, che si ostinano a vivere nella menzogna, a non voler riconoscere la realtà della *morte,* della *sua* morte (e quindi anche della *loro*):

Il più grande tormento di Ivan Iliìc' era la menzogna, quella menzogna adottata, chi sa perché, da tutti, secondo la quale egli era malato, sì, ma non stava morendo e aveva soltanto bisogno di star tranquillo e di curarsi, dopo di che tutto sarebbe andato bene. Egli invece era conscio che qualsiasi cosa si fosse fatta non sarebbe servita a nulla, se non a procurargli sofferenze più tormentose e la morte. E questa menzogna lo torturava, e lo torturava il pensiero che non si volesse confessare ciò che tutti ormai sapevano e che egli pure sapeva, ma si volesse mentire e lo si costringesse a essere partecipe di questa menzogna. La menzogna, questa menzogna perpetrata su lui alla vigilia della morte, quella menzogna che era intesa a sminuire il fatto terribile, solenne della sua morte [...]. Il terribile, spaventoso atto del suo morire era svilito da tutti quelli che lo circondavano al livello di uno spiacevole caso (egli lo vedeva), quasi a un fatto sconveniente, come potrebbe essere quello di un uomo che, entrando in un salotto, diffondesse attorno a sé un cattivo odore, a un'infrazione nei riguardi di quella correttezza alla quale egli, durante la vita, era stato ligio; vedeva che nessuno aveva pietà di lui, perché nessuno voleva rendersi conto di quali fossero le sue condizioni [114].

Qui l'ambivalenza della concezione *borghese* della morte è egregiamente evocata: da un lato essa è ciò che inonda della luce della verità l'*irripetibile* individuo alienato, che gli conferma il suo *valore assoluto*; dall'altro è *scoreggia* che non sarebbe *comme il faut* rilevare nel *salotto della vita*; è, *pre-sartrianamente, caso* inserito in una totale *casualità.*

Finché non interviene questo puramente casuale *incidente,* tutti i bravi borghesi, come Ivan Iliìc' pensano: « Per me, Vania, Ivan Iliìc', con tutti i miei sentimenti e i miei pensieri, per me è un'altra cosa. Non può essere che io debba morire: sarebbe troppo terribile » [115].

Del tutto diversa è l'esperienza della morte in una classe meno alienata, come quella contadina.

Tolstoi mette giustamente in rilievo questa diversità nella figura del servo Gherassìm: il solo « che lo aveva capito e provava pena per lui » [116]. È in grado di capire il *borghese* Ivan Iliìc' solo chi non è della sua stessa classe; solo l'umile che non ha ancora abbandonato *terra* e *natura* per andare alla ricerca del *valore.*

I bravi borghesi hanno distrutto il legame vita-morte, la loro *dialettica*; vivono in una *falsa totalità*; quella della *vita* che ha cancellato la *morte*, ed è proprio per questo che la loro vita è una vita *mortuaria,* tutta sotto la costellazione della morte, del *negativo* che incombe proprio perché è stato *escluso* e, con ciò, *posto.*

Per chi, invece, non è alienato, o lo è meno; per chi ha accettato la morte come *elemento naturale* della vita — come il *contadino* Gherassìm — la morte non ha molta drammaticità: è *naturale,* non viene a *svelare* una vita di menzogne, sempre in ossessionata *esclusione* della morte, perché la vita del contadino, *una* col ciclo della natura, è una, pertanto, anche col ciclo vita-morte. In una simile *vita*, la *morte* non è portatrice di *autenticità,* è uno fra gli avvenimenti di un ciclo perpetuo.

Gherassìm era il solo che non mentisse; da ogni particolare era chiaro che egli solo era conscio di che si trattasse e che non riteneva necessario nasconderlo, ma, con tutta semplicità, compiangeva il debole, sfinito padrone. Una volta, anzi, mentre Ivan Iliìc' voleva lasciarlo

[113] *Ibidem.*
[114] *Ibidem*, p. 157.
[115] *Ibidem*, p. 150.
[116] *Ibidem*, p. 157.

libero, disse chiaramente: « Tutti moriremo. Perché non dovrei darmi da fare per te? », e con queste parole voleva significare che la fatica non gli pesava affatto, proprio perché lo faceva per un uomo vicino a morire e sperava che anche per lui, al momento giusto, qualcuno si sarebbe preso la stessa pena [117].

Il *borghese* ha cancellato la *natura* e con essa la *morte* e vive nel terrore del *ritorno del rimosso*; il contadino vive nel ciclo della perenne vita-morte della natura, perciò ha la forza di *guardarla in faccia*, di non *rimuoverla*.

Come Tolstoi stesso ammette, quando scrive ad Aleksandra Andréjevna Tolstàja a proposito del racconto *Le tre morti*:

Ieri mi avviavo al bosco che ho comprato e che ora faccio tagliare: sulle betulle sono spuntate le foglie e vi abitano gli usignoli, ed esse non vogliono saperne di non appartenere più allo Stato, ma sono mie, e saranno abbattute. Saranno abbattute, ma cresceranno di nuovo, e non ne vogliono sapere. Non so come riferire questa situazione: si rimane mortificati per la propria dignità umana, e per il libero arbitrio, del quale siamo così orgogliosi: l'arbitrio di poter fare quel che si vuole, e tuttavia non avere la possibilità di cambiare nulla, nulla nemmeno in se stessi. Ovunque ci sono leggi che non comprendi, ma senti per ogni dove questo freno: ovunque è Dio. Proprio in questo punto consiste il mio disaccordo col vostro parere sul mio lavoretto; la mia idea era: tre creature sono morte: una signora, un contadino e un albero. La signora ispira pietà e avversione perché ha mentito per tutta la vita e mentisce anche davanti alla morte. Il cristianesimo, come lo intende lei, non le risolve la questione della vita e della morte. Perché morire se si ha voglia di vivere? Ella crede con l'immaginazione e con la mente alle promesse che le dà il cristianesimo per il futuro; ma tutto il suo essere si ribella, ed ella non conosce altra consolazione oltre quella di un cristianesimo male inteso. Ma in lei non c'è posto per altre idee. Ella desta avversione e pietà. Il contadino muore tranquillamente, e proprio per la ragione che non è cristiano. La sua religione è un'altra, per quanto per abitudine compia i riti cristiani; la sua religione è la natura, nella quale ha vissuto. Egli stesso ha abbattuto alberi, ha seminato il grano, lo ha tagliato, ha ammazzato dei montoni, e gli son nati dei montoni, e anche dei figli gli sono nati, e gli sono morti i vecchi, e conosce fermamente quella legge, dalla quale non si è mai scostato, come la signora. Solo che l'ha guardata direttamente negli occhi. *Une brute*, dite voi, ma che c'è di male se è *une brute*? *Une brute* è la felicità e la bellezza, l'armonia con tutto il mondo e non un dissenso, come nel caso della signora. L'albero muore tranquillamente, onestamente, in una maniera bella, perché non mentisce, non finge, non teme, non prova pietà [118].

[117] *Ibidem*, p. 158.

Certo, non si può ignorare che anche il contadino russo esaltato da Tolstoi, il contadino ancora servo della gleba è un *alienato*.

Ma è un *alienato* che, come colui che si avvia a diventare il *servo* nella *dialettica servo-padrone* della *Fenomenologia* hegeliana, è rimasto attaccato alla *vita* e alla *gleba* e, proprio per questo, col lavoro, ha imparato a sopportare l'*angoscia della morte*. Sempre più del futuro *signore*, che, inizialmente *non ha avuto paura*, ma che ora, nella sua forma borghese, ha tanta paura che preferisce *chiudere gli occhi*.

Ma, probabilmente il contadino tolstoiano (così come i *sottoproletari* pasoliniani) va letto *utopicamente*; in realtà è un *non-essere-ancora* (come l'*uomo naturale* di Rousseau) che, *dal futuro*, insegna che l'uomo supererà la *paura della morte* (e forse la morte stessa) ponendosi in un rapporto autentico *con la natura*: quella natura che la borghesia industriale invece conculca e domina, annienta e fecalizza, e più le sembra asservita, più le si leva contro come minaccia *estranea* di un cosmico sconquasso ecologico.

Sia la morte come *evento del tutto casuale*, che la morte come *crisma dell'autenticità del soggetto* paiono dunque essere concezioni *interne* all'eone della *borghesia capitalistica*.

Nel nostro secolo, Sartre e Heidegger hanno sostenuto queste due opposte concezioni, ambedue suscettibili di essere, tuttavia, mediate *nel* capitale.

Particolarmente polemico contro lo heideggeriano *Sein zum Tode* è stato il Sartre de *L'Essere e il nulla*.

Secondo lui, « La morte non è mai quello che dà il suo senso alla vita; è invece ciò che le toglie ogni significato. Se dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso perché i suoi problemi non ottengono alcuna soluzione e perché il significato stesso dei problemi resta indeterminato » [119].

[118] Cfr. L. Tolstoi, *Carteggio confidenziale con Aleksandra Andréjevna Tolstàja*, Einaudi 1944, pp. 26-7.

[119] Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, *op. cit.*, p. 649.

Neppure il *suicidio* può fare l'uomo padrone della morte, in modo che essa sia veramente *sua* (perché progettata e attuata da lui), poiché anche questo progetto è preda della possibilità e della fattualità: può anche subire uno scacco, non è infallibilmente attuabile. Sta *all'interno* della *necessità.*

Come direbbe Samuel Butler:

Anche se un uomo è condannato a morire entro otto giorni e lo si rinchiude in un carcere dal quale non può assolutamente evadere, egli avrà sempre la speranza che una proroga gli sarà accordata prima della fine della settimana. Di più, la prigione può anche incendiarsi ed egli ha delle buone probabilità di morire soffocato non più da una corda ma dal semplice e solito fumo: oppure può essere colpito dal fulmine, durante la sua passeggiata nel cortile. Giunta la mattina del giorno in cui il disgraziato dovrà essere impiccato, egli può strozzarsi mangiando, o morire di paralisi cardiaca prima che la botola sia caduta. E anche quando cade, non è del tutto certo che egli sta per morire, perché non può essere sicuro se non quando la morte è un fatto compiuto [120].

Anche chi si suicida è in questa situazione: ché solo *dopo morto* può essere veramente sicuro che nulla abbia turbato il suo progetto. Il che vale a dire che questo *progetto* è preda della *casualità.* Della *necessità* della casualità.

Qui Sartre sembra riecheggiare il tardo Feuerbach, per il quale

l'uomo dimostrerebbe la capacità di astrarre da tutto, una libertà del volere superiore a ogni necessità naturale, soltanto se *potesse astrarre anche dalla morte, non morire* nel caso che volesse non morire, se dunque la morte e l'immortalità dipendessero solo dal suo volere. Ma dato che questo notoriamente non è in potere della sua volontà, con la morte volontaria egli dimostra soltanto che anche il supremo atto della sua libertà rimane entro i limiti della necessità naturale, che egli compie su di sé di propria iniziativa solo ciò che subisce comunque dalla natura: che il suo volere dunque non è un genio originale, ma solo un imitatore della natura [...]. Sì, certo, se non potessi morire, se non dovessi morire, non potrei neppure voler morire. La volontà di morire ha per sua base e punto d'appoggio la morte non voluta, inevitabile [...]. Ma la vita e la morte dipendono veramente solo dal nostro volere? Viviamo soltanto perché vogliamo vivere, e possiamo perciò volere a ogni attimo il contrario, la morte? Certamente io posso uccidermi quando voglio uccidermi; ma che io lo voglia non dipende dal puro volere, non rientra nella mia libertà. Io posso volere la morte solo quando essa è per me una necessità, in quanto non voglio per la vita sacrificare tutto ciò che a mio giudizio rende la vita veramente vita [121].

[120] Cfr. S. Butler, *Erewhon*, Ultra 1945, p. 139.

È [...] un innegabile e fondamentale carattere di *fatto*, cioè una contingenza radicale nella morte come nell'esistenza altrui. Questa contingenza radicale la sottrae in anticipo a tutte le congetture ontologiche [...]. Dobbiamo concludere contro Heidegger che, lungi dall'essere la mia propria possibilità, la morte è un *fatto contingente*, che, in quanto tale, mi sfugge per principio e dipende originariamente dalla mia fattità [122].

Non esiste pertanto — sartrianamente — la *mia* morte, mentre v'è una morte che si pone fra i miei futuri *possibili*, ma che *mia*, ontologicamente, non è.

La morte è un puro fatto come la nascita: viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo, essa non si distingue per niente dalla nascita, ed è appunto l'identità della nascita e della morte che noi chiamiamo fattità [123].

Si crede spesso che sia la morte a costituire e a rivelare la nostra finitezza. Da questa contaminazione risulta che la morte prende aspetto di necessità ontologica e che la finitezza invece trae dalla morte il suo caratterę di contingenza. Un Heidegger, in particolare, sembra abbia costruito tutta la sua teoria del *Sein-zum-Tode* sull'identificazione rigorosa della morte con la finitezza. [Invece] la morte è un fatto contingente che dipende dalla fattità; la finitezza è una struttura ontologica del per sé che determina la libertà [...]. In altre parole, la realtà umana sarebbe finita, anche se fosse immortale, perché si rende finita scegliendosi umana. *Essere finito vuol dire scegliersi* [...] proiettandosi verso un possibile a esclusione degli altri. L'atto stesso della libertà è dunque assunzione e creazione della finitezza [124].

Si tratta, quindi, di un esatto *rovesciamento* di Heidegger: è la morte che è *contingente*; mentre la finitezza è *necessaria.* La morte non è portatrice di alcun superno *messaggio*: « È assurdo

[121] Cfr. L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, Laterza 1972, pp. 49-50.
[122] Cfr. J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 655.
[123] *Ibidem*, p. 656.
[124] *Ibidem.*

che siamo nati, è assurdo che moriamo; d'altra parte questa assurdità si presenta come alienazione permanente del mio essere-possibilità che non è più la *mia* possibilità, ma quella dell'altro » [125].

La morte, pertanto, è *situazione-limite*: « Noi non possiamo dunque né pensare la morte né attenderla, né armarci contro di lei » [126].

Ciò che la polemica sartriana contro Heidegger, simmetricamente capovolto, pare ignorare (o coprire) sotto la fin troppo *datata* patina dell'*assurdo*, è che l'*assurdità della morte* può essere un'*ideologia* funzionale al capitale altrettanto che quella — heideggeriana — che dignifica la morte del sigillo dell'*autenticità*, ignorando il formidabile problema del rapporto morte-capitale.

Paradossalmente, l'invocazione heideggeriana a una *lotta per la morte autentica* può essere più lesiva del capitale che non la sartriana degradazione della morte a pura casualità. La *casualità* della morte può infatti inserirsi nell'*apparente* casualità del capitale, e dunque sostenere il suo gioco.

L'aspirazione a una morte *autentica*, se inserita adeguatamente nella *lotta di classe*, può finire per denunciare l'inautenticità della morte distribuita dal capitale.

In questa chiave, che tuttavia porta Heidegger dall'*ideologia* alla *critica* è, per esempio, leggibile il film di Bergman *Sussurri e grida*.

Ottenere la *propria* morte, non quella dovuta al *caso*, all'*esteriorità*, all'accidente, sembra essere l'intento della protagonista di questo film, che muore e ritorna poi in vita per rimorire in maniera più *autentica*, più *sua*.

In questo caso, la morte tende a presentarsi come un autentico *atto di vita*, suo *sigillo*; anzi, quasi *ritorno alla nascita*, alle poppe della nutrice.

Questo indissolubile intreccio di morte e vita viene significato, nel film, dagli splendidissimi, veramente *vitali*, colori; dalla *forma* smagliante, che danno *vita* a un *disfacimento* apparentemente tanto macabro.

[125] *Ibidem*, p. 657.
[126] *Ibidem*, p. 658.

Certo l'*a-priori* di un simile recupero di Heidegger non può essere che la lettura del *Capitale*; ma pare che il suo contraltare — la morte *casuale* di Sartre — sia ben più fragile davanti al *piano del capitale*, che, appunto, dietro il *caso*, occulta la sua spietata *pianificazione* della morte, la sua *ratio* mortifera.

Ciò che manca, in Sartre, è, appunto, una distinzione fra l'*alienazione* della *morte capitalistica* (necessitata) e la *fattità* della morte *al di fuori* del capitale.

Né definire — genericissimamente — la morte come *alienazione permanente* aiuta la decisiva distinzione fra alienazione *del* e *nel* capitale e situazione limite che *eventualmente* si può prevedere permanga *dopo la morte del capitale*.

È chiaro, d'altra parte, che ridurre, come fa Sartre, la *morte* a *fatto tra i fatti*, indubbiamente giova a toglierle ogni fascino *religioso*.

È un'operazione che non sarebbe dispiaciuta a Nietzsche, secondo il quale, « grazie alla sicura prospettiva della morte si potrebbe mescolare a ogni vita una preziosa e profumata goccia di leggerezza — e invece voi, stravaganti anime di farmacisti, ne avete fatto una goccia di veleno di pessimo sapore, per la quale tutta la vita diventa rivoltante » [127].

Dare esagerata *importanza* alla *morte* è, per lui, *ideologia pascaliana*: « Ma se pensassimo alla morte come alla morte degli animali — la cosa non sarebbe così terribile » [128].

Nella sua ansia di liberare l'uomo dalle *arti di seduzione del cristianesimo* [129], Nietzsche trascura che l'uomo *non è* un animale, tra l'altro, *anche* perché *sa di morire* e perché spesso — *inconsciamente* — si procura la morte.

L'uomo è — hegelianamente — *animale malato* (almeno durante tutta la *preistoria* dell'estraneazione), malato al punto di *desiderare*, talvolta, *la morte*.

Si tratta di un tema che Nietzsche stesso non ha ignorato.

Come quando scrive — nel *Crepuscolo degli idoli*: « Questo giovane si sta facendo smorto e vizzo anzitempo. I suoi amici

[127] Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Mondadori 1970, II, p. 239.
[128] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, Mondadori 1971, p. 379.
[129] *Ibidem*.

dicono: è a causa di questa e quella malattia. Io dico: *il fatto che* si è ammalato, *che* non ha più opposto resistenza alla malattia, era già la conseguenza di una vita impoverita [...] » [130].

D'altra parte, « tutti noi moriamo troppo giovani per mille errori e insipienze pratiche » [131].

Soprattutto, la *morte naturale* « in fondo, è soltanto una morte "innaturale", un suicidio. Non si perisce mai per opera di altri, ma soltanto di se stessi » [132].

Ma, a parte queste folgoranti intuizioni pre-groddeckiane e pre-freudiane, la valutazione nietzschiana della morte passa soprattutto attraverso la critica delle *false opposizioni*: « *Noi isoliamo* [...]. Allo stesso modo che abbiamo *separato* morto e vivente, logico e illogico, e così via. Disimparare i nostri *opposti* — questo è il compito » [133].

Per Nietzsche, l'*opposizione morte-vita* non tiene: « Quanta estraneità e freddezza dimostriamo verso ciò che è morte, inorganico, e intanto siamo per tre quarti una colonna d'acqua e abbiamo dentro di noi sali inorganici che forse hanno sul nostro benessere e sulla nostra sofferenza un potere maggiore di tutta la società vivente! » [134].

Organico-inorganico, vita-morte non sono *opposizione* ma *unità*: « Il *divenire* possiamo rappresentarcelo solo come la transizione da uno stato persistente, "morto", in un altro stato persistente, "morto". Ahimé, noi chiamiamo "morto" ciò che non si muove! Come se esistesse qualcosa che non si muove! Il vivente non è l'opposto del morto, bensì è un caso speciale » [135].

Qui Nietzsche non è lontano dal Marx — a lui sconosciuto — dei *Manoscritti del 1844*, che fa della *natura* il *corpo inorganico dell'uomo* (« la natura è il suo corpo ») [136]; e del Marx — altrettanto sconosciuto — dei *Grundrisse* che, in un passo già citato, parla del *ciclo morte-vita-morte* come di una *perenne*

[130] Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Il caso Wagner*, Mondadori 1975, p. 71.
[131] Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Mondadori 1971, p. 326.
[132] Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, op. cit.*, p. 108.
[133] Cfr. F. Nietzsche, *Scelta di frammenti postumi, Estate 1882* in *Gaia scienza, op. cit.*, p. 407.
[134] Cfr. Nietzsche, *Frammenti Estate-Autunno 1881*, in *op. cit.*, p. 356.
[135] *Ibidem*, p. 340.
[136] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 77.

risoluzione dell'individualizzato nell'elementare e viceversa.

Ma se ne allontana quando svaluta il *mondo sensibile*, tanto decisivo per Marx.

Valutazione radicalmente sbagliata *del mondo sensibile* rispetto a quello *morto*. Questo, perché noi stessi siamo quel mondo e ne facciamo parte! [...] Il mondo « morto » è eternamente mosso e senza errore, forza contro forza! Mentre nel mondo sensibile tutto è sbagliato [...]. È una *festa* passare da questo mondo nel « mondo morto » — e il più grande desiderio della conoscenza è quello di contrapporre a questo mondo, presuntuoso e sbagliato, le leggi eterne nelle quali non esistono né piacere né sofferenza né inganno. [...] *Non* pensiamo al ritorno in ciò che è privo di sensazione come a un regresso! Invece proprio così diventiamo integralmente *veri*, ci completiamo. *Bisogna dare una nuova interpretazione della morte*! Così ci conciliamo con la realtà, cioè con il mondo morto [137].

Sicché, « Essere liberato dalla vita e ritornare morta natura, può essere sentito come una *festa* — da coloro che vogliono morire. Amare la natura! Rimettere in onore ciò che è morto! Non l'opposto, bensì la matrice, la regola, ha più senso dell'eccezione: infatti irrazionalità e dolore si trovano soltanto nel cosiddetto mondo finalistico, nell'elemento vivente » [138].

Opponendo la *morte naturale* (o, meglio ancora, *razionale*) alla *morte cristiana*, la *festa* alla *espiazione orrorosa*, sforzandosi di dare *una nuova interpretazione della morte*, Nietzsche non si nasconde che questa *festa* potrebbe far comodo a qualcuno (anche se non nomina per nulla il capitale!).

Si rende conto che quanto egli chiama *suicidio* è una morte *privilegiata*: « Solo la morte nelle condizioni più spregevoli è una morte non libera, una morte *non* a tempo *giusto*, una morte da codardo. Si dovrebbe, per amore della *vita*, — volere una morte diversa, libera, cosciente, senza alcunché di accidentale e d'improvviso » [139].

La morte *casuale* di Sartre qui diventa « morte non libera », « nelle condizioni più spregevoli » — insomma, per usare una terminologia marxiana — una morte *alienata*.

[137] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti Estate-Autunno 1881, op. cit.*, p. 229.
[138] *Ibidem*, p. 322.
[139] Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, op. cit.*, p. 108.

Anche se non nomina le *cause* di questa morte *non libera* (o ne nomina di *moralistiche*, come la *codardia*) — e dunque inconsapevolmente *copre* le responsabilità del capitale — Nietzsche è almeno in vantaggio su Sartre nella distinzione fra *morte libera* e *morte alienata*. E quando afferma che si dovrebbe volere *per amore della vita* una *morte libera*, esprime un'esigenza che può essere accolta in ambito rivoluzionario, là dove si lotta *contro il capitale* anche per ottenere non la morte da esso pianificata, ma la *nostra* morte.

Senza contare che propone — ben prima di Freud — anche il tema formidabile della pulsione dell'uomo all'autodistruzione, completamente trascurato, invece, da Sartre, che neppure si chiede in che misura agisca il mortifero piano del capitale sul *desiderio*, trasformandolo in *desiderio di morte*, com'è avvenuto, per esempio, col nazi-fascismo.

Nietzschianamente si direbbe, con Henry Miller:

La morte è anche meravigliosa — *dopo la vita*. Solo uno come me, che ha aperto la bocca a parlare, solo uno che ha detto sì, sì, sì, e ancor sì!, può aprire le braccia alla morte e non conoscere paura. La morte come compenso, sì! La morte come risultato dell'adempimento, sì! La morte come corona e scudo, sì! Ma non la morte dalle radici, che isola gli uomini, che li fa amari e pavidi, e soli, che dà loro energia infruttuosa, che li colma di una volontà la quale può dire soltanto no! La prima parola che un uomo scrive quando ha trovato se stesso, il suo ritmo, che è il ritmo della vita, quella parola è sì! Tutto quello che scrive dopo è sì, sì, sì — sì in mille milioni di modi. Nessuna dinamo, per quanto grande — nemmeno una dinamo di cento milioni di anime morte — può battere quest'uomo che dice sì [140].

Questo *dire di sì* alla vita — avverte Miller — non è da confondere coll'agitarsi, col darsi da fare, coll'attivismo che potrebbero anche essere mortuari e mortiferi:

Nel momento in cui nasce il bambino egli diventa parte di un mondo che ha in sé non solo ritmo di vita, ma anche ritmo di morte. Il frenetico desiderio di vivere, di vivere a tutti i costi, non consegue dal ritmo di vita che è in noi, ma dal ritmo di morte. Non soltanto non c'è bisogno di restare in vita a ogni costo, ma, se la vita è indesiderabile, è senz'altro uno sbaglio. Questo tenersi vivo, per un impulso cieco a sconfiggere la morte, è in sé un mezzo per seminare la morte. Chiunque non ha accettato in pieno la vita, che non incrementa la vita, contribuisce a riempire il mondo di morte [...]. L'attività in sé non significa nulla: è spesso segno di morte. Per sola pressione esterna, per forza dell'ambiente e dell'esempio, per il clima stesso che l'attività genera, si diviene parte di una mostruosa macchina di morte, come l'America per esempio [141].

Ciò che Miller trascura di dire dichiaratamente è che l'*attivismo mortuario* dell'America è nient'altro che uno degli aspetti del capitale.

Il nietzschiano essere « libero per la morte e libero nella morte, ma santo negatore di vita quando alla vita non è più tempo di dire sì » [142] esige una *maturità* che non si trova nella nostra *preistoria*. Per essere tanto *maturi*, vissuti, attuati *nel presente* da non rimandare continuamente e *religiosamente* al *futuro* (della propria *opera* o dei propri *figli*) la propria *pienezza*; per *poter* morire, avendo bruciato passato e futuro nella completezza di un *presente* che non lascia residui, rimpianti, potenzialità, occorre essere *disalienati*, onnilateralmente attuati: occorre la *rivoluzione*.

« Se si è qualcosa non si ha veramente bisogno di fare qualcosa — e si fa tuttavia moltissimo. Al di sopra dell'uomo "produttivo" esiste ancora una categoria superiore » [143].

Ma proprio questo passaggio, dal capitalistico *avere* e produrre all'*essere*, è un'*utopia* nella quale si salta — come vedeva Marx — con la rivoluzione.

Qui Nietzsche è vicino al pensiero orientale.

La paura di invecchiare, di ammalarsi, di soffrire (nella quale paura in realtà consiste la nostra vita) non è che un aspetto della paura di quell'ignoto che è la morte. Tutti gli sforzi sono tesi a evitare la morte, fino alla fede nella Resurrezione o alla fede che ci sia nell'uomo qualcosa di immortale (l'anima o atman), ma in realtà si ha paura della morte *perché la si è rimandata*. Il problema è quello di andare al di là della vita e della morte: *vivere abbastanza intensamente è come morire per tutte le cose già avvenute e dunque è come*

[140] Cfr. H. Miller, *Tropico del capricorno*, Feltrinelli 1962, p. 569.

[141] *Ibidem*, p. 567.
[142] Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zaratustra*, Mondadori 1957, p. 90.
[143] Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, op. cit.*, I, p. 135.

annullare il passato e così annullare il futuro come morte. Riuscire a questo significa riuscire a considerare la vita come la morte [144].

Nell'*Introduzione al narcisismo*, Freud ha visto la genesi dell'*istanza osservativa* in *divieti e impedimenti sorti per la prima volta dall'esterno.*

Il *modello* della *istanza osservativa* può ben essere l'originario *controllo* degli sfinteri anali.

Se è vero che « allo svilupparsi e al rafforzarsi di questa istanza osservativa potrebbe essere connessa anche la genesi tardiva della memoria (soggettiva) e del fattore temporale, il quale non vige nella sfera dei processi inconsci » [145], allora è anche vero quanto osserva in proposito Norman O. Brown, che, cioè, « anche il tempo è escremento » [146].

« Trastullo di bimbo, gioco con ciottoli, il tempo; reame di bimbo! »

Questo *frammento* di Eraclito [147] si presta a una lettura psicoanalitica: i ciottoli (pensa almeno Ferenczi) sono una delle prime forme della traslazione della *merda* in *denaro.*

Se, dunque, il tempo è riconosciuto come originario *gioco fecale*, si deve pensare che anche la morte — che è tempo — si origina dal temporale controllo, *imposto dall'esterno* al bimbo, dei flussi fecali: esce anch'essa dal ritmo (alienato) delle distensioni e contrazioni sfinteriche. Anche la morte è dunque *imposta* al bambino *dal di fuori* repressivo ed estraniato.

Col *tempo* alienato, il bambino caga anche la *morte.*

Si dirà dunque, con Feuerbach:

Arresta l'occhio valido,
osserva le profonde radici dell'essere [...].
Perfino nel deretano, e nella schiena
puoi vedere, se vuoi, la verità [...].

[144] Citato da Fernanda Pivano nella *introduzione* (p. XXXVI) a A. Ginsberg, *Diario indiano*, Arcana 1973. *Corsivi miei.* Si tratta del pensiero di Krishnamurti.

[145] Cfr. S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, Boringhieri 1976, pp. 51-2.

[146] Cfr. Norman O. Brown, *La vita contro la morte*, Il Saggiatore 1971, p. 399.

[147] Si tratta del frammento B 52 di Eraclito.

La tua schiena è il ritratto della morte:
la morte è soltanto il tuo io che ti sta dietro
nella schiena il tuo occhio è chiuso,
qui dormono ancora in silenzio eterno
il pensiero e la volontà cosciente.
Fosti una volta fanciullo,
perciò ancora dietro sei cieco
e dietro di te resta il segno
dell'essere senza coscienza
che fosti un giorno,
essere senza individualità.
Oggi ancora ti afferra il profondo
che tu, in quanto io, da tempo hai lasciato [...].
Al pietista smidollato è nota
soltanto la smorfia della faccia,
e solo nel sesso ha trovato —
dove l'uomo si distingue dall'uomo,
dove l'individualità si afferra
nel velo della naturalità, —
l'ancora di speranza, solido sostegno,
scintilla della vita eterna.
Questo bigotto animale una volta
ha letto nella sua Bibbia
che la moglie di Lot il sodomita
si volse per guardare
e fu trasformata fulmineamente
in una colonna di pietra salina.
Per questo egli ancora procede diritto
e non si fida a guardare indietro,
e per questo dell'uomo conosce l'apice soltanto
la punta lampeggiante dell'io,
e fonda sul suo sesso
la differenza corporea dell'individuo [148].

Questo sorprendente Feuerbach, nel *culo*, vede l'*inconscio* originario; e vede, nell'*io*, il *divieto* a guardare quest'*originario*, e dunque, a riconoscere dove e come si origina la *morte.* Vede, ancora, che l'*identificazione* col *genitale*, la scotomizzazione dell'anale, vieta *all'uomo* (alienato) la scoperta della verità sul *tempo* e la *morte.*

La *fissazione* alla *differenza* (alienata) *genitale* deve sparire, se si vuole conoscere quella verità.

Eros e *Thanatos*, maschile e femminile, da *opposti* che sono,

[148] Cfr. L. Feuerbach, *Reimverse über Tod, op. cit.*, pp. 80-1, 83.

vanno *riunificati*, perché si verifichi l'evento della *morte-nella-vita*.

Si dirà, dunque, con Norman O. Brown che « la distribuzione della libido in una vita che non fosse in lotta con la morte darebbe luogo a un pervertimento polimorfo » [149].

La morte è « zona attorno all'ebbrezza » [150] quando è scissa dall'Eros. È il *polimorfismo* che attua l'*unificazione*.

O meglio — come ha scritto recentemente David Cooper — è l'*orgasmo* (quando è veramente tale e ottenuto non importa in che modo e con quale sesso) che può presentificare in maniera non alienata la *morte*:

> L'orgasmo è un momento senza tempo in cui un eccesso di vitalità (corpo) genera la morte (una non-mente in contrapposizione al significato di mente come egemonia della « testa » che soggioga e vorrebbe annullare i centri più bassi del corpo) verso una vita rinnovata. [...] Nell'orgasmo c'è un momento in cui il piacere sparisce con ogni senso dei limiti dell'io — non c'è « nulla ». È questo il rapporto tra morte e orgasmo, e altri stati estatici nel loro momento centrale [150b].

L'orgasmo come *toglimento* (provvisorio) *del soggetto* è appressamento alla morte, ma forse anche alla *rivoluzione*, che toglie il soggetto *alienato*, per sostituirlo con ciò che può essere rischioso chiamare ancora *soggetto* (vero o disalienato), poiché, finora, ciò che si sa del soggetto è che si tratta di alienazione; né si sa se ciò che si presenterà *dopo* potrà ancora definirsi tale. Non solo per il corpo e per il sesso, ma anche per il soggetto, la rivoluzione pare costituire un *salto*.

Per destrutturare i sessi (e quindi anche le *perversioni* relative alla loro strutturazione) ci vuole il *salto* della *rivoluzione*, che, dunque, ambisce di rimettere in questione anche la morte, poiché rimette in questione *tempo* e *analità*.

Avviamento a questo *salto* è, intanto, *per contraddizione*, proprio la concezione *borghese* della morte, che, da *stampella del capitale*, può essere avviata a diventarne un salutare *esorcismo*.

In quanto *prezzo assoluto* che il (falso) *valore assoluto* del

[149] Cfr. Norman O. Brown, *op. cit.*, p. 179.
[150] Cfr. W. Benjamin, *Sull'hascisch*, Einaudi 1976, p. 60.
[150b] Cfr. D. Cooper, *Grammatica del vivere*, Feltrinelli 1976, p. 47.

singolo deve pagare, essa contesta, infatti, radicalmente quel *valore*: annichilandolo.

Essa, infatti, anche se « concepita come naturale e profana, contraddice i postulati più importanti della razionalità borghese: il valore dell'individuo, il progresso e l'autonomia della civiltà, la possibilità di calcolare e dirigere le cose » [151].

In quanto contestatrice dell'ideologia del *continuum* del *progresso* come è inteso dal borghese, in quanto *scacco* per la sua *ratio* calcolante, la morte può dunque a ragione apparire anche come la più stretta alleata di quella *dialettica* che, « nella sua forma razionale », si mostra al Marx del *Poscritto* del *I libro* del *Capitale* come « scandalo e orrore per la borghesia e pei suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte » ed è quindi « critica e rivoluzionaria per essenza » [152].

Per usare le parole di Adorno, « il compito della dialettica è di dare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo [...]. La ragione dialettica è l'irragionevolezza di fronte alla ragione dominante: solo in quanto la confuta e la supera, diventa essa stessa razionale » [153].

Anche la *morte* può mettere in crisi l'*ideologia* dell'*immodificabilità del mondo* ed è pertanto *alleata* di una dialettica *rivoluzionaria*: finché questa dialettica, che è il *diverso*, rispetterà il *diverso* della morte, senza volerlo trionfalisticamente *togliere* in una *totalità* senza contraddizioni e cioè senza divenire.

La capitalistica morte contro-natura

Ancora ai tempi dei *Manoscritti del 1844*, la *nientificazione* della morte era stata strappata, da Marx, all'ambito hegeliano dello *Spirito* e radicata in quello del *capitale*, il quale era già

[151] Cfr. W. Fuchs, *op. cit.*, p. 72.
[152] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, *ed. cit.*, p. 45.
[153] Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi 1954, p. 68.

ritenuto responsabile di aver reso *astratta* l'esistenza dell'uomo, avendolo ridotto a *semplice uomo da lavoro*, con la conseguenza che egli « può quindi quotidianamente precipitare la sua non-esistenza sociale e perciò reale, dal niente adempiuto nel niente assoluto » [154].

Nella stessa opera, Marx osserva che, proprio dalla logica del mercato capitalistico viene *accorciata* la *durata della vita* dei proletari e che, paradossalmente, « questo accorciamento della durata della loro vita è una circostanza favorevole per la classe degli operai nel suo complesso, perché a causa di ciò si rende necessaria una sempre nuova domanda » [155].

Dunque il capitale ottiene perfino di spezzare la *solidarietà di classe* che dovrebbe cementare i proletari fra loro e impone loro l'aberrante ed egoistico principio: *mors tua, vita mea.*

Quando non abbia tutto l'interesse, invece, a tenere in vita il proletario: come accade nel caso del *creditore*, che presuppone

che la vita del povero e il suo talento, la sua attività valga al ricco come garanzia di restituzione del denaro prestato. Cioè dunque tutte le virtù sociali del povero, il contenuto della sua attività umana, la sua stessa esistenza, rappresentano per il ricco il rimborso del suo capitale con gli abituali interessi. La morte del povero è per il creditore il caso peggiore. Essa è insieme la morte del suo capitale e del suo interesse. Si pensi a tutta l'infamia che c'è nella *valutazione* di un uomo *per mezzo del denaro*, come accade nei rapporti di reddito [156].

È ovvio che in questa società in cui nell'uomo si vede solo il *valore*, vita e morte non siano considerate che in connessione a esso; sicché nella società capitalistica, « anche nella situazione sociale più favorevole all'operaio, la conseguenza necessaria per l'operaio è eccesso di lavoro, morte prematura, degradazione a macchina, schiavitù nei confronti del capitale, che si accumula pericolosamente dinanzi a lui, nuova concorrenza, morte per fame e accattonaggio per una parte degli operai » [157].

[154] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 91.
[155] *Ibidem*, p. 144.
[156] Cfr. K. Marx, *Appunti su James Mill, op. cit.*, p. 11.
[157] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, pp. 15-6.

Ma l'accusa a quell'*economia politica* e a quella società capitalistica che erano giunte a dichiarare « *indifferente* e addirittura *nociva l'esistenza* dell'uomo » [158] si dilata sinfonicamente nei tre libri del *Capitale*, proprio con l'ausilio di quella *spia* potentissima della *reificazione* del proletario che è la *morte capitalistica.*

La morte *violenta*, contro natura, che il capitale infligge al « libero » lavoratore non è affatto accidentale, è una cosa sola col capitale stesso. Se, come deve, viene necessariamente connessa al giornaliero dispendio lavorativo alienato, diventa addirittura uno dei *presupposti* del *valore di scambio.*

Ai proletari succede, infatti, come ai *mezzi di lavoro* che vanno impiegando: ogni giorno si consumano, *muoiono* un po': il loro *valore d'uso* viene completamente consumato nel lavoro e il loro *valore di scambio* trapassa completamente nel *prodotto.*

In questa continua *comunione* di vivi e morti (l'operaio, macchina vivente, vive fra i *cadaveri delle macchine*) si rivela la fondamentale importanza della *morte* per il *capitale.* Se non avesse *valore* da perdere, un *mezzo* di lavoro non cederebbe nessun valore al *prodotto*, non potrebbe servire a formare un *valore di scambio.* Quindi la *morte* contro natura del proletario (anch'egli *mezzo*, ma *vivente*, costretto dalla fame a vendersi « liberamente » sul mercato capitalistico) connessa a quella del *mezzo di lavoro* è l'*a-priori* stesso del *valore di scambio.* La scomparsa, per esempio, di una parte di cotone in polvere è una condizione di produzione del refe, come, del resto, la *scomparsa* (hegelianamente *la morte differita*) del lavoratore che in quella lavorazione consuma la propria *forza-lavoro* [159].

Il capitalismo, cioè, si radica e consiste nella morte alienata e, nella sacrilega *ripresa* del mistero della *resurrezione dei morti*, il capitale stesso si presenta come un *révenant*, « lavoro morto, che si ravviva come un vampiro, soltanto succhiando lavoro vivo e più vive quanto più ne succhia » [160].

Il « crescente profitto a pro del capitalista » è dunque direttamente connesso alla « rovina della vita e della salute degli

[158] *Ibidem*, p. 91.
[159] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, *ed. cit.*, pp. 237-9.
[160] *Ibidem*, p. 267.

operai » [161] travolti dalla disumana logica dell'accumulazione.

La lettura delle aride statistiche degli *indici di mortalità* della popolazione operaia, nel III libro del *Capitale* [162], la meditazione sulla *passione e morte* di questi anonimi lavoratori, macellati come bestie, consumati come qualsiasi merce, è certo più sconvolgente e pedagogica della considerazione della morte *umana*, perché progettata e voluta (almeno *si dice*!), di Socrate o di Cristo.

L'*a-priori* di questi proletari non è stato, infatti, la hegeliana *lotta per la vita e per la morte*, un desiderio di umano *riconoscimento*, bensì il *mercato* capitalistico. Sono stati gettati sul mercato come ogni altra merce, pure essendo una merce eccezionale, poiché « la forza-lavoro esiste soltanto come attitudine naturale dell'individuo vivente » e « quindi la produzione di essa presuppone l'esistenza dell'individuo » [163]. Ma,

> il *proprietario della forza lavoro è mortale*. Dunque se la sua presenza sul mercato deve essere continuativa, come presuppone la trasformazione continuativa del lavoro in capitale, il venditore della forza-lavoro si deve perpetuare *come si perpetua ogni individuo vivente*, con la procreazione (Petty). Le forze-lavoro sottratte al mercato dalla morte e dal logoramento debbono essere continuamente reintegrate per lo meno con lo stesso numero di forze-lavoro nuove. Dunque la somma dei mezzi di sussistenza necessari alla produzione della forza-lavoro include i mezzi di sussistenza delle forze di ricambio, cioè dei figli dei lavoratori, in modo che questa razza di peculiari possessori di merci si perpetui sul mercato [164].

Tutto l'arco vitale, tutto il *perpetuum mobile* della vita del proletario è qui dunque strappato all'ambito del *processo naturale* e assorbito dalla estraniante logica del mercato capitalistico.

La *estrinsecazione* dell'uomo si riduce all'*estraneazione* del portatore proletario di *forza-lavoro*; la sua vitalità si riduce a « dispendio di una certa quantità di muscoli, nervi, cervello ecc. umani » ridotti a *merce*; le pulsioni, i bisogni e le passioni umane (fame, sesso, eros ecc.) sono ridotte a un riflesso, nel vissuto, di esigenze del mercato.

[161] *Ibidem*, p. 124.
[162] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, Editori Riuniti 1965, p. 125-30.
[163] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, *ed. cit.*, p. 203.
[164] *Ibidem*, p. 204.

La morte stessa non è che ricambio di una merce ormai usurata e bisognosa di essere sostituita da una nuova merce, da essa stessa creata nell'illusione *soggettiva* dell'amore o del desiderio sessuale, in realtà permessa e voluta dal capitale, il cui imperio si manifesta implacabilmente nella determinazione del *livello di salario*: « *Effettivamente non soltanto la massa delle nascite e dei decessi, ma anche la grandezza assoluta delle famiglie è in proporzione inversa del livello di salario, quindi della massa dei mezzi di sussistenza, di cui dispongono le differenti categorie operaie* » [165].

Il *livello di salario*, questa *Moira* del capitale, programma dunque, oltre che nascite, vita, passione e morte del proletariato (tutte *contro natura*), anche « il grande ratto erodiano dei fanciulli compiuto dal capitale agli inizi del sistema di fabbrica » [166] e di conseguenza la *strage degli innocenti*, vale a dire di un « materiale umano del tutto privo di volontà » [167]; programma « *la enorme mortalità tra i figli degli operai nei loro primi anni di vita* », causata, tra l'altro, « prevalentemente dall'*occupazione extradomestica delle madri*, donde deriva che i bambini sono trascurati, maltrattati, fra l'altro sono nutriti in modo inadatto, mancano di nutrizione, vengono riempiti di oppiacei ecc.; al che si aggiunge l'innaturale estraniamento delle madri nei riguardi dei loro figli, con la conseguenza dell'affamamento e dell'avvelenamento intenzionale » [168]; programma la macellazione di « fanciulli inermi per averne solo le dita delicate » [169]; la morte per fame, miseria e indecente abitazione di intere famiglie operaie [170].

Perfino i rapporti ufficiali riconoscono che « la vita di miriadi di operai e di operaie viene ora inutilmente torturata e abbreviata dalle infinite sofferenze fisiche generate dal modo di occupazione come tale » [171].

A proposito delle *vittime della morte da semplice sovraccarico*

[165] *Ibidem*, p. 704.
[166] *Ibidem*.
[167] *Ibidem*, p. 447.
[168] *Ibidem*, p. 441.
[169] *Ibidem*, p. 330.
[170] *Ibidem*, p. 730.
[171] *Ibidem*, p. 511.

di lavoro, Marx scende sino alla descrizione del particolare, del biografico:

Mary Anne Walkley aveva lavorato ventisei ore e mezzo senza interruzione, assieme ad altre sessanta ragazze, trenta per stanza, in una stanza che appena poteva contenere un terzo della necessaria cubatura d'aria, mentre le notti dormivano a due a due in *un* letto, in uno dei buchi soffocanti ottenuti stipando varie pareti di legno in *una sola* stanza da letto. E questo era uno dei migliori laboratori di mode di *Londra*. Mary Anne Walkley s'ammalò il venerdì e morì la domenica, senza neppure aver prima finito l'ultimo pezzo dell'ornamento [172].

Il nesso morte-lavoro campeggia imponente nel *Capitale*, dove la constatazione della condizione sub-umana del *lavorare coatti fino a morirne* fa scrivere a Marx:

È evidente che l'operaio, durante tutto il tempo della sua vita, *non è altro che forza-lavoro* e perciò che *tutto* il suo *tempo disponibile* è, per natura e per diritto, *tempo di lavoro*, e dunque appartiene alla *autovalorizzazione del capitale*. Tempo per un'educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per il libero giuoco delle energie vitali fisiche e mentali [...]: fronzoli puri e semplici! Ma il capitale nel suo cieco e smisurato impulso, nella sua voracità da lupo mannaro di pluslavoro, scavalca non soltanto *i limiti massimi morali della giornata lavorativa, ma anche quelli puramente fisici*. Usurpa il tempo necessario per la crescita, lo sviluppo e la sana conservazione del corpo. Ruba il tempo che è indispensabile per consumare aria libera e luce solare. Lesina sul tempo dei pasti e lo incorpora, dove è possibile, nel processo produttivo stesso, cosicché al lavoratore vien dato il cibo come a un puro e semplice mezzo di produzione, come si dà carbone alla caldaia a vapore, come si dà sego e olio alle macchine. Riduce il sonno sano che serve a raccogliere, rinnovare, rinfrescare le energie vitali, a tante ore di torpore quante ne rende indispensabili il ravvivamento di un organismo assolutamente esaurito [173].

Dal tempo di Marx a oggi, le cose sono enormemente peggiorate.

Il capitale, con l'inquinamento della terra, dell'aria, dell'acqua; con la *fecalizzazione* pressoché cosmica, con la manipolazione chimica di cibi e farmaci è diventato un'enorme *impresa mortuaria*.

[172] *Ibidem*, pp. 279-80.
[173] *Ibidem*, pp. 300-1.

I casi « locali » di dispersione della mortale *diossina* (a Seveso) e di provocazione di cancro alla vescica (da parte di un'industria di Cirié) non sono, purtroppo, casi eccezionali: il capitale gestisce ormai totalmente la morte e ha in serbo anche quella termonucleare.

Ogni giorno mangiamo, beviamo e respiriamo la morte.

Capitale = *Thanatos*.

Lo stesso Freud ha ammesso il legame della sua «scoperta» della pulsione di morte con la guerra del 1914-18, che resta il modello della guerra capitalista. E più in generale, l'istinto di morte celebra le nozze della psicoanalisi col capitalismo; prima il fidanzamento era ancora esitante [...]. L'impresa di morte è una delle forme principali e specifiche dell'assorbimento del plus-valore nel capitalismo. È questo stesso approccio che la psicoanalisi ritrova e riproduce con l'istinto di morte [...]. La morte immanente, diffusa, assorbita, tale è lo stato che prende il significante nel capitalismo [174].

Nell'*assiomatica mortuaria* del capitalismo, « non si può credere allora a dei desideri liberati, ma che, come cadaveri, si nutrono d'immagini. Non si desidera la morte, ma ciò che si desidera è morto, già morto: immagini. Tutto lavora nella morte, tutto desidera per la morte » [175].

« È assurdo parlare d'un desiderio di morte che si opporrebbe qualitativamente ai desideri di vita. La morte non è desiderata, v'è solamente la morte che desidera. » [176]

Questa morte ha il suo *modello* nel capitale.

Come, del resto, Marx aveva ben visto fin dal tempo dei *Manoscritti del 1844*, trattando il problema della *natura*.

Se pure la natura « non è essa stessa corpo umano », è tuttavia *corpo vero dell'uomo*, anche se *inorganico*, col quale egli « deve stare in costante rapporto per non morire ». Il fatto che « la vita fisica e spirituale » dell'uomo (con la mediazione della sua *attività* e anche del *gioco* estetico) « sia congiunta con la natura, non significa altro che la natura è congiunta con se stessa, perché l'uomo è una parte della natura » [177].

[174] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie : l'anti-Oedipe*, Editions de minuit 1972, pp. 400-1.
[175] *Ibidem*, p. 404.
[176] *Ibidem*, p. 393.
[177] Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, *op. cit.*, p. 77.

« La *natura* — ripetono i *Grundrisse* — è il *corpo reale* dell'uomo. » [178] Distruggendola, portandola a morte, il capitale distrugge, porta a morte il *corpo* dell'uomo. E anche l'*anima*, visto che Marx — sempre nei *Grundrisse* — allude a una « appropriazione spirituale della natura » [179].

È tanto autentica questa relazione dialettica, che il *non-uomo* dell'alienazione rende *non-natura* la natura, la estrania, non solo a se stesso, ma ad essa medesima, avviandosi alla catastrofe ecologica.

All'uomo *disumanato* corrisponde una natura *snaturata*.

Se, *per non morire*, l'uomo *deve stare in costante rapporto* con la natura, l'attuale non-rapporto, la presente distruzione e scotomizzazione della natura, gli dimostra che egli stesso è *non-vivo*.

La *natura* si dilegua e il *non-ente* disumano si va sempre più annientando nelle sue proprie alienate proiezioni e manipolazioni. È, cioè, già *morto*; ha rescisso il legame ombelicale con la natura; pare ormai un *cadavere vivente*.

Questo significa che, *per nascere e morire naturalmente*, deve non solo rivoluzionare la società alienata, ma la natura da essa alienata.

Alla *resurrezione della natura* — se ci sarà la *rivoluzione* — corrisponderà la *nascita dell'uomo*.

Per ora, invece, il capitale, in quanto « oggettività meramente esistente e perciò morta » [180], è il *mortuum* che succhia il *vivo*, che rivive incorporando — in una sorta di *eros necrofilo* — la *vitalità fecondante* del lavoratore.

Per ora, col capitale, il *mortuum* (altro formidabile tema ereditato da Hegel) domina sul *vivo*: col *valore* si attua « la completa signoria sull'uomo da parte della materia colpita a morte » [181].

Il non-uomo vive nella *putrefazione*: « La sporcizia, questo impantanarsi dell'uomo, la *fogna* (in senso letterale) della civiltà, diventa per l'operaio un *elemento vitale*. Diventa un suo *elemento vitale* il completo e innaturale *abbandono*, la natura putrefatta » [182].

In questa condizione in cui, del tutto innaturalmente, « ogni uomo va morendo di ventiquattr'ore al giorno » [183], in questa *violenta* riduzione dell'essere disumano a un *Sein-zum-Tode* programmato dal capitale, è chiaro che la rivendicazione della *morte naturale* diventa un'arma rivoluzionaria, che provoca nel vissuto una protesta non meno cogente di quella che urla dal corpo conculcato nei suoi bisogni, nell'*eros*, nei desideri, nelle passioni dalla macchina capitalistica.

Come il momento di supremo splendore, per i blue-jeans, è quello della loro (naturale) consunzione, così dovrebbe essere la morte per l'uomo « maturo »!

La battaglia perché ciascun individuo *onnilateralmente sviluppato* abbia, assieme alla sua vita totalmente dispiegata, anche la *sua morte* (nel senso di morte *naturale*), è, dunque, pienamente inseribile nell'*utopia* marxiana.

Ma di quest'utopia non è forse che l'aspetto iniziale.

Morte e utopia

Se l'individuo *determinato*, e perciò *mortale*, fa la rivoluzione *anche* per avere la morte che gli spetta, per respingere e annullare la morte *padronale*, una volta spariti i padroni, la morte (questo *padrone assoluto*) non rischia, *hegelianamente*, di apparire come il loro perenne orroroso residuo?

È a questo punto che emerge la feconda complessità del punto di vista ricavabile da Marx. Come un residuo di *necessità* permane nel *regno della libertà* (per esempio la creativa *fatica* della *Tätigkeit*, come si legge sulla fine del III libro del *Capitale*), così non parrebbe (almeno, a prima vista) contraddittorio che permanesse la *necessità* « dura » della morte, una volta che questa fosse disalienata e fosse quindi veramente una *morte naturale*,

[178] Cfr. K. Marx, *Lineamenti della critica dell'economia politica*, *op. cit.*, II, p. 184.
[179] *Ibidem*, p. 495.
[180] Cfr. *Lineamenti*, *op. cit.*, I, p. 282.
[181] *Ibidem*, p. 64.
[182] *Ibidem*, p. 129.
[183] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, *ed. cit.*, pp. 300-1.

poiché l'individualità e la determinatezza dell'ente umano progettante e dialettico, cioè autotrascendentesi, parrebbe presupporre appunto questo duro *limite*.

D'altra parte, come già diceva Kojève a proposito di Hegel, « l'uomo, essendo un essere negatore, potrebbe spingersi indefinitamente *al di là di sé* [...]. Solo la fine dell'*animale antropoforo* mette fine all'autotrascendenza umana. Perciò la morte dell'uomo è sempre in certo modo prematura e violenta, al contrario della morte naturale dell'animale o della pianta che abbiano compiuto il ciclo della loro evoluzione » [184].

L'opinione di Kojève è sorprendentemente verificata dall'internista A. Jores, secondo il quale, « nell'uomo la morte da semplice *spegnersi della* vita è evento estremamente raro, se pure esso si verifica in senso assoluto » [185].

Commenta Fuchs: « Ciò può significare da un lato che la *morte naturale* non poté essere finora realizzata. D'altro canto però può significare che la natura non ha prescritto alcun lasso preciso di vita. Ma se qualcosa come la morte naturale non esiste affatto, e la medicina non può verificarla, non si può escludere la possibilità di un controllo decisivo sulla morte, attraverso ulteriori progressi del dominio della natura » [186].

Fin dal tempo *della rivoluzione francese* il tema della *liberté* era dilagato dal campo politico e sociale all'intero campo riguardante l'uomo ed era pervenuto alla domanda se non fosse possibile *liberare* l'uomo anche dalla *morte*.

Certamente nessuno dubiterà che i progressi nella medicina conservatrice, l'uso di alimenti e di abitazioni più sani, un modo di vivere che sviluppi le forze con l'esercizio senza distruggerle con eccessi, che insomma la distruzione delle due cause più attive di degradazione, la miseria e la troppo grande ricchezza, non debbano prolungare per gli uomini la durata comune della vita, garantire loro una salute più solida, una costituzione più robusta. Ci si rende conto che i progressi della medicina preservatrice, divenuti più efficaci grazie a quelli della ragione e dell'ordine sociale, devono far sparire a lungo andare le malattie trasmissibili o contagiose, e quelle malattie

[184] Cfr. A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel, op. cit.*, p. 176.
[185] Cfr. W. Fuchs, *op. cit.*, p. 174.
[186] *Ibidem.*

generali che devono la loro origine ai climi, agli alimenti, alla natura dei lavori. Non sarebbe difficile provare che questa speranza deve estendersi a quasi tutte le altre malattie, di cui saremo probabilmente in grado di riconoscere sempre le cause remote. Sarebbe forse assurdo, a questo punto, supporre che questo perfezionamento della specie umana debba essere considerato suscettibile di un progresso indefinito, che debba giungere un tempo in cui la morte sarebbe soltanto l'effetto o di accidenti straordinari, o della distruzione sempre più lenta delle forze vitali; e da ultimo, che la durata dell'intervallo medio tra la nascita e quella distruzione non abbia essa stessa alcun termine assegnabile? L'uomo non diventerà certo immortale, ma la distanza tra il momento in cui comincia a vivere e l'epoca comune nella quale naturalmente, senza malattie, senza accidenti, prova la difficoltà di esistere, non può forse aumentare di continuo? [...] In effetti, quella durata media della vita, che deve aumentare continuamente a mano a mano che ci inoltriamo nel futuro, può accrescersi secondo una legge tale per cui si avvicini continuamente a un'estensione illimitata senza poterla mai raggiungere; oppure secondo una legge per cui quella stessa durata potrebbe acquistare, nell'immensità dei secoli, un'estensione maggiore di qualsiasi quantità determinata che le sia stata assegnata come limite [187].

Quest'*utopia* dell'*illuminista* Condorcet, profondamente legata all'esplosione liberatrice della *rivoluzione*, era destinata a dispiacere al *prete* Malthus, soprattutto perché additava proprio nell'evento rivoluzionario la base stessa della futura liberazione *anche* dalla morte, quando parlava della « specie umana, liberata da tutte le sue catene, sottratta tanto al dominio del caso quanto a quello dei nemici dei suoi progressi, che con passo fermo e sicuro avanza sulla strada della verità, della virtù e della felicità » [188].

Com'è noto, per il *prete* Malthus la via dell'umanità è, invece, quella delle catastrofi, delle stragi, delle guerre, delle epidemie, dell'astinenza, purché la crescita del genere umano rimanga equilibrata. Che è, anche, una bella giustificazione *ideologica* degli interessi del capitale.

Non desta perciò meraviglia che il malthusiano *Primo saggio sulla popolazione* (1798) dedicasse l'intero IX capitolo all'*utopia* di Condorcet, ovviamente per confutarla, sostenendo che si tratta

[187] Cfr. Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi 1969, pp. 191-2.
[188] *Ibidem*, p. 192.

di un'affermazione che « contrasta però in assoluto con ogni principio filosofico e non è garantita da alcuna legge di natura » [189]. Naturalmente qui *ogni principio filosofico* sta per *quanto s'è constatato nel passato*: si tratta, cioè, non di *principio,* ma di *esperienza,* e Malthus doveva sapere (da Hume) che l'esperienza, proprio *per principio,* è confutabile. Quanto all'*ideologia* del ricorso alla *legge di natura* è persino inutile ricorrere a una confutazione: si tratta di un orpello concettuale in uso presso tutti i ceti padronali. Malthus concludeva la sua « confutazione » dichiarando che « nessuna filosofia potrà mutare la mia convinzione della mortalità dell'uomo sulla terra » e svelando qual era il vero punto dell'argomentazione che gli stava a cuore: « Penso che non sia necessario, per una dimostrazione più completa di quanto sia improbabile l'immortalità dell'uomo sulla terra, parlare del peso enorme che una maggiore durata della vita umana avrebbe sul problema della popolazione » [190].

È dunque nell'interesse del capitale, che vuole manovrare il mercato del lavoro manovrando nascita, vita e morte del lavoratore, che Malthus respinge l'utopia della *liberazione dalla morte.*

È un'altra *prova* della vocazione mortuaria del capitale e dei suoi ideologi, come è una prova (in Condorcet) che il rivoluzionario, *prometeicamente,* giunge a porre in discussione persino gli eventi che paiono più incoercibilmente legati a un preteso *destino* dell'uomo.

Si tratta di una disputa che, ancora ai nostri giorni, trova schierati su opposti campi *preti* (*di dentro* e *di fuori*) che non vogliono saperne della *liberazione dalla morte* e propongono il tradizionale *oppio* dell'*immortalità* nell'*aldilà*; e chi crede che, distruggendo il capitale, ed entrando nella *storia,* sarà possibile rimettere in concreta discussione anche la *mortalità* dell'uomo: per esempio Ernst Bloch [191].

Quello che sarà il *soggetto* futuro, *se ci sarà,* non possiamo dire.

Certo *non sarà* il *soggetto* della comune accezione *borghese.*

[189] Cfr. Th. R. Malthus, *Primo saggio sulla popolazione,* Laterza 1976, p. 74.
[190] *Ibidem,* pp. 78-9.
[191] Si veda a questo proposito il già citato *Ernst Bloch: un teologo?* in L. Parinetto, *Né dio né capitale, op. cit.,* pp. 181-216.

Nei riguardi di questo *soggetto-maschera* esso è piuttosto definibile come *non-soggetto,* poiché non è concepibile come una *falsità* e un'*alienazione* (soggetto borghese) potenziate o liberate.

Poiché la coscienza o qualsiasi altra specie di fenomeno somigliante a ciò che noi intendiamo per coscienza, è stata un tempo qualcosa di nuovo, qualcosa che, per quanto ce ne possiamo rendere conto, è giunta dopo l'apparizione di un centro individuale di azione e di un sistema riproduttore [...] — perché dunque non potrebbe prodursi una nuova fase dello spirito, che sarebbe tanto diversa da ogni fase finora conosciuta quanto l'anima dell'animale è diversa da quella dei vegetali? [192]

È lecito a questo « qualche cosa di così estraneo all'uomo che la sua esperienza non può assolutamente aiutare a concepirla » [193] continuare ad applicare — a nostra immagine e somiglianza — l'attributo della *soggettività* e della *mortalità?*

Una volta che, marxianamente, mediante la *rivoluzione,* siano attuate *relazioni razionali fra uomo e uomo* e *uomo e natura,* la relazione razionale nei confronti della morte potrebbe anche giungere fino alla previsione del *toglimento della morte naturale.* Ma, certo, *per ora,* la (del tutto *non paolina*) domanda: *dov'è, o morte, la tua vittoria* si colloca all'estremo orizzonte utopico e rappresenta non più di uno *stimolo* all'attuazione di un'utopia più prossima e urgente: di trovare, con la *natura,* una morte *naturale.*

Ma, per ritrovarla, occorre *trovare il corpo,* consacrato in una riconsacrata *natura,* e questo è possibile solo mediante una radicale *rivoluzione.*

[192] Cfr. S. Butler, *Erewhon, op. cit.,* p. 284.
[193] *Ibidem.*

INCONSCIO E FORZE PRODUTTIVE

I Kenosis

cielo e terra non hanno umanità
trattan le cose tutte come cani di paglia
l'uomo saggio non ha umanità
tratta il popolo come un can di paglia
lo spazio tra il cielo e la terra
è simigliante a mantice
si svuota ed è inesausto *

Sebbene dura a morire, quella dell'*umanismo* di Marx è una *leggenda.*

Heidegger, per esempio, proprio catalogandolo all'interno dell'*humanismus,* formula l'accusa di appartenenza di Marx alla *metafisica* [1].

Recentemente Julia Kristeva ha affermato: « Il marxismo paga il suo tributo all'umanismo: resta del Feuerbach nei marxisti (più che in Marx) che scartava la negatività e il vuoto dialettico in nome della specie umana » [2].

Effettivamente certo marxismo e certi interpreti di Marx, non collegando determinate affermazioni di Marx sull'umanismo all'*utopia* marxiana, le hanno scambiate per dichiarazioni di umanismo.

Si tratta di vedere — testi alla mano — se ciò sia accettabile.

Intanto giova osservare che Marx *non* dipende — come ancor oggi spesso si dice — da Feuerbach né per la teoria dell'*alienazione religiosa* né per l'*umanismo,* ma che, semmai, è influenzato dalla rivalutazione feuerbachiana della *sensibilità* [3].

L'*uomo* di Feuerbach (e del suo *borghese* umanismo) è un uomo *pieno* (di qualità, di attributi), un uomo-*essenza,* non dialettico ma metafisico.

* Cfr. Lao Tse, *Tao Te Ching,* Sansoni 1954, paragrafo 5°.

[1] Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo* (estratti), in *Che cos'è la metafisica,* La Nuova Italia 1969, p. 93 sgg.

[2] Cfr. AA.VV., *Follia e società segregativa,* Feltrinelli 1974, p. 62.

[3] Cfr. L. Parinetto, *Sul noviziato feuerbachiano di Marx,* in *Né dio né capitale,* Moizzi/Contemporanea 1976.

Il *Gattungswesen* [ente generico] di Marx — nonostante il termine sia *anche* feuerbachiano — *non* è un uomo-*essenza.* Per Marx l'uomo è, infatti, *non-essere-ancora,* utopia.

D'altra parte, la polemica di Marx nei confronti dell'umanismo non è trascurabile.

Il Marx de *La sacra famiglia* sa benissimo che l'*umanismo* è una teoria del materialismo e del comunismo *illuministici* e *utopistici*: « I comunisti francesi più scientifici, Dézamy, Gay ecc. sviluppano, come Owen, la dottrina del *materialismo* in quanto la dottrina dell'*umanismo reale* e in quanto base *logica* del *comunismo* » [4].

Inutile dire che quell'umanismo e quel comunismo *non* sono il punto di vista di Marx.

Nel 1847, polemizzando con Karl Heinzen, Marx indica chiaramente in che cosa consista l'*ideologia* dell'umanismo:

> Il signor Heinzen fa sparire tutte le classi davanti alla paludata idea di *umanità.* [...]
> Il signor Heinzen crede che intere classi, che sono prodotte da condizioni *economiche* indipendenti dalla loro volontà e che da queste condizioni sono poste nel più ostile contrasto, possano balzare fuori dalle loro condizioni reali facendo leva sulla caratteristica della *umanità,* inerente a tutti gli uomini [...]. Il signor Heinzen [...] rivolgendosi indistintamente alla *umanità* dei tedeschi, cancella *tutte* le distinzioni. [...]
> Il suo partito è il *Partito degli Uomini,* ossia dei sognatori probi e di alto sentire, che propugnano interessi *borghesi* sotto forma di scopi *umani,* senza avere affatto chiara la interrelazione tra le frasi idealistiche e il loro nocciolo realistico [5].

Qui l'*umanismo* viene chiaramente risolto in ideologico *falsches Bewusstsein* [falsa coscienza].

Che è poi quanto si dirà — in maniera epigrammatica — anche nel *Manifesto del partito comunista,* questa volta in una critica al piccolo-borghese *vero socialismo,* che castrava la critica concreta e precisa del socialismo francese destorificandola

[4] Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia,* in *Opere,* Editori Riuniti 1972, IV, p. 146.

[5] Cfr. K. Marx, *Critica moralizzante e morale criticante* in Marx-Engels, *Moralismo e politica rivoluzionaria,* Newton Compton 1972, p. 135 e p. 141.

e riducendo l'uomo *specifico*, cui essa alludeva, all'astratto *essere umano*. Sicché,

> la letteratura francese socialista e comunista fu letteralmente evirata. E poiché essa nelle mani dei tedeschi aveva smesso di esprimere la lotta d'una classe contro l'altra, il tedesco era consapevole d'aver superato l'unilateralità francese, d'essersi fatto rappresentante non di veri bisogni, ma anzi del bisogno della verità, non degli interessi del proletariato, ma anzi degli interessi dell'essere umano, dell'uomo in genere; dell'uomo che non appartiene a nessuna classe, anzi neppure alla realtà, e appartiene soltanto al cielo nebuloso della fantasia filosofica [6].

Come chiarirà anche il *primo libro* del *Capitale* (in un testo già citato in un saggio precedente), una simile riduzione dell'uomo *specifico* all'uomo *che non appartiene a nessuna classe* è una *fantasia filosofica* che emana dall'*ideologia* borghese che deduce la *natura umana* — come faceva Geremia Bentham — dal *principio dell'utile*.

Qualora si desideri

> giudicare ogni atto, movimento, rapporto dell'uomo ecc. secondo il principio dell'utile si tratterà in primo luogo della natura umana in generale e poi della natura umana storicamente modificata, epoca per epoca. Bentham non ci perde molto tempo. Egli suppone con la più ingenua banalità che l'*uomo normale* sia il filisteo moderno e in ispecie il *filisteo inglese*. Quel che è utile a questo curioso uomo normale e al suo mondo, è utile in sé e per sé. Su questa norma egli giudica poi passato, presente e futuro [7].

È utile al capitale pensare che il *non-uomo* da lui plasmato sia *uomo*, e uomo *normale*.

Qui Marx diventa critico feroce non solo dell'*ideologia* dell'*umanismo*, della *natura umana* ma (e questo è già stato precedentemente sottolineato) anche dell'*ideologia* — a essa strettamente connessa — della *normalità*.

Qui *normale* corrisponde a *ciò che è utile al filisteo borghese*.

Anormale, *diverso*, tutto ciò che — consciamente o inconsciamente — lo minaccia nell'*utile*.

[6] Cfr. K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, p. 196.
[7] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti 1964, I, p. 667, nota.

Che dire, a questo punto, di tanta letteratura — sedicente *di sinistra* — che esorcizza l'*anormale*, il *diverso*, l'*altro* (e con essi, lo sappia o no, la *summa* del *diverso*: la *rivoluzione*) mimetizzandosi — in maniera veramente *respectueuse* — nella *normalità*, nel *buon senso* borghese?

Vale la pena di colpirla con un'altra critica dell'*ideologia* umanista, che, sotterraneamente, giunge da Marx sino a Mao Tse-tung, che scrive: « Esiste una natura umana? Certamente sì, ma solo una natura umana concreta, non una naura umana astratta. Nella società divisa in classi, esiste solo una natura umana di carattere classista, non esiste una natura umana al di fuori delle classi » [8].

Dal che si può ricavare che — nella *preistoria* — « contro natura » può significare solo *contro la classe egemone*!

Ma anche la prospettiva diversa, che ripone l'umanità *solo* nel *proletariato*, è da Marx considerata *ideologica*.

All'affermazione di Hermann Kriege: « Il proletariato è l'umanità », Marx ribatte — nel 1846 — che si tratta di « una consapevole bugia, secondo la quale i comunisti pervengono all'abolizione [*Abschaffung*] dell'umanità » [9].

Il fine principale dei comunisti è, infatti, l'*abolizione del proletariato*: se il *proletariato* coincidesse con l'*umanità*, l'avvento del comunismo segnerebbe la fine dell'umanità, mentre secondo la concezione marxiana, esso è precisamente il presupposto della fondazione di un'umanità che *non c'è ancora*.

Ogni umanismo dà, dunque, per esistente ciò che *ancora non è*: anche per questo è *ideologia*.

Ed è *metafisica*.

Come spiega — contro Feuerbach — *L'ideologia tedesca*: Feuerbach ha opposto la terrestre *essenza* dell'uomo alla essenza *celeste* che all'uomo avevano attribuito il cristianesimo ed Hegel, sicché non è uscito dalla *metafisica dell'essenza*: « Egli dice *l'uomo* anziché *gli uomini storici reali*. L'*uomo* è *realiter* il *tedesco* » [10].

[8] Cfr. Mao Tsetung, *Opere scelte*, Milano 1971, III, p. 97.
[9] Cfr. K. Marx, *Anti-Kriege* in K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere, Milano 1972, p. 332. Cfr. Marx-Engels, *Werke*, Band IV, Berlin 1969, p. 14.
[10] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 15.

Ma gli *uomini storici reali* sono, nella concezione marxiana, *non-ancora-uomini*.

Siamo ancora nella *preistoria* e non nella *storia*, e alla *preistoria* corrisponde il *non-uomo*.

Analizziamo, dunque, quella che *La sacra famiglia* definisce « *vollendete Unmenschlichkeit* » [compiuta inumanità] o, anche, « *die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenpraxis* » [l'inumanità della prassi moderna di vita] [11], che caratterizza fondamentalmente il preistorico non-uomo contemporaneo e che fa direttamente parte della fenomenologia marxiana dell'*alienazione*.

Il *non-abbiente* — oggi — è *non-uomo*, poiché un

Mensch, der nichts hat, heutzutage nichts ist. da er, wie von der Existenz überhaupt, so noch mehr von einer menschlichen Exsistenz abgeschnitten ist, da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist [uomo, che non ha nulla, oggi è nulla, poiché egli è scisso sia dall'esistenza in generale sia da una esistenza umana, poiché lo stato del non-avere è lo stato della completa scissione dell'uomo dalla sua propria oggettività] [12].

D'altra parte — dialetticamente — questo *non-avere* è *avere*; essendo « eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen » [una completa ineffettualità dell'uomo, una completa effettualità del non-uomo], esso è « ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit » [un avere molto positivo, un aver fame, freddo, malattie, delitti, umiliazioni, ebetismo e tutto ciò che è disumano e contronatura] [13].

Esemplarmente *non-abbiente* è il *proletario*, che, quindi, non è solo *anti-fysis*, come lo è — per definizione — l'uomo *dialettico* (da Schiller a Hegel a Marx e, ai nostri giorni, a Sartre), ma è un *contronatura* alla seconda potenza, poiché alla sua qualità di *anti-fysis* il capitale aggiunge la sua propria — storico-

[11] Cfr. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, Europa Verlag, Wien 1967, p. 116 e p. 123.
[12] Cfr. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, *op. cit.*, p. 44.
[13] *Ibidem*, p. 44.
[13] *Ibidem*.

specifica — predicazione di *contronatura*, rendendolo, oltre che *non-ente*, *non-abbiente*.

Sono perciò molto ridicoli quei revisionisti *respectueux* che si affannano a mettere foglie di fico moral-borghesi al proletariato, non avendo neppur lontanamente inteso il senso di questa doppio *snaturamento* di cui parla Marx. Il loro *proletario* o ha assunto coscienza e parvenza *borghese* (e allora non è più proletario!) o non è assolutamente il *proletario* di cui parla Marx.

D'altra parte, se il *non-abbiente* è *non-uomo*, ciò non vuol dire che l'*abbiente* (nel *capitalismo*) sia *uomo*: il suo *avere* è infatti, a sua volta, *alienazione*; si tratta di un *essere* ridotto all'*avere* e, pertanto, del tutto negativamente *disumano*.

La fenomenologia di questo *non-abbiente* inizia assai presto nella storia del pensiero marxiano, vale a dire, almeno sin dall'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove già si legge che il *proletariato* rappresenta « *die völlige Wiedergewinnung des Menschen* » [la totale perdita dell'uomo], è « *die Auflösung der bisherigen Weltordnung* » [il dissolvimento effettivo dell'ordine esistente], il « *negatives Resultat der Gesellschaft* » [risultato negativo della società] [14].

Tutte queste attribuzioni *negative* si richiamano al fatto — la cui *denuncia* è sinfonicamente sviluppata lungo tutti i *Manoscritti del '44* — che l'uomo fa « del suo realizzarsi [*seine Verwirklichung*] » « il suo annientarsi [*seine Entwirklichung*] » [15].

La proprietà privata, la divisione del lavoro, il capitalismo industriale rendono infatti il proletario « *ein fremder und unmenschlicher Gegenstand* » [un oggetto estraneo e inumano] [16].

I citati *Manoscritti* insistono suggestivamente sull'*annichilimento* del proletario: « Nessuno dei suoi sensi esiste più, non solo nella sua forma umana, ma anche in forma disumana, e quindi neppure in forma animalesca » [17].

[14] Cfr. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel: Introduzione* in *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 411. Le citazioni in tedesco sono tratte dall'edizione K. Marx, *Frühe Schriften*, Erster Band, Cotta, Stuttgart 1962.
[15] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 115 e *Frühe Schriften*, *op. cit.*
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*, p. 129.

Quest'*uomo da lavoro* può quotidianamente precipitare la sua non esistenza sociale e perciò reale « *aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts* » [dal niente adempiuto nel niente assoluto] [18].

Ma il proletario marxiano *non* è — heideggerianamente — un *niente che nientifica,* poiché è un niente che, nientificandosi, *valorizza il capitale,* vale a dire quella alienazione di sé e della propria forza-lavoro in cui, secondo l'*utopia* marxiana, si apre la falla dei *bisogni radicali* destinata a fare esplodere il capitale e a far emergere l'uomo.

Se, infatti, per l'*economia politica* borghese «ogni individuo è un insieme di bisogni » [19], allora il proletario *non* è individuo, poiché è un « essere senza bisogni ». In lui, « al posto di tutti i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di tutti questi sensi » [20].

Da una parte, il capitale, in vista dell'*autovalorizzazione,* moltiplica i bisogni (fittizi), ne fa addirittura una *manipolazione* a proprio vantaggio; dall'altra riduce tendenzialmente all'*assenza* di bisogni (autentici) il portatore di forza-lavoro.

Un simile negativo rovesciamento dialettico non è senza contropartita, poiché il proletario « doveva essere ridotto a questa assoluta povertà [*absolute Armut*], affinché potesse estrarre da sé la sua ricchezza interiore » [21].

Lo *svuotamento* di bisogni del proletario è dunque ciò che fa emergere la vera ricchezza dell'uomo, che è potenziale ricchezza d'*umanità,* non di *averi.*

È l'essere ridotto al non-essere (e al non-avere) che si trova in condizione di autoprogettarsi come essere autentico, disalienato, *umano.*

Il proletariato è dunque questa *scissione* incarnata, questo *non*-uomo, questa *assenza,* questo *vuoto.*

Su una simile κένωσις [evacuazione] — per nulla analoga a quella della teologia paolina o a quella dell'odierna *teologia della morte di Dio* — insistono anche gli *Appunti parigini su James Mill* (1844), dove si afferma che, per effetto della *alienazione del denaro,* il proletario è « una attività umana smarrita, disumanata », un « ente astratto, una macchina automatica », « un aborto spirituale e fisico » deietto dalla divisione del lavoro capitalistico [22].

A chi falsamente opponga un Marx giovane a un Marx maturo, occorre comunque far notare che la concezione sopra delineata non è affatto puramente *giovanile,* poiché ancora nei *Grundrisse* il tema della κένωσις risuona indubitabile e chiarissimo:

> Nell'economia politica borghese — e nella fase storica di produzione cui essa corrisponde — questa completa estrinsecazione [*völlige Herausarbeitung*] della natura interna dell'uomo si presenta come un completo svuotamento [*völlige Entleerung*], questa universale oggettivazione [*Vergegenständlichung*] come alienazione totale [*totale Entfremdung*], e la eliminazione di tutti gli scopi determinati unilaterali come sacrificio dello scopo autonomo [*Selbstzwecks*] a uno scopo completamente esterno [*äussen Zweck*] [23].

Natura interna, attività, essenza umana sono termini ricorrenti nei testi marxiani su citati e vanno compresi nel loro esatto significato, che non è per nulla *metafisico* o essenzialistico.

Nelle *Tesi su Feuerbach,* Marx definisce inequivocabilmente — e proprio *contro* Feuerbach — che l'*essenza* umana è « *das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* » [l'insieme dei rapporti sociali] (Tesi VI).

Il *Gattungswesen* marxiano, impiantato com'è nel socio-lavorativo, è dunque diversissimo dal *Gattungswesen* feuerbachiano e da qualsiasi concezione atomistico-metafisico-spiritualistica dell'*essenza.*

Ma i già citati *Appunti su James Mill* permettono di approfondire la peculiarità marxiana del termine *essenza* (o *specie* o *ente generico*):

> Lo *scambio* tanto dell'attività umana entro la produzione stessa,

[18] *Ibidem,* p. 91.
[19] *Ibidem,* p. 130.
[20] *Ibidem,* p. 116.
[21] *Ibidem,* pp. 116-7.

[22] Cfr. K. Marx, *Appunti su James Mill,* in *Scritti inediti di economia politica,* Editori Riuniti 1963, p. 6 e p. 19.
[23] Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica,* II, La Nuova Italia 1970, pp. 112-3. Cfr. K. Marx, *Grundrisse,* Berlin 1953, p. 387.

quanto dei *prodotti umani* fra loro è = all'*attività del genere* e allo spirito del genere, la cui esistenza reale, cosciente e vera è l'attività *sociale* e il godimento *sociale*. Poiché l'essenza *umana* è la *vera essenza comune* degli uomini, gli uomini, realizzando la loro *essenza*, producono la *essenza comune* umana, l'essenza sociale, che non è una potenza universale-astratta contrapposta al singolo individuo, ma è la essenza di ciascun individuo, la sua propria attività, la sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza. Non dalla riflessione ha dunque origine quella *vera essenza comune*, quindi essa appare prodotta dal *bisogno* e dall'*egoismo* degli individui, ossia dalla realizzazione immediata della loro stessa esistenza [24].

Se si collega una simile definizione alla situazione attuale di κένωσις è chiaro che, marxianamente, non si potrà parlare di *essenza* attuale dell'uomo:

Non dipende dall'uomo che questa essenza comune sia o non sia; ma fintantoché l'uomo non si riconosce come uomo e dunque non ha organizzato umanamente il mondo, questa *essenza comune* appare sotto la forma dell'*estraneazione*. Poiché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a se stesso. Gli uomini sono questa essenza, non in una astrazione, ma come individui reali, viventi e particolari. *Come* sono gli uomini, così è la loro essenza. È dunque la stessa e identica cosa dire che l'*uomo* è estraniato a se stesso e che la società di quest'uomo estraniato è la caricatura della sua *reale essenza comune*, della sua vera vita generica; e dunque che la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come una potenza estranea, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale* [*Wesenband*] che lo lega all'altro uomo come un vincolo inessenziale [*unwesentliches Band*], che anzi la separazione dall'altro uomo gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita appare come sacrificio della vita, la realizzazione della sua essenza come vanificazione della sua vita, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come il potere dell'oggetto su di lui, che egli, signore del suo prodotto, appare come il servo di questo prodotto [25].

Riassumendo: se l'uomo estraniato è piuttosto *non*-soggetto che soggetto; piuttosto *non*-essere che essere; vita non generica; separazione dalla natura; produzione di nullità; se la sua *essenza* non è *Wesenband*, ma *unwesentliches Band*, esso è caratterizzabile come *vuoto* piuttosto che come *qualcosa*.

Ne danno conferma anche i *Manoscritti del '44*, quando affermano che « l'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo sociale. Ma l'uomo estraniato è l'uomo socialmente alienato, non sociale » [26], dunque *vuoto* d'essenza.

L'uomo estraniato (e il suo più tipico paradigma: il proletario) è dunque, nella società capitalistica, una *non*-entità il cui *essere* giace — del tutto *non* ontologicamente — nel *futuro*; è, cioè, un'*utopia* che fa da stimolo radicale alla *rivoluzione*.

Si dovrebbe anche aggiungere che il *non-essere-ancora* del proletario (l'uomo *kenotico* di Marx) non pare da collocare, all'interno di una dialettica hegelianeggiante, come *secondo momento* (negazione) di un uomo *originario* non alienato (posizione), successivamente *svuotatosi* d'umanità, ma recuperabile in *futuro*, mediante il comunismo (negazione della negazione).

L'uomo antico o l'uomo primitivo possono, per Marx, essere considerati, semmai, *meno alienati* (perché non sotto la costellazione estraniante del *valore di scambio*) dell'uomo capitalistico, ma anch'essi sono preda della *scissione* della *divisione del lavoro*, anch'essi risultano murati all'interno della loro specifica *unilateralità*, e pertanto, a loro volta (e sia pur in guisa diversa) *disumani*.

Gli individui universalmente sviluppati, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni, sono già assoggettati al loro proprio comune controllo, non sono un prodotto della natura, bensì della storia. Il grado e l'universalità dello sviluppo delle capacità in cui *questa* individualità diventa possibile, presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio, la quale essa soltanto produce, insieme con l'universalità, l'alienazione dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e l'organicità delle sue relazioni e delle sue capacità. Nei precedenti stadi di sviluppo l'individuo singolo si presenta in tutta la sua pienezza appunto perché non ha ancora elaborato la pienezza delle sue relazioni, e perché questa pienezza di relazioni egli non se l'è ancora contrapposta come forze e rapporti sociali indipendenti da lui. Volgersi indietro a quella pienezza originaria è altrettanto ridicolo quanto credere di dover rimanere fermi a quel completo svuotamento. Al di là dell'opposizione a quel punto di vista romantico quello borghese non è mai perve-

[24] Cfr. K. Marx, *Appunti su James Mill*, in Marx-Engels, *Opere*, Editori Riuniti 1976, III, p. 235.
[25] *Ibidem*, p. 236.
[26] Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, *op. cit.*, p. 113.

nuto, e perciò esso l'accompagnerà come opposizione legittima fino alla sua morte beata [27].

Ciò che, dunque, il *romantico* (a cominciare da Rousseau, quando sia malamente interpretato) pone come *pienezza originaria* dell'uomo primigenio è, in realtà, un *vuoto*.

Ciò che il *Tauschwert* del capitalismo *svuota*, il suo *individuo* alienato, è in realtà *pieno*, potenzialmente *pieno* dell'individuo *totale*: la *pienezza* giace, dunque, nel *futuro* e la rivoluzione è la chiave che lo apre.

Marx aveva così tracciato lo *schema* di questi *tre momenti*:

> I rapporti di dipendenza personale (all'inizio su una base del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto e in punti isolati. L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza *materiale* è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità. La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, costituisce il terzo stadio. *Il secondo crea le condizioni del terzo* [28].

Il *vuoto*, l'*Entleerung* è dunque *condizione dell'uomo a venire*.

Una pretesa *pienezza originaria* non è che *ideologia*: non si tratta, infatti, di una aprioristica *struttura* ontologica dell'uomo, perduta e *da ritrovare*.

L'*uomo* veramente tale, vale a dire *onnilaterale*, è *futurum*, *utopia*: sta nella *storia*, non nella nostra estraniata *preistoria*.

Qualche raro testo dei *Manoscritti del '44* può aver dato luogo, a questo proposito, a equivoci. Quello, ad esempio, in cui Marx parla della sua *utopia* dell'uomo *onnilaterale*, non come di un *approdo all'uomo*, ma come *Rückehr* [ritorno, rientro] « dell'uomo per sé, dell'uomo come essere sociale, cioè umano, *ritorno completo*, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino a oggi » [29].

[27] Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, La Nuova Italia 1968, 1, pp. 104-5.
[28] *Ibidem*, pp. 98-9.
[29] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 111.

In realtà si tratta non di una *riappropriazione*, ma di una « *wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens* » [reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo]: se si enfatizza il termine *Rückehr*, si può pensare che l'*essenza* dell'uomo marxiano giaccia in un originario *passato* e non si tratti che di *recuperarla* mediante la dialettica della rivoluzione.

Ma la rivoluzione come *ritorno al passato* viene espressamente denunciata come *ideologia* (sia pure *utilizzabile*) dal Marx del *Diciotto Brumaio*; e, d'altra parte, nella medesima pagina dei *Manoscritti*, Marx stesso chiarisce, criticando ogni comunismo che si richiami a *forme storiche* ormai tramontate, antitetiche alla proprietà privata, che « proprio per il fatto di essere esistito nel passato è in contraddizione con la pretesa di valere come essenza » [30].

Quanto dice Marx dei comunismi *retrovolti*, vale, a maggior ragione, per il suo *uomo* e per la sua *essenza* umana: come il suo comunismo *positivo*, essi sono *futurum*, utopia, e proprio per questo possono radicalmente stimolare il presente al *salto* dalla *preistoria* alla *storia*.

L'uomo *kenotico* di Marx, insomma, non è per nulla una *negazione* sul tipo dello hegelianeggiante *dio morto* della *teologia della morte di dio* [31].

Dunque, ciò che Marx definisce *umanismo completo della natura* [32] o, meglio ancora, *umanismo giunto al proprio compimento* [33] *o umanismo che ha inizio positivamente da se stesso, l'umanismo positivo* [34] non riguarda il *presente*, ma il suo *totalmente altro*, tant'è vero che permette di progettare il toglimento del presente.

Se quasi ogni forma di umanismo (paradigmatica quella di Feuerbach) è una *ideologia* che riposa sul presente alienato e lo consacra, l'umanismo (se così proprio lo si vuol chiamare) di Marx, dalla *béance* del *futuro*, sconsacra e mina il presente estraniato: è *altro*, rispetto agli umanismi borghesi, come il *vuoto* è *altro* rispetto al *pieno*.

[30] *Ibidem*, p. 112.
[31] Cfr. *L'ateismo di Marx: una leggenda*, in L. Parinetto, *Né dio né capitale*, Moizzi/Contemporanea 1976.
[32] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 113.
[33] *Ibidem*, p. 111 e p. 113.
[34] *Ibidem*, p. 180.

Nonostante le differenze, forse l'unico *umanismo* che gli sia accostabile è quello di Sartre: « L'uomo — secondo la concezione esistenzialistica — (scrive Sartre) non può essere definito per il fatto che all'inizio non *è* niente. *Sarà* in seguito, e *sarà* quale si sarà fatto [...]: l'uomo non è altro che ciò che si fa » [35].

E precisa — più oltre:

In realtà, la parola umanismo ha due sensi molto differenti. Per umanismo si può intendere una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore [...]. L'esistenzialista non prende mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare. E non dobbiamo credere che ci sia un'umanità alla quale possiamo rendere un culto, al modo di Auguste Comte. Il culto dell'umanità mette capo all'umanismo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna dirlo, del fascismo [...]. Ma l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo proiettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo [...] solo cercando fuori di sé uno scopo [...] l'uomo si realizzerà precisamente come umano [36].

D'accordo — in anticipo — con Sartre, il punto di vista marxiano è dunque assolutamente *non-positivistico*.

Ma, d'altra parte, è più radicale di quello sartriano, poiché non considera un uomo *in divenire* ma, addirittura, *vuoto d'umanità*; sicché, proprio perché guarda a un uomo *che sarà*, pone, molto più evidentemente di Sartre, l'accento sulla *scansione* fra il presente *disumano* e l'*umano futurum* e, quindi, sulla necessità della *rivoluzione*.

Il pensiero che si richiama a Marx, d'altronde, deve sfumare maggiormente la sartriana definizione dell'uomo come alienazione (« perdendosi fuori di sé »), poiché, pur vedendo nell'*alienazione* una possibile *situazione limite* che *può* riguardare l'uomo anche *dopo* la rivoluzione, tende a ben distinguere l'era (preistoria) dell'uomo unilaterale [*einseitig*] o *non*-uomo da quella (storia) dell'uomo tendenzialmente onnilaterale [*allseitig*].

L'*umanismo* di Marx (posto che davvero valga la pena di definirlo così) è dunque non poco *ironico*, visto che si fonda su un uomo *kenotico*, vuoto, che, dunque, *non c'è* e, forse, proprio per questo, adesso « sembra un enigma per l'uomo » [37], sicché, come dicevano i fratelli Schlegel, almeno per ora, « Menschheit ist eine humoristische Rolle » [l'umanità è un ruolo umoristico] [38].

Ma questo *vuoto d'umanità* che è il proletario marxiano non è portatore di una celebrazione del *nichilismo*, di un *anti-umanismo* in senso irrazionalistico-reazionario.

« La gente crede che la vacuità sia il nulla, ma non è così. La vacuità è una pienezza discorde, uno spettrale mondo affollato nel quale l'anima va in esplorazione. » [39]

Se ci si aiuta con una formula in uso nei monasteri Zen, « Forma è vuoto, vuoto è forma » [40].

Oppure, se si preferisce restare in occidente, si potrebbe dire, con Sartre: « Agire in funzione di ciò che non esiste ancora è precisamente essere liberi » [41].

Questo *vuoto* vaneggia verso un altro *vuoto*: « *Abyssus abyssum invocat* » [42].

Questo *vuoto d'umanità* si orienta verso l'onnilaterale *non-essere-ancora* e, proprio perché si pone nella morsa di questi due vuoti, il falso *pieno* del presente viene previsto rivoluzionariamente toglibile.

Il *soggetto* della *rivoluzione* va dunque emergendo come *vuoto* e, come *Altro-dal-soggetto*, minaccia *dall'interno* il capitale.

Qui, forse, si può rinvenire uno dei possibili *crocicchi* della teoria *marxiana* con la *psicoanalisi* freudiana.

II Res

è inesausto né può esser nomato
risale all'inessenza delle cose

[35] Cfr. J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia 1963, pp. 34-5.

[36] *Ibidem*, p. 89 e pp. 90-2.

[37] Cfr. K. Marx, *Peuchet: Del suicidio* in Marx-Engels, *Opere*, Editori Riuniti 1972, IV, p. 549.

[38] Cfr. A.W. e F. Schlegel, *Athenaeum*, Cotta, Stuttgart 1960, p. 87.

[39] Cfr. H. Miller, *Tropico del Capricorno*, Feltrinelli 1962, p. 480.

[40] Cfr. A. Ginsberg, *Diario indiano*, Arcana 1973, Introduzione di Fernanda Pivano, p. XXVII.

[41] Cfr. Gavi-Sartre-Victor, *Ribellarsi è giusto*, Einaudi 1975, p. 296.

[42] «Un abisso chiama un altro abisso al rumore delle tue cascate; tutte

ei si chiama la forma senza forma
e la figura che non ha figura
esso è l'inafferrabile e il mistero
se l'affronti non vedi la sua faccia
se lo segui non vedi il suo didietro *

Inconscio, almeno nella tradizione filosofica e letteraria tedesca (e in un'accezione non puramente tecnica), è termine largamente pre-freudiano.

Freud lo ha chiaramente ammesso: « I poeti e i filosofi hanno scoperto l'inconscio prima di me; quello che io ho scoperto è il metodo scientifico con cui poterlo studiare ».

Bewusstlose [privo-di-coscienza] è, infatti, già un termine usato, per esempio, da Schiller, quando attribuisce all'opera d'arte il compito di collegare l'*inconscio* dell'artista — nel momento in cui la produceva — all'*inconscio* di chi la va fruendo [43]; né è molto rilevante qui, che il termine usato da Freud, invece che *Bewusstlose*, sia *Unbewusste* [in-conscio].

Anche in Hegel si trovano sorprendenti affermazioni sull'operare dell'*inconscio* [*Bewusstlose*] nel pensiero, nel mito e nella religione.

Un possibile collegamento di Hegel a Freud, a proposito di ciò che Hegel denomina « das Dumpfe, Bewusstlose, Rohe und Wilde » [l'oscuro, l'inconscio, il rozzo, il selvaggio] [44], può cominciare proprio dal trivio di Edipo, da quell'Edipo che « fällt nämlich bewusstlos in diese grässliche That [...]: der so wissend war, stehet in der Macht des Bewusstlosen [...]. Hier ist also Gegensatz der beiden Mächte der des Bewusstsehen und der Bewusstlosigkeit » [cade inconsciamente in questa azione orribile [...]: quest'uomo saggio sta in potere dell'inconscio [...]. Qui dunque vi è l'opposizione di ambedue le potenze: di quella della coscienza e di quella dell'inconscio] [45].

le tue onde e i tuoi flutti mi sono passati addosso» (Salmo 42, 7). Cfr. *La sacra Bibbia*, Ginevra 1958, p. 485.

* Cfr. Lao Tse, *Tao Te Ching*, Sansoni 1954, paragrafo 14°.

[43] Cfr. L. Parinetto, *Schiller segreto*, in «Utopia», settembre 1973.

[44] Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart 1928, p. 134. *Lezioni sulla filosofia della religione*, Zanichelli 1974, II, p. 159.

[45] *Ibidem*, p. 134. *Lezioni, op. cit.*, pp. 141-2.

Ma è proprio nel luogo hegeliano dove meno lo si ricercherebbe — vale a dire ne *La scienza della logica* — che si trova un cenno assai suggestivo a proposito dell'*inconscio*.

La logica, per Hegel, è il caratteristico *linguaggio* umano « che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto, facendone in generale un che di umano » [46].

Essendo questo tramite della *totalità*, la *logica* non può lasciar fuori, non dialettizzare, l'*inconscio*: sentire, intuire, bramare, bisogno, istinto, sono tutti termini che *possono* essere ricollegati all'*inconscio*, cioè a un *potere che ci domina*, poiché « possiamo acquistar coscienza di esser noi, che serviamo ai nostri sentimenti, istinti, passioni [...] piuttosto che di aver quelli in nostro possesso » [47]; e, se abbiamo coscienza dell'*indipendenza* di quegli impulsi, allora dobbiamo ritenere « di esser fuor dal nostro potere », « di esser cioè dominati da quelle istanze » [48]: esse, infatti « valgono come forze e potenze indipendenti » [49].

La zona degli impulsi sopra richiamati si presenta dunque — almeno a prima vista — come *Altro* rispetto alla zona della *coscienza*, e come *Altro* che fa da *padrone*.

Ma, per Hegel, la *Vernunft* [ragione] è onniavvolgente, sicché il suo tramite, la *logica*, deve pur ricollegarsi a quella *vita* da cui prorompe l'*inconscio*.

Ed è forse per questo (fedele al compito giovanile che si proponeva una *Vernunft* che *pensa la vita nella vita* e non *separata* da essa) che Hegel parla di una logica *inconscia* e di una « *Tätigkeit des Denkes* » [attività di pensiero] « *die uns Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirchende* » [che c'intesse tutti gli scopi, tutti gli interessi e tutte le azioni] e che « *bewusstlos geschäftig (die natürliche Logik)* » [opera inconsciamente (è la logica naturale)] [50]. Vi sono, cioè, *determinazioni di pensiero* « *die überhaupt unsern Geist insinktartig und bewusstlos durchziehen* » [che attraversano in generale il nostro

[46] Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, I, Laterza 1974, p. 13.

[47] *Ibidem*, p. 18.

[48] *Ibidem*.

[49] Cfr. Hegel, *Scienza, op. cit.*, p. 18.

[50] Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Stuttgart 1928, p. 27. *Scienza della logica, op. cit.*, p. 20.

spirito istintivamente e senza che se ne abbia coscienza], « mantenendosi oggettive, inavvertite, anche quando entrano a far parte del linguaggio » [51].

Che ci sia una *logica dell'inconscio*, che, da vera padrona occulta, si insinui *inavvertitamente* perfino nel *linguaggio*, non è prospettiva che, da Freud a Lacan, la psicanalisi potrebbe sentire come del tutto estranea, nonostante le ovvie, scontate differenze con Hegel. Anche Freud — per esempio — parla di « leggi inconsce del pensiero » [52].

Certo, la maggior differenza fra la prospettiva freudiana e quella hegeliana sta nella *struttura* della logica *inconscia*: « Le leggi del pensiero logico non valgono per i processi dell'Es, soprattutto non il principio di contraddizione. Impulsi contrari sussistono uno accanto all'altro, senza annullarsi o diminuirsi a vicenda » [53].

E se è pur vero che la logica *aristotelica* (principio di non contraddizione) non vige nel reame *dialettico* della logica hegeliana, in cui i *contrari* hanno perfettamente diritto di cittadinanza, è tuttavia anche vero che Aristotele da questa logica non è espulso, ma inglobato.

Più vicino alla prospettiva freudiana (o, almeno, a *una* delle sue possibili interpretazioni) potrebbe invece esser considerato il *compito* che Hegel assegna alla *scienza della logica*, quello, cioè, di *portare alla coscienza* la logica *inconscia* (o naturale): « *Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirt, zum Bewusstsehen zu bringen, diess ist die Aufgabe* » [Portare alla coscienza codesta natura logica, che anima lo spirito, che in esso spinge e agisce, questo è il compito] [54].

Nonostante le ovvie, non piccole differenze fra la elaboratissima sistemazione delle *topiche* freudiane e il rapporto *inconscio-Geist* in Hegel, v'è da notare che anche la logica *inconscia* di Hegel si presenta come un *magma di impulsi* che preme sotto il *Geist* [« in ihm treibt und wirt »], entra *inavvertitamente* a

[51] Cfr. Hegel, *Wissenschaft, op. cit.*, p. 31. *Scienza, op. cit.*, p. 25.
[52] Cfr. S. Freud, *Fetischismus, Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, XIV, p. 313.
[53] Cfr. S. Freud, *Introduzione allo studio della psicanalisi*, Boringhieri 1969, p. 480.
[54] Cfr. Hegel, *Wissenschaft, op. cit.*, p. 28. *Scienza, op. cit.*, p. 21.

far parte del *linguaggio* ed è prevista come *toglibile nello Spirito* in maniera non remotissima dall'enunciazione *utopica* dell'ultimo Freud: « *Wo Es war soll Ich werden* » [Dove era l'Es, deve diventare l'Io] [55]; che qui si interpreta non nel senso che l'Io dominerà *padronalmente* il suo antico padrone *profondo*, ma nel senso di un innalzamento dialettico dell'Es nel Soggetto *futuro*, in una situazione in cui sia saltata ogni dialettica *servo-padrone*.

Se al *rimosso* (Es = luogo delle rimozioni) « dobbiamo attribuire [...] una forte spinta ascensionale, un'urgenza di farsi strada fino alla coscienza » [56], e se, hegelianamente, la *Vernunft* è la *totalità* che comprende e risolve in sé tutto, e quindi anche il vitale, l'inconscio, l'irrazionale; il *toglimento* freudiano dell'*Es* nel *Soggetto* (futuro) non è poi tanto estraneo alla prospettiva hegeliana, posto che si legga Hegel *da sinistra*, come fautore di un'adeguazione del *reale* a un *razionale* che (in unità col reale) *ancora-non-c'è*.

Ma una simile prospettiva suppone una scansione *eonica*: il sorgere del *Soggetto* umano mediante la *rivoluzione*.

Qui potrebbero incontrarsi Hegel, Freud e Marx.

Occorre tuttavia notare che ciò che qui va sotto il nome di *soggetto* non è per nulla facile da definirsi. Non si sa infatti *quale* sarà. Rispetto a ciò che normalmente si intende per soggetto, potrebbe anche essere piuttosto *non-soggetto*. Soggetto, infatti, per noi, oggi, è un'*alienazione*. Come può esser pensato un soggetto *non alienato*? Sarà ancora soggetto?

L'uso del termine *Bewusstlose* in due *fonti* del pensiero marxiano come Schiller e Hegel rende non del tutto inaspettata la presenza, nei testi marxiani, sia del termine *Bewusstlose* sia del termine (ancora più freudiano) *Unbewusste*.

In *Der Kirchenkonflit im Preussen* (Il conflitto ecclesiastico in Prussia) si legge, per esempio, che « il clero [...] si lascia ingannare dalle apparenze e mentre crede di guidare gli ardori popolari contro il governo nel proprio esclusivo interesse, in verità non è che *das unbewusste und ungewollte Werkzeug der Revolution* » [l'inconscio e involontario strumento della rivoluzione] [57].

[55] Cfr. S. Freud, *Introduzione, op. cit.*, p. 485.
[56] *Ibidem*, p. 475.
[57] Cfr. Marx-Engels, *Werke*, Band 9, Berlin 1960, p. 521.

In un altro articolo, scritto per la medesima rivista, Marx fa un uso analogo del termine *inconscio*, quando afferma che l'Inghilterra, nel provocare, col colonialismo, la rivoluzione industriale in India, fu « *das unbewusste Werkzeug der Geschichte* » [lo strumento inconscio della storia] [58].

È notevole che, in ambedue i casi, *unbewusste* venga ricollegato implicitamente all'*ideologia*, che stende il suo velo ingannatore sulle autentiche radici *di classe* che esplicano il divenire storico.

Effettivamente la categoria marxiana di *ideologia* (un procedimento *inconsapevolmente* occultante e mistificatorio che è indubbiamente analogo alla *rimozione* freudiana) è uno dei punti che andrebbero più sottolineati in un accostamento di Marx a Freud.

Ma qui giova sviluppare un minimo di argomentazioni sull'*inconscio* in quanto *luogo delle rimozioni* (Es).

A questo proposito, vale la pena di ricordare, che, già *prima di Freud*, Marx, per definire la *rimozione* delle passioni, degli impulsi, impiegava il termine, poi tanto caratteristicamente freudiano, di *Verdrängung*, e che Maximilien Rubel ha visto in quest'impiego una « anticipation de la psychanalyse » [59].

Tutta una parte de *La sacra famiglia* — come ho precedentemente mostrato altrove — è espressamente dedicata a una approfondita fenomenologia della *rimozione* e della *repressione* che del sesso, dei sensi, delle passioni, dei bisogni, dei desideri, della corporeità opera il cristianesimo.

Anche il termine *repressione* viene da Marx usato in più luoghi.

Ne *La misère de la philosophie*, per esempio, afferma che « dans les mêmes rapports dans lesquels il y a développement des forces productives, il y a une force productrice de répression » [60].

[58] Cfr. K. Marx, *Politische Schriften*, Erster Band, Cotta, Stuttgart, p. 553.

[59] Cfr. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, *M.E.G.A.*, I, 5, p. 243. M. Rubel, *K. Marx: Essai de biographie intellectuelle*, Rivière, Paris 1957, p. 225.

[60] Cfr. J. Proudhon-K. Marx, *Philosophie de la misère-Misère de la philosophie*, U.G.E., Paris 1964, p. 430.

Nel *Capitale*, Marx traduce *Repressionkraft* [61].

Dopo l'episodio della *Commune*, Marx scrive: « La Comune si preoccupò di spezzare la forza della repressione spirituale [*das geistliche Unterdrückungswerkzeug*], il potere dei preti » [62]

È notevole che Marx qui usi lo stesso termine usato da Freud per *repressione*: *Unterdrückung*.

Come è notevole che si tratti di un termine che Marx aveva ottenuto traducendo in tedesco Fourier, da quanto si vede da l'*Ideologia tedesca*, dove si legge: « La morale, per Fourier, non è altro che il tentativo sistematico di *reprimere* [*unterdrücken*] le passioni degli uomini ».

E Fourier, non a caso, è stato definito — da Daniel Guérin — « avo di Freud ».

Quando, del *proletariato*, Marx afferma che si tratta del « *negatives Resultat der Gesellschaft* », è chiaro che *anche* la *rimozione* e la *repressione* vanno considerati, per lui, strumenti funzionali a un simile *risultato*.

È all'interno di questo *negatives Resultat*, prodotto dal capitale, che « *Der Mensch scheinte in Geheimnis für Menschen* » e che « jeder sich selbst und alle sich wechselseitig fremd sind » [L'uomo è un enigma per l'uomo] e che [ognuno è sconosciuto a se stesso e tutti lo sono per tutti] [63].

È a questo punto che l'*inconscio* va presentandosi a Marx come il *luogo delle rimozioni* in cui va ribollendo il rovesciamento del capitalismo che ne è il responsabile.

Se, infatti, per Freud, l'*inconscio* è *produzione*; per Marx esso è addirittura identificabile con le *forze produttive*, risultato della *rimozione* provocata dal modo di produzione basato sul *valore di scambio*.

In un *inedito* del 1845, Marx afferma che le *forze produttive* sono, rispetto alla industria capitalistica, quel *potere* [*Macht*] che, « presente in essa *ohne ihr Bewusstsein und wieder ihren Willen* [senza sua consapevolezza e senza sua volontà] *sie vernichtet* [la distrugge] e forma la base di un'esistenza *umana* » [64].

[61] Cfr. Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1969, Band 23, p. 675, nota 88.

[62] Cfr. Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1968, Band 17, p. 339.

[63] Cfr. K. Marx, *Peuchet : del suicidio*, *op. cit.*, p. 557 e p. 549. *Gesellschaftsspiegel*, Zweiter Band, Elberfeld 1846.

[64] Cfr. K. Marx, *A proposito del libro di Friedrich List «Das na-*

La *potenza produttiva* [*produktive Macht*] viene creata dall'*industria* « *wieder ihren Willen und bewusstlos* » [contro la propria volontà e inconsapevolmente]; vi sono *potenze* [*Mächte*] « *die die Industrie bewusstlos und willenlos ins Leben beruft* » [che l'industria inconsapevolmente e involontariamente chiama in vita] [65] e « le forze naturali e sociali evocate [chiamate] in vita dall'industria, stanno con essa nello stesso rapporto in cui si trova il proletariato ».

Il *processo* dell'industria capitalistica, la sua *logica*, potrebbe dunque esser meglio definita come un'*eterologica*: *inconsciamente*, infatti, l'industria capitalistica è *comandata da Altro*, e questo Altro, se da un lato si presenta come *Tauschwert* [valore di scambio], dall'altro corrisponde alla *produktive Macht*, alle *Natürmächte und sozialen Mächte*, al *Proletariat*: che sono *due lati* di un'unica *alienazione*, poiché, mediante il *salario*, si stabilisce che « der Arbeiter der Sklave des Kapitals, dass er eine "Ware" ist, ein Tauschwert » [il lavoratore è schiavo del capitale, egli è una « merce », un valore di scambio] [66].

Ma questo *Tauschwert*, incarnato in un abisso di *scissioni* e *contraddizioni*, proprio per loro mezzo è destinato ad annichilirla.

L'industria, in questo, è simile all'*apprendista stregone*, di cui narrano Goethe e il *Manifesto del partito comunista*, che evoca *forze* demoniche che poi non è in grado di controllare.

Se la *produktive Macht*, se il *Proletariat* sono *Bewusstlose* per la borghesia industriale, anche il *Tauschwert* lo è; infatti « *nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist* » [non porta scritto in fronte, quel che è] [67].

Se, per Freud, l'inconscio *onirico* è una *scrittura geroglifica* [68], per Marx, « *der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine Gesellschaftliche Hieroglyphe* » [il valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale] [69].

tionale System der politischen Oekonomie», in Marx-Engels, *Opere*, IV, *cit.*, p. 601. *Dattiloscritto* dell'inedito a cura dell'*Institut für Marxismus-Leninismus*, p. 27.

[65] *Ibidem*, p. 602 e *Dattiloscritto*, p. 28.

[66] *Ibidem*, p. 598 e *Dattiloscritto*, p. 22.

[67] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 106. Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1969, Band 23, p. 88.

[68] Cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Boringhieri 1973, p. 261.

[69] Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, *cit.*, p. 88.

Il *valore* è dunque quasi un *incubo*, il cui *significato* giace nell'*inconscio*.

Ma l'*inconscio* del valore (*potenza estranea*) cela un *Altro* ancor più *Altro*.

Per il capitalista, infatti, il proletario, in quanto potenza *umana*, è, a sua volta, un *inconscio*, un *geroglifico*, di cui — si potrebbe dire — ha rimosso la chiave interpretativo-linguistica: un *significante* di cui egli non riesce a decodificare il significato; una *forza* ignota; *il* suo *sintomo*.

Sotto il *cosale* del feticismo, sprofondato in esso, giace il *cosale* delle forze *produttive*.

Già il *borghese* risulta collegato all'altro (secondo *La sacra famiglia*) solo col legame dell'interesse privato e « *der bewusstlosen Naturnotwendigkeit* » [della necessità naturale inconscia] [70].

Ma questo legame che fa da tramite *fra borghesi* e che si presenta loro come *destino, istinto, impulso naturale di autoconservazione*, e non è che l'*egoismo del proprietario privato*, si sostiene su un altro, più abissale *Bewusstlose*: quello delle *forze produttive*.

Il *buio del buio*, per citare il *Tao Te Ching*.

Nell'*ideologia* del capitale:

Die produktive Kraft erscheint als ein unendlich erhabenes Wesen [La forza produttiva appare come un'essenza infinitamente superiore] al valore di scambio. La forza occupa il posto *der innern Wesens* [di essenza intrinseca], il valore di scambio quello di *vergänglichen Erscheinung* [fenomeno transitorio]. La forza *erscheint als unendlich* [appare infinita], il valore di scambio *als endlich* [finito], la prima appare immateriale, il secondo materiale [...]. Al posto del mondo materiale del valore di scambio subentra quindi *die übersinnliche Welt der Kräfte* [il mondo sovrasensibile delle forze] [...]. Le forze appaiono come *selbständiger geistiger Wesen* [enti spirituali autonomi], *Genspenster* [spiriti], *pure personifikationen* [mere personificazioni], *Gottheiten* [divinità] [...]. Un valore di scambio, denaro, pare sempre un *äusser Zweck* [fine esteriore], mentre invece una forza produttiva pare un fine che sorge dalla mia natura stessa, *ein selbstzweck* [qualcosa che è fine a se stesso] [71].

[70] Cfr. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, *op. cit.*, p. 120.

[71] Cfr. K. Marx, *A proposito*, *op. cit.*, pp. 604-5. *Dattiloscritto*, *cit.*, p. 32.

Si è, qui, *all'interno* di una prospettiva di falsa *Anerkennung* [riconoscimento] dell'*uomo* in quanto *forza*.

La *verità* di questo *religioso* rovesciamento della *forza* in *essenza* sta nel luogo dal quale si origina il capovolgimento stesso e si svela quando si constata che dietro la *forza* sta il *non-uomo*.

Se al termine *uomo* si sostituisce il termine *concetto*, tutta questa *dialettica* potrebbe benissimo figurare nella sezione dell'*Intelletto* della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*, come può constatare chi confronti i termini usati da Hegel con quelli di cui si serve Marx in questo scritto [72].

Se l'ispirazione diretta a questa *fonte* fosse accertata, allora il discorso marxiano probabilmente significherebbe che, quando si parla di *forze produttive*, non si è ancora nella zona dell'*autoriconoscimento* (Autocoscienza), ma, non essendo ancora la *coscienza* (in questo caso *proletaria*) *presso di sé*, v'è un'oscillazione fra situazione *inconscia* e situazione di *falsa coscienza*.

Si giunge alla zona della verità, se si toglie il *mystischen Schimmer* [mistico lucore] « che trasfigura la *forza produttiva* », se si constata che essa, lungi dall'essere *umana*, non è differente, invece, dalla « forza-vapore, cavallo-vapore ecc. ».

« Queste sono le *forze produttive*. È un grande riconoscimento per l'uomo, farlo figurare come *forza* accanto al cavallo, al vapore, all'acqua? » [73]

Alla *coscienza-capitale* il proletario appare non diverso da un *cavallo*.

« Il rapporto dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo. Il cavallo dà l'energia per la locomozione, il cavaliere ha il privilegio di determinare la meta, di dirigere il movimento del poderoso animale. » [74]

Se il proletario è, in realtà, perfino peggio di un *animale*, è una *cosa*, attribuire un'*anima*, un'*essenza* al proletario è, in realtà, nient'altro che costringerlo ad assumere una *falsa coscienza* per assoggettarlo ancor più.

Ciò che l'*ideologia* del capitale si sforza di far credere al proletario è, infatti, che egli non sia — come invece è — una *cosa*, un *non*-uomo, ma che sia, per contro, *religiosamente*, qualcosa di *infinito*, un *essere*, un'*essenza*, un'*anima*; alla fine: un *soggetto*.

Se, nello stravolgimento del *feticismo*, « i rapporti appaiono », tuttavia, « come quel che sono », vale a dire « *als sachlische Verhältnisse der Personen* » [rapporti cosali fra persone] [75], sottolineare, di quella *merce* che è il proletario (*ein sinnlich übersinnliches Ding* [una cosa sensibilmente sovrasensibile]), *solo* il lato *übersinnlich* [sovrasensibile] è *mistificarlo*.

Infatti, « quando io designo l'uomo come *valore di scambio*, già l'espressione dimostra che le condizioni sociali lo hanno trasformato in una *cosa* [*Sache*]. Quando lo tratto come *forza produttiva, setze ich an die Stelle des wirklichen Subjekts ein andres Subjekt* [io metto al posto del soggetto reale un altro soggetto], gli sostituisco un'altra persona » [76].

Ma, in situazione in cui il *Tauschwert* feticizzante è — come dicono i *Grundrisse* — il *nexus rerum*, l'*inconscio* legame delle cose, l'attività produttiva umana è tutt'altro che *sovrasensibile*, è *cosale*.

---

[72] *Erscheinung, endlich-unendlich, übersinnliche Welt, innern Wesens* ecc. sono tutti termini ed espressioni rinvenibili anche nella *dialettica dell'Intelletto* della *Fenomenologia*, nello svolgimento della quale Hegel mostra, tra l'altro, come il *religioso* rovesciamento delle *forze* debba esser riportato nell'*aldiqua* per poter esser compreso. La situazione del *proletariato* risucchiato nella *falsa coscienza* della denominazione di *forza produttiva* è quanto mai *religiosa*: «Le forze appaiono come enti spirituali autonomi». In realtà non sono *autonomi* affatto; *appaiono* tali: nella loro telluricità sono forza-lavoro mascherata. Si tratta dunque di un mondo religiosamente *capovolto*, ma «dieser zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt» [Questo secondo mondo ultrasensibile è così il mondo invertito»] (Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig 1907, p. 105 e trad. it. De Negri, La Nuova Italia 1960, I, p. 131). Il rapporto del *soggetto* forza-produttiva con la borghesia industriale sembra dunque ricalcare, come lo presenta Marx, quello dello *Spiel der Kräfte* [gioco delle forze] con il *Verstand* [Intelletto] della *Fenomenologia*. Il *Wesen*, il *Sein* di queste *Kräfte*, non è, infatti che *Nichtsein*: un *Gegenstand* [oggetto] del *Verstand* (in questo caso, della *borghesia*). La coscienza, attuando la forza, scopre che questa *realizzazione è nello stesso tempo perdita della realtà* (Cfr. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie...*, Aubier 1946, I, p. 120). Le *forze produttive* sono nel *purgatorio* che precede l'*autocoscienza proletaria*; in sé, sono un *Nichtsein* e quindi il loro *riconoscimento*, che giova all'*Intelletto* della *borghesia*, il loro esser *soggetto*, è una *falsificazione*.

[73] Cfr. K. Marx, *A proposito, op. cit.*, p. 605.

[74] Cfr. S. Freud, *Introduzione, op. cit.*, p. 482.

[75] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, cit.*, p. 85.

[76] Cfr. K. Marx, *A proposito, op. cit.*, p. 600. *Dattiloscritto*, p. 34.

In realtà, il soggetto *vero* del proletariato, della *forza produttiva* (= *non*-uomo; *cosa*) è un *non*-soggetto (ovvero *soggetto* solo nel senso di *assoggettato*); è una *non*-persona (ovvero *persona* solo nel senso di *maschera*): si tratta — come s'è visto — di un *vuoto* che l'*ideologia* padronale, a suo proprio vantaggio, riempie, maschera da *soggetto*, con la mira di mantenerlo soggetto.

Ciò che può svelare il vero senso del ricorso borghese all'*ideologia* dell'*umanismo*.

D'altra parte, che cosa sono i *soggetti* nella società del capitalismo industriale?

Sono — come dicono molto bene i *Grundrisse* — *soggetti di scambio*: « I soggetti sono l'uno per l'altro nello scambio solo mediante gli equivalenti, sono equivalenti » e quindi « nello stesso tempo indifferenti l'uno all'altro; la loro ulteriore differenza individuale non li riguarda affatto; essi sono indifferenti a tutte le loro ulteriori particolarità individuali » [77].

« Come soggetti dello scambio dunque la loro relazione è quella di *uguaglianza*. » [78]

L'*uguaglianza*, assieme alla *liberté* e alla *fraternité* della rivoluzione francese, è orpello *ideologico* (come Marx aveva riconosciuto già al tempo degli « Annali franco-tedeschi ») coerente all'*umanismo* borghese, e, come quello, altrettanto *formale*.

Per Marx, l'uomo a venire, proprio perché *individuo* e *disalienato*, dovrà essere *diseguale*: gli uomini, infatti, « non sarebbero individui diversi, se non fossero diseguali » [79].

Uno dei corollari dell'*ideologia* dell'*umanismo* è l'enfatizzazione del *lavoro* umano come fonte di ogni *progresso*.

Un testo (già citato in un precedente saggio, ma che qui conviene riprendere) mostra come, per Marx, il *lavoro* sia, *per definizione*, attività asservita e disumana:

> Che cosa si stabilisce per esempio con il salario? La vita degli operai. Si stabilisce inoltre che l'operaio è lo schiavo del capitale, che egli è una *merce*, un valore di scambio il cui livello superiore o inferiore, la cui crescita o diminuzione dipende dalla concorrenza, dalla domanda e dal rifornimento, si stabilisce in tal modo che la sua attività [*Tätigkeit*] non è una libera espressione della sua vita umana [*eine freie Äusserung seines menschlichen Lebens*] ma piuttosto un far mercimonio [*ein Verschachern*] delle sue forze, un'alienazione [*Veräusserung* (*Verschacherung*) (far mercimonio)] di sue capacità unilaterali [*einseitiger Fähigkeiten*] al capitale, in una sola parola, essa è *lavoro* [*Arbeit*]. Ma lo si dimentica. Il lavoro [*Arbeit*] è la base vivente della proprietà privata [*die lebendige Grundlage des Privateigentums*], la proprietà privata come fonte creatrice di se stessa. La proprietà privata non è altro che lavoro oggettivato [*vergegenständlichte Arbeit*]. Non soltanto la proprietà privata come *stato di cose*, ma la proprietà privata come *attività* [*Tätigkeit*], come *lavoro* [*Arbeit*], bisogna aggredire [*angreifen*], se si vuole darle il colpo di grazia [*Todesstoss*]. È uno degli equivoci più grandi parlare di lavoro libero, umano, sociale, di lavoro senza proprietà privata. Il *lavoro* è per sua natura l'attività asservita, inumana, asociale, che dipende dalla proprietà privata e la crea. L'abolizione [*Aufhebung*] della proprietà privata dunque diviene una realtà [*Wirklichkeit*] solamente se viene intesa come abolizione del lavoro [*Aufhebung der Arbeit*], una abolizione che naturalmente diventa possibile solo attraverso il lavoro stesso, cioè è diventata possibile solo attraverso l'attività materiale della società, e non è assolutamente da intendere come scambio di una categoria con un'altra. Una *organizzazione del lavoro* è quindi una contraddizione. *La* miglior organizzazione, che il lavoro possa ricevere, è l'organizzazione attuale, la libera concorrenza, la dissoluzione di tutte le precedenti organizzazioni apparentemente sociali di esso [80].

Se si vuole ricorrere al Marx dei *Grundrisse*, si dirà: « Il lavoro come forza produttiva è incorporato nel capitale, e come lavoro *in esse*, non *in posse*, è uno *strumento di produzione* niente affatto distinto dal capitale, anzi esso soltanto fa del capitale uno strumento di produzione » [81].

Lavoro e *proletariato* cadono, dunque, insieme: là dove c'è *lavoro* non può che esserci una forma di *alienazione*.

Nel *regno dell'uomo* non ci sarà *lavoro* [*Arbeit*], ma *attività* [*Tätigkeit*]; attività che non esclude *sforzo, tensione, fatica* (co-

[77] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, I, pp. 210-11.
[78] *Ibidem*, p. 210.
[79] Cfr. K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, in Marx-Engels, *Il partito e l'internazionale*, Rinascita 1948, pp. 231-2.
[80] Cfr. K. Marx, *A proposito, op. cit.*, in Marx-Engels, *Opere*, IV, Editori Riuniti 1972, pp. 598-9. La traduzione è stata da me leggermente modificata. Il testo *originale*, aggiunto tra parentesi, è stato riscontrato sul dattiloscritto dell'inedito marxiano *cit.* (pp. 22-3) curato dall'*Institut für marxismus-leninismus*.
[81] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, II, p. 255.

me, per esempio, nel caso della produzione *artistica*), ma promana *dall'interno* dell'uomo e si *oggettiva* (non *si aliena*) *fuori di lui*, senza obbedire ad alcuna *istanza estranea* o imposizione superiore.

L'elemento di sforzo, tensione, fatica è ciò che, col *III libro* del *Capitale*, si potrebbe definire l'*elemento di necessità* che, in misura sempre minore, tende a sussistere nel *regno della libertà*, ovverossia *dell'uomo* e della sua *Tätigkeit*.

Uomo e *lavoro* si escludono — come realtà — a vicenda.

È la *coscienza* di questa vicendevole esclusione che può produrre il *rivoluzionario*:

> Lo stesso lavoro vivo si presenta come *estraneo* rispetto alla forza-lavoro viva di cui è il lavoro, di cui è la stessa manifestazione vitale [...]. Riconoscere i prodotti come prodotti suoi e giudicare la separazione dalle condizioni della sua realizzazione come separazione indebita e forzata — è una coscienza enorme che è essa stessa un prodotto del modo di produzione basato sul capitale, e al tempo stesso il *Knell to its doom* [il rintocco funebre del suo giudizio finale], al pari della coscienza dello schiavo di *non poter più essere proprietà di un terzo*, la sua coscienza di essere una persona, la coscienza che la schiavitù ormai continua a vegetare soltanto come un'esistenza artificiosa e non può più continuare a essere la base della produzione [82].

Se lo *schiavo* coglie l'*artificiosità* della sua situazione nella propria *coscienza di essere persona*, il *proletario* coglie la propria *estraneazione* nella *coscienza di esser cosa*; che promana, infatti, dal *modo di produzione basato sul capitale*, vale a dire dalla *reificazione*.

Una simile *coscienza cosale* è certamente una *contraddizione*, ma non a livello di *definizione*, bensì in rapporto alla contraddittoria situazione del capitale, sua *contraddizione vivente* [83], poiché all'interno del capitale, « l'attività dell'operaio, ridotta a semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario, e non viceversa »; sicché il preteso *soggetto-proletario* non è che *parte* dell'*automa meccanico* e « questo automa è costituito di numerosi organi meccanici e intellettuali, di modo che gli operai stessi sono determinati solo come organ coscienti di esso » [84] e distribuiti « tra le macchine come tante ruote » [85].

La stessa « scienza, che costringe le membra inanimate delle macchine [...] ad agire conformemente a uno scopo come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce, attraverso la macchina, come un potere estraneo su di lui, come potere della macchina stessa » [86].

Come può — in questa situazione — l'operaio considerarsi *soggetto*?

Perché dunque il vero *non-essere*, il *vuoto*, affiorino, bisogna che le *forze produttive* si considerino *non*-soggetto, *non*-persona: si circoscrivano in quanto *Altro dal soggetto*, sfuggano alla dialettica dell'*Anerkennung* [riconoscimento] umana, come pare indicare — si diceva — anche la terminologia dell'*inedito* marxiano, vicina a quella della *dialettica dell'Intelletto* della *Fenomenologia*: uno *stadio*, appunto, in cui la coscienza non è ancora *presso di sé* mediante il *riconoscimento*.

Quando non si riconosce più soggetto, il proletariato, almeno sul piano della coscienza, inizia a non esser più soggetto.

« Sarebbe una pericolosa innovazione porre a soggetto il proprio *io* e contemporaneamente assicurare che questo *io* parla a *proprio* nome. Una simile assicurazione potrebbe sembrar contenere la confessione che, abitualmente, non si parla per ispirazione propria. » [87]

Solo quando rivendica radicalmente la propria *cosalità*, la propria non-umanità, il discorso delle *forze produttive* veramente diventa il *discorso dell'Altro* dal soggetto (= borghesia e proletariato *riconosciuto* dalla borghesia); solo allora il suo potenziale *Kern* [nocciolo] umano va germinando e qui si verifica la *rivoluzione* che fa esplodere il capitalismo industriale: l'emersione del proletariato come *radicalmente Altro*, come *non-soggetto* verosimilmente avviene infatti per negazione sia del proletario-*soggetto*, sia, *insieme a esso*, del *soggetto*-capitale che lo tiene soggetto.

[82] *Ibidem*, p. 84.
[83] *Ibidem*, p. 496.
[84] *Ibidem*, p. 390.
[85] *Ibidem*, p. 242.
[86] *Ibidem*, pp. 390-1.
[87] Cfr. Marx-Engels, *Opere*, III, *ed. cit.*, p. 226.

È per negazione del soggetto *unilaterale* (sdoppiato in *soggetto padronale* e in *soggetto servile*) che va emergendo l'individuo *onnilaterale umano*, il cui *necessario* presupposto è il momento *cosale*. Le forze produttive, oggi,

> sono ancora suoi [del borghese] schiavi, che egli considera solo agenti [strumenti] della sua egoistica [sporca] avidità di profitto, domani spezzeranno le proprie catene e si dimostreranno agenti di *einer menschlichen Enwicklung* [uno sviluppo umano] il quale aveva assunto lo sporco involucro [Hülle] che egli *für ihr Wesen hielt* [riteneva invece la sua essenza], finché il *menschliche Kern* [nocciolo umano] non è diventato abbastanza potente da far scoppiare l'involucro e *eignen Gestalt zu erscheinen* [apparire nella figura che gli è propria], domani esse faranno saltare le catene mediante le quali egli [il borghese] *vom Menschen trennt* [le divide dall'uomo] trasformando [...] così *einem wirklichen gesellschaftlichen Band* [un vincolo sociale reale] in catene della società [88].

Kern, Hülle, zerbrechen: sono tutti termini che ritorneranno in testi marxiani ben più celebri di quest'*inedito*, ma solo nel contesto di questo essi sono direttamente collegati al tema dell'*inconscio*.

La concezione del *non*-soggetto, come autentica *potenza* destinata a far saltare il capitale, esige che esso venga distinto dal proletariato-*soggetto*, vale a dire dall'*opposto* dialettico del *soggetto padronale*, inestricabilmente saldato alla sua dialettica, in quanto si tratta di « due termini dello stesso rapporto » [89] *alienato*.

Il proletariato *riconosciuto* dalla borghesia e da se stesso (soggetto) ha una *coscienza di classe* che può esser preda di obumbramenti o di *riconoscimenti* quanto mai funzionali al capitale.

La sua *persona* è *interna* alla *dialettica del capitale*.

Capitale e *lavoratore* « *libero* » si dialettizzano, infatti, come « persone »: « Le due parti si contrappongono come persone. *Formalmente* il loro rapporto è quello, uguale e libero, tra individui che scambiano in generale ». Ma proprio il fatto che si tratti di uno *scambio* — nel capitale — attesta che « questa forma » è « una parvenza, e una parvenza illusoria » [90].

[88] Cfr. *ibidem*; *A proposito, op. cit.*, p. 602-3; *Dattiloscritto*, p. 29.
[89] Cfr. K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, Editori Riuniti 1971, p. 52.
[90] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.*, II, p. 86.

La *persona* (e quindi il *soggetto*) del *proletario* è dunque *parvenza illusoria*: *prenderla per vera* è fare il gioco del capitale, in una situazione in cui — del resto — il capitale è l'unico e vero « soggetto egemone » [91].

Sicché sostenere — in questa situazione — che il proletariato è *soggetto* è pura *ideologia*, che, consciamente o inconsciamente, copre il capitale.

È il proletariato *non predicato* da esso, il suo *inconscio*, il suo radicalmente *Altro* (e non la sua *razionalizzazione*) il *sintomo* che presumibilmente è destinato a esplodere nella *rivoluzione*.

E, infatti, Marx ha visto benissimo che lo *sconvolgimento* rivoluzionario di una *struttura* non può riferirsi — almeno *in prima istanza* — alla *coscienza*.

Esso va riportato all'*Altro* dalla coscienza, al conflitto esistente tra *forze produttive* e *rapporti di produzione*, non di rado *occultato* proprio dalla *coscienza*: « Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione » [92].

Nello stato di loro putrescenza, *proletario-soggetto* e *capitale* possono essere paragonati al *morto recente* cui impartisce consigli il *Bardo Thödol* (*Libro tibetano dei morti*).

Il morto recente ha sempre creduto *autentico* il proprio *soggetto*. L'esperienza della morte gli dimostra che molto più autentico è il *vacuo* che questo soggetto ha scotomizzato.

Ma questo *vacuo* è tutt'altro che il *vuoto del nulla*: è addirittura la lucida intelligenza!

Lo stato intermedio dopo la morte (*Bardo*) è infatti una situazione « in cui tutte le cose sono come il cielo vuoto e senza nube e in cui l'intelligenza nuda e senza macchia è come la vacuità trasparente; senza circonferenza né centro. In questo momento cerca di conoscere te stesso e resta *in* questo stato » [93].

La prima « cura » per una buona dipartita, per una dipartita

[91] *Ibidem*, p. 291.
[92] Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 11.
[93] Cfr. *Il libro tibetano dei morti*, *Atánor*, Roma 1974, p. 23.

senza ritorno (senza *reincarnazione*) per il morto recente (e, nel paragone, per il capitale e il soggetto-proletario *in decomposizione*) è, dunque, il *riconoscimento del vuoto*, l'*identificazione* con esso e, con ciò stesso, il riconoscimento della *fallacia del soggetto*:

La tua intelligenza — che per sua natura è il vuoto, il quale non deve essere considerato come il vuoto del nulla, ma come l'intelligenza non ostacolata, brillante, universale e felice — è la coscienza stessa: il Budda universalmente buono [...]. Questa conoscenza basta. Riconoscere il vuoto della tua intelligenza come lo stato di Budda, e considerarlo come la tua coscienza stessa, ciò significa conservarti nello spirito divino di Budda [94].

Secondo questo testo orientale (che qui è più d'aiuto di tutta la filosofia di Benedetto Croce!), si deve smentire che la *coscienza* si identifichi col *soggetto* pieno e il *vuoto* si identifichi col *vuoto del nulla*: *coscienza* è qui, piuttosto, *svuotamento del soggetto* e delle *ideologie* che lo costituiscono.

Si tratta di un *discorso al morto*.

Ma è fatto *ai vivi*, per i vivi, sperando che intendano.

È, cioè, traccia di un itinerario *mistico*.

Anche per molti mistici occidentali la ricerca dell'*autentico* passa per il vuoto.

« Il Vuoto e la Chiarezza inseparabile: il Vuoto chiaro per natura, e la Chiarità inseparabile dal vuoto » [95].

Una meditazione sul *vuoto* (che non è il *nulla*!) dell'*inconscio*, del *non-soggetto* proletario, non potrebbe giovare alla causa della rivoluzione?

I mistici, in occidente, dice Ernst Bloch, sono stati i primi a ricondurre ateisticamente *dio* all'*uomo*, a recuperare i *tesori sprecati in cielo*.

I *piedi umani* della *mistica* potrebbero, blochianamente, anch'essi portare sulla strada della rivoluzione, anche se, ovviamente, non la costituiscono.

Il capitale dà dunque un soggetto al proletariato, *dal di fuori*, non suo, un falso soggetto.

[94] *Ibidem*, pp. 25-6.
[95] *Ibidem*, p. 85.

Popolo, massa, forza produttiva. Scendere al livello delle masse. Esigenze e diritti delle masse. Spettacoli per il popolo. Andare verso il popolo, verso le masse lavoratrici. Porsi dal loro punto di vista. Parlare il loro linguaggio. Interpretarle. *Rappresentarle*.

Tutto ciò trascura quanto Marx aveva, invece, visto benissimo: che, cioè, perfino

l'associazione degli operai, quale si presenta nella fabbrica, non è perciò neanche posta da loro, ma dal capitale. La loro associazione non è la *loro* esistenza concreta ma l'*esistenza concreta* del capitale [...]. Il rapporto tra l'operaio e la sua associazione e cooperazione con altri operai è un rapporto di *estraneità*, un rapporto con modi di operare del capitale [96]. [Infatti] il capitale si presenta tanto come forza collettiva degli operai, come la loro forza sociale, quanto come l'unità che li lega insieme e per ciò crea questa stessa forza [97].

Se si accetta che, in quanto « altro », *interno* al capitale, i proletari siano *rappresentati*, si accetta, implicitamente, il fondamento stesso di questa *rappresentazione*: il capitale.

Tutto questo può inchiodare le masse al loro ruolo di *altra faccia* del capitale.

Chi si metta *dalla loro parte* in questa prospettiva (se ne renda conto o no) rischia di parlare il linguaggio del capitale (*riconoscerle* in quanto tali è, infatti, interesse del capitale), rischia di porre l'*opposizione* all'interno della dialettica del capitale, sicché sia funzionale a esso, sicché *due si fondano in uno*.

Non molto differentemente da chi opini che la *coscienza proletaria* debba pervenire alle masse completamente *dal di fuori*, sicché non si comporta diversamente dai seguaci di Bakunin, che pretendevano, come scrive Marx, di far penetrare *dall'alto* questa coscienza nelle *organizzazioni operaie*: « Per essi la classe operaia è una materia grezza, un caos che per prendere forma ha bisogno del loro Spirito Santo » [98].

Ma il *caos*, l'*inconscio* proletario rifiuta di farsi predicare da qualsiasi tipo di *spirito santo*, si chiami esso *capitale* o *partito*,

[96] Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, *op. cit.*, II, pp. 241-2.
[97] *Ibidem*, p. 244.
[98] Cfr. Marx-Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi 1972, p. 67.

che fallicamente si ponga *in alto*, verticalmente e gerarchicamente, come un *padre autoritario, al di sopra* del proletariato, imponendogli un *nome* che proviene *dal padre*.

S'è già visto nel *maggio francese*, che, del resto, *ripeteva* — da questo punto di vista — il 1905 *sovietico*:

Ciò che in positivo si impara dal maggio '68 è che la classe operaia può pensare e far pensare. Esiste un pensiero operaio prodotto dall'esperienza sociale. A partire dal '68 respingiamo l'idea dell'esteriorità del pensiero rispetto all'esperienza di lotta contro l'oppressione. Abbiamo dato una precisa dimensione all'atto di rottura nel nostro sistema di pensiero dopo il maggio '68. Abbiamo cioè respinto una tradizione marxista fondata sul *Che fare?* di Lenin. In quest'opera Lenin riprendeva la teoria filosofica della coscienza operaia dalla socialdemocrazia tedesca. Vi si legge che la coscienza è elaborata al di fuori della classe operaia e che deve essere immessa nella pratica spontanea della classe operaia. Un tale schema ebbe come esito la costruzione di un concetto di « proletariato inconscio » che avrebbe procurato non pochi guai al partito bolscevico. Ciò si è manifestato chiaramente al tempo della prima rivoluzione del 1905. I bolscevichi si sono trovati bruscamente di fronte a un movimento spontaneo, a delle organizzazioni di massa spontanee, i soviet, che nel senso stretto non potevano esistere che come organizzazioni di proletari inconsci, dato che la coscienza apparteneva al partito socialdemocratico. Prodigioso paradosso: la forma d'organizzazione più sviluppata dell'autonomia operaia, il soviet, era considerata un insieme di proletari inconsci. Era un osso duro: bisogna riconoscere che un bel po' di bolscevichi si sono rotti i denti. Ce n'erano di quelli che dicevano in sostanza: il soviet deve sottomettersi al partito socialdemocratico o andarsene. Ci furono così delle proposte di soluzione straordinarie, di questo tipo: normalmente, se il partito socialdemocratico ha fatto bene il suo lavoro non dovrebbero esserci dei soviet; se nonostante tutto c'è un soviet, bisogna allora entrare nel soviet e dire: adotta il programma del partito socialdemocratico. In breve, c'era un elemento estraneo a una coscienza che era essa stessa estranea alla classe operaia [99].

È inutile criticare una simile posizione leggendola come *populista*:

La realtà volgare di quest'accusa è che noi siamo « populisti » perché riconosciamo l'esistenza di una forza spirituale creatrice nelle masse oppresse. Allora la risposta buona è innanzitutto [...] [che] nel '17 Lenin s'è fatto trattare da « populista » perché molto semplicemente ha riconosciuto in pratica il pensiero creatore delle masse oppresse e ha reso sistematico questo pensiero lanciando la parola d'ordine: « Tutto il potere ai soviet! », il che era del tutto contrario ai canoni della socialdemocrazia russa [100].

Nel caso che un partito *emargini* e *stigmatizzi* l'*autonomia operaia*, allora questo *inconscio* è obbligato a presentarsi — alla *coscienza* straniata — come *fuori classe*: nel capitalismo non rimane che *una* classe (riconosciuta), la *borghesia*, e l'*opposizione* finisce per essere quella fra questa *classe* e i *fuori-classe*: « Fra i servi della macchina e coloro che la fanno saltare e ne fanno saltare gli ingranaggi. Fra il regime della macchina sociale e quello delle macchine desideranti [...]. Fra i capitalisti e gli schizofrenici » [101].

Si tratta, insomma, di porsi nella visuale per cui l'*uno si divide in due*; in una visuale, cioè, *veramente* dialettica: « L'unità dei contrari è condizionata, temporanea, relativa, mentre la lotta dei contrari reciprocamente escludentisi è assoluta » [102].

È nella prospettiva della *contraddizione* che emerge il *non*-soggetto.

È da una profonda *Trennung* [scissione] e non da un'estraniata *Vereinigung* [unificazione] che forse può emergere il protagonista della rivoluzione.

E in una simile prospettiva di *Trennung* dialettica [contraddizione] non si trovano né quello che Marx stesso ha definito come *palliativo* [103] sindacalistico, né ogni specie di revisionistico compromesso, poiché ambedue queste tendenze tentano di mediare i termini di un'unica alienata dialettica, in modo che, in questa estraniata *Vereinigung, due si fondano in uno.*

Occorre, dunque, tener fermo l'elemento del *non*-soggetto, del *cosale*, l'elemento proletario *non*-umano, *demonico.*

[99] Si tratta di un intervento di Pierre Victor in Gavi-Victor-Sartre, *Ribellarsi è giusto, op. cit.*, pp. 131-2. Ho corretto la traduzione di *incosciente* con *inconscio.*

[100] *Ibidem*, pp. 138-9: l'intervento è sempre di Victor.

[101] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-Oedipe*, Les Editions de minuit 1972, p. 303.

[102] Cfr. Mao Tsetung, *Sulla contraddizione*, in *Antologia*, Edizioni Oriente, Milano 1968, p. 105.

[103] Cfr. K. Marx, *Salario, prezzo, profitto*, Rinascita 1955, p. 94.

Qui riemerge un possibile collegamento sull'*inconscio* fra Marx e Freud.

« Adeguandoci all'uso linguistico di Nietzsche e seguendo un suggerimento di Georg Groddeck lo chiameremo d'ora in poi Es. Questo pronome impersonale sembra particolarmente adatto a esprimere il carattere precipuo di questa provincia psichica, la sua estraneità all'Io. » [104]

L'Es è dunque *non*-soggetto, *non*-persona, estraneo e straniato dall'Io, *Altro* da lui, similmente al *proletariato* nei confronti del *capitale*.

Nietzschianamente, poi, (ed è Freud stesso a richiamarsi direttamente a Nietzsche, come s'è visto) l'Es è *al di là del bene e del male*: « Non conosce né giudizi di valore, né il bene e il male, né la moralità. Il fattore economico, o se volete, quantitativo, strettamente connesso al principio di piacere, domina tutti i processi. Cariche pulsionali che esigono la scarica: ecco tutto ciò che [...] vi è nell'Es » [105].

Come *non*-soggetto, come *cosa*, anche il proletariato non può permettersi il lusso di essere *morale*; e anche il proletariato è, tra l'altro, *rimozione* di libido a pro dell'*ascesi* (anche *consumistica*) del capitale.

La sua emersione, come quella dell'Es, può assumere l'aspetto di eruzione e scarica di male, immoralità, libido.

Rivoluzione = diavolo.

Il rapporto operaio-mezzi di produzione

è un capovolgimento, una personificazione della cosa e una cosificazione della persona; poiché ciò che distingue questa forma da tutte le forme precedenti è il fatto che il capitalista non esercita il suo dominio sull'operaio grazie a qualche qualità personale, ma solo in quanto egli è « capitale »; il suo dominio non è che il dominio del lavoro oggettivato sul lavoro vivo, del prodotto dell'operaio sull'operaio stesso [106].

Si tratta, dunque, di una *cosa* (capitale, capitalista) che si edifica su una *cosa* (lavoro *oggettivato* nell'alienazione capitalistica) prodotta da una *cosa* (operaio *cosificato*).

In tempi in cui la *reificazione* è tale che « *Das Subjekt ist die Sache und das Prädikat der Mensch* » [il soggetto è la cosa e il predicato l'uomo] [107], è proprio come *cosa* (e non come *soggetto*) che forse il proletariato può radicalmente combattere la *cosa* capitalistica, insediarsi nel luogo del soggetto *cosale* e farlo saltare, nella prospettiva del *sogno di una cosa* [108]: l'emersione del soggetto *umano*; posto che si voglia usare un termine come « soggetto », tuttavia fin troppo negativamente caratterizzato dal fatto d'essere uno dei culmini dell'alienazione, uno dei più qualificati rappresentanti dell'ideologia della borghesia e del capitale.

Già nel 1848 Marx designava la *rivoluzione proletaria* come rivoluzione della *cosa*:

La rivoluzione di febbraio era stata la *bella* rivoluzione, la rivoluzione della simpatia generale, perché gli antagonismi che erano scoppiati in essa contro la monarchia sonnecchiavano tranquilli l'uno accanto all'altro, *non ancora sviluppati*; perché la lotta sociale che formava il loro sostrato aveva soltanto raggiunto una esistenza vaporosa, l'esistenza della frase, della parola. La *rivoluzione di giugno* è la rivoluzione *brutta*, la rivoluzione *repugnante*, perché al posto della frase è subentrata la cosa [...]. *Ordine*! — gridava Cavaignac [...]. *Ordine*! — tuonavano le sue granate, mentre laceravano il corpo del proletariato. Nessuna delle numerose rivoluzioni della borghesia francese a partire dal 1789 era stata un attentato contro l'ordine, perché tutte avevano lasciato sussistere il dominio della classe, la schiavitù degli operai, l'ordine *borghese*, benché spesso fosse cambiata la forma politica di questo dominio e di questa schiavitù. Giugno ha intaccato questo ordine [109].

I *revisionisti* che oggi scoprono *lo stato di diritto* e si fanno stampella delle sue *istituzioni*; che, a loro volta, gridano — all'unisono con la *borghesia* — « *Ordine!* » e, predicando *sacri-*

[104] Cfr. S. Freud, *Introduzione allo studio della psicoanalisi*, *op. cit.*, p. 478.

[105] *Ibidem*, p. 480.

[106] Cfr. K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, I, Editori Riuniti 1971, pp. 586-7.

[107] Cfr. K. Marx, *Kritik des hegelschen Staatrechts*, Reclam, Stuttgart 1973, p. 156.

[108] Cfr. K. Marx, *Lettera a Ruge*, settembre 1843, in K. Marx, *Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954, pp. 37-41.

[109] Si tratta di un articolo marxiano pubblicato sulla « Neue Rheinische Zeitung » e citato da Marx in *Le lotte di classe in Francia*, in Marx-Engels, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1948, p. 166.

fici per il proletariato, « lasciano sussistere il dominio della classe » e, con esso, *schiavitù degli operai* e *ordine borghese,* hanno scotomizzato queste pagine marxiane.

Ma se il proletariato che non è dialettizzabile-omogeneizzabile col capitale, se il proletariato-*cosa* ancora le intende, non tutto è perduto.

La situazione *cosale* del proletariato lo ambienta in una dimensione, che potrebbe anche essere avvicinata a quella descritta da Nietzsche e sulla quale ha richiamato l'attenzione Dionys Mascolo, nel suo tentativo di collegare Marx a Nietzsche sul tema della rivoluzione, e proprio a partire dalla nozione di *volontà di potenza.*

Secondo lui, in maniera

> molto simile [a Nietzsche] Marx indica come l'uomo ridotto a cosa dal gioco della natura economica deve dapprima riconoscersi in pieno ed effettualmente come cosa, se deve un giorno essere armato della forza delle cose contro le cose. È in ciò che consiste il *materialismo* del movimento rivoluzionario, che si pone innanzitutto al di là del bene e del male, a grande distanza perciò dal socialismo umanista che Nietzsche conosce e disprezza. Sfuggendo alle consolazioni del socialismo neo-cristiano, l'uomo-cosa marxista, *materializzato* in coscienza, si svela di diritto il padrone del gregge oppressore, o borghese [110].

Del resto, afferma Marx, nei *Grundrisse*: « Lo scambio generale delle attività e dei prodotti, che è diventato condizione di vita per ogni singolo individuo, il nesso che unisce l'uno all'altro, si presenta a essi stessi come estraneo, *come una cosa.* Nel valore di scambio la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra cose: la capacità personale, in una *capacità delle cose* » [111].

In Marx è dato rinvenire una metafora magmatica, acquatile, abissale e demonica che riguarda la *cosa* o l'*inconscio*-proletario.

Se, per Freud, l'Es è *un caos, un calderone ai eccitamenti ribollenti,* se è uno *Zuiderzee* che preme per il proprio *svuotamento*; per Marx, che già aveva assistito ad alcune esplosioni parziali dell'*inconscio,* esso è, tra l'altro, paragonabile a un demonico abisso:

> Le cosiddette rivoluzioni del 1848 furono solo degli episodi insignificanti, delle piccole fratture e fessure nella dura crosta della società europea. Al di sotto della superficie apparentemente solida esse hanno tradito l'esistenza di oceani di sostanza liquida [*Ozeane flüssiger Masse*], che ha solamente bisogno di espandersi per fare a pezzi interi continenti di roccia resistente. In modo rumoroso e confuso [*Lärmend und verworren*] esse proclamano l'emancipazione del proletariato, il che è il segreto del secolo decimonono e della rivoluzione di questo secolo [112].

Il *non*-soggetto del proletariato [*Geheimnis*] va dunque emergendo *lärmend und verworren.*

Se a qualcosa può essere paragonata quest'emersione *non* è, almeno all'inizio, all'emersione di alcunché di *umano,* ma di alcunché di *demonico,* strettamente congiunto alla *dialettica,* come già sapeva il Mefistofele goethiano.

« Certamente il diavolo non è altro che la personificazione della vita pulsionale inconscia rimossa. » [113]

Ciò che per Marx sommuove le *Ozeane flüssiger Masse* dell'*inconscio* proletario è pure qualcosa di *demonico* (e cioè: *dialettico*): « *In unseren Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen* » [Nei nostri tempi ogni cosa sembra essere gravida del suo contrario], e il fulcro di questa *contraddizione* è precisamente da ravvisarsi nel « tangibile, schiacciante, indiscutibile » « contrasto tra le forze produttive e i rapporti sociali della nostra epoca » [114].

« *Wir für unseren Teil* — conclude Marx — *verkennen nicht die Gestalt des arglistigen Geistes* [Per conto nostro non disconosciamo l'impronta dello spirito maligno] che continua a caratterizzare tutte queste contraddizioni. » [115]

[110] Cfr. *Nietzsche, l'ésprit moderne et l'athéisme,* Presentazione di Dionys Mascolo alla traduzione francese de *L'anticristo* di Nietzsche.

[111] Cfr. K. Marx, *Lineamenti, op. cit.,* I, p. 98.

[112] Cfr. K. Marx, *Rede auf der Jahrsfeier des People's Paper,* in Marx-Engels, *Werke,* Berlin 1969, Band 12, p. 3.

[113] Cfr. S. Freud, *Carattere ed erotismo anale,* in C. Musatti, *Freud,* Boringhieri 1969, p. 188.

[114] Cfr. K. Marx, *Rede, op. cit.,* p. 3.

[115] *Ibidem,* p. 4. Marx, nelle favole che inventava per le figlie, non

Si ricordi che, già precedentemente, Marx aveva definito l'*eros* come *Satana incarnato* (*La sacra famiglia*) e la *Sinnlichkeit* [sensibilità/sensualità/sessualità] come *diavolo* (*L'ideologia tedesca*).

Dando l'impronta dello *spirito maligno* all'*inconscio proletario* in rivoluzionaria *esplosione*, Marx pare quasi ereditare una nozione *rinascimentale*.

Campanella, per esempio

introduce questo elemento mitologico nelle sue *forze essenziali* [...] senza pronunciare il nome di *diavolo*. Al suo posto, egli impiega il termine *Nihil*, nozione puramente filosofica. Il niente esiste anche nella filosofia greca: vi prende la forma di *vuoto*, di *abisso*, di *cahos* in Platone, di *incidenze perturbatrici* in Aristotele [...]. È solamente dal medioevo che il niente diventa un elemento integrante della creazione del mondo a partire dal niente; poiché il *nihilo* della frase *Deus mundum a nihilo creavit* non significa più solamente [...] il caos e il vuoto originari aboliti dalla creazione, ma un niente, *materia* prima contenuta in tutte le forme del mondo. La finitudine e l'alterità nascono dal *nihil. Alteritas ex nihilo oritur*, spiega Nicola da Cusa [116].

Se si seguono queste *metamorfosi* del diavolo sino a Marx, si ottengono queste eguaglianze: *diavolo-vuoto-materia-altro*.

Per Campanella, « cuncta ex entitate a Deo data et *ex non-entitate* » [117].

Anche il *non*-soggetto proletario di Marx è *non-ente* e da lui tutto (*cuncta*) deve nascere.

Ma non si tratta di un *non-ente* che, *negando*, resta nella dialettica del capitale; anzi, rispetto al capitale, è *Alteritas* assoluta.

Il *diavolo* appare dunque come *pater profundus* della rivoluzione, dello scatenamento magmatico di *forze* represse e rimosse, fra le quali non ha certo ruolo secondario la rimozione di sesso, desideri, passioni, bisogni del proletariato ridotto a *cosa*, schizofrenizzato.

trascurava certo tanto personaggio. Ricorda Eleanor, per esempio, che Marx era un prodigioso narratore di favole, sia da ragazzo, sia da padre. In particolare, nel ciclo del mago *Hans Röckle*, metteva spesso in scena anche il *diavolo* (Cfr. AA.VV., *Ricordi su Marx*, Rinascita 1951, p. 32).

[116] Cfr. Ernst Bloch, *La philosophie de la renaissance*, Payot 1974, pp. 53-4.

[117] *Ibidem*, p. 56.

« *Die Dämonen sind uns böse, verworfene Wünsche, Abkömmlinge abgewiesener, verdrängter Triebregungen* » [Per noi i demoni sono desideri cattivi, respinti, rampolli di disconosciuti moti pulsionali rimossi] [118].

Non è un caso che il *diavolo* faccia da padrino al proletariato in eruzione, qualora non si consideri questo proletariato, in maniera riduttiva, solo come *soggetto economicistico* o come *razionalistica coscienza*, ma *anche* come magma di desideri e di passioni, che premono dal *profondo* per far saltare la *crosta* del capitale.

A questo proposito ha osservato molto bene Mario Spinella:

Forse è tempo di rivalutare — con il '68 — il momento della *passione* come forza essenziale rivoluzionaria; e insieme di mettere al suo giusto posto la resistenza *inconscia*, del *désir* se si vuole, alla propria radicale messa in questione da parte del corpo senza organi, del capitale. E se questo ha come sua arma fondamentale [...] l'identico, il ripetitivo, il seriale, ecco che il differente, la trasgressione, l'eterologico, divengono luoghi deputati dalla lotta contro il capitale. Non è certo casuale — anche se molte affermazioni di tal genere devono essere considerate *sub judice* — che l'attenzione verso i *marginali*, da Marcuse a Fanon, per non citare che due nomi, sia emersa in primo piano tra i recenti teorici dell'anticapitalismo; e, per ciò che ci concerne, il massimo di marginalizzazione e di eterologia è rappresentato dalla follia. Né è casuale il fatto che nei confronti della *follia* la nostra società metta in atto le forme più violente di repressione e di esclusione. Deleuze e Guattari, assumendo come punto di riferimento il *massimo* di follia, la schizofrenia, hanno espresso — sotto forma di paradosso — queste istanze problematiche [119].

Come è noto, freudianamente, il *diavolo* è, anche, il *ributtante*, lo *sporco*, lo *schifoso*, l'*escrementizio*.

In quanto tale è *espulso-deietto-defecato* (represso-rimosso), né più né meno del *non-soggetto* proletario.

È l'*eterogeneo*, che può essere circoscritto con queste definizioni di Georges Bataille:

L'attività sessuale, pervertita o no, l'attitudine di un sesso davanti al-

[118] S. Freud, *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, in *Gesammelte Werke*, XIII, Fischer Verlag 1949, p. 318.

[119] Cfr. M. Spinella, *Materialismo e psicoanalisi: dialettica e falsa coscienza*, in *Psicoanalisi e politica*, Feltrinelli 1973, pp. 146-7.

l'altro, la defecazione, la minzione, la morte e il culto di cadaveri (principalmente in quanto decomposizione fetida dei corpi), i differenti *tabù*, l'antropofagia rituale, i sacrifici di animali-dei, l'omofagia, il riso di esclusione, i singhiozzi (che hanno in generale la morte per oggetto), l'estasi religiosa, l'atteggiamento identico verso la merda, gli dei e i cadaveri, il terrore così spesso accompagnato da defecazione involontaria [...] ecc. presentano insieme un carattere comune nel senso che l'oggetto dell'attività (escrementi, parti vergognose, cadaveri ecc.) si trova ogni volta trattato come un corpo estraneo [*das ganz Anderes*] tale cioè che può essere sia espulso in seguito a una rottura brutale che riassorbito nel desiderio di mettersi interamente il corpo e lo spirito in uno stato di espulsione (di proiezione) più o meno violento [120].

La *dialettica* della *rivoluzione* può presentarsi — da parte del *corpo estraneo* del *non-soggetto* proletario — come *espulsione* gestita dall'*espulso, defecazione* del *defecato*:

La prima fase di una rivoluzione è la *separazione*, cioè un processo che conduce alla posizione di due gruppi di forze di cui ciascuno è caratterizzato dalla necessità in cui si trova di escludere l'altro. La seconda fase è l'*espulsione* violenta del gruppo che possedeva il potere da parte del gruppo rivoluzionario. Ma si nota inoltre che ciascun gruppo, per la sua stessa costituzione, conferisce al gruppo opposto un carattere escremenziale quasi esclusivamente negativo ed è solo in ragione di questo negativismo che il carattere sacrificale di una rivoluzione resta profondamente inconscio. L'impulso rivoluzionario delle masse proletarie è peraltro ora implicitamente ora apertamente trattato come sacro [...]. La *partecipazione* — nel senso puramente psicologico così come nel senso attivo della parola — non impegna soltanto i rivoluzionari a una politica particolare, per esempio allo stabilimento del socialismo in tutto il mondo. Essa si presenta altrettanto — e necessariamente — come partecipazione morale: immediatamente all'azione distruttrice della rivoluzione (espulsione realizzata rompendo totalmente l'equilibrio dell'edificio sociale) e indirettamente a ogni azione distruttrice equivalente. È il carattere stesso della volontà rivoluzionaria a legare tali azioni — non, come l'apocalisse cristiana, alla punizione — ma al piacere o all'utilità degli esseri umani ed è di un'evidenza estrema che ogni distruzione che non è né utile né inevitabile non può che riferirsi a uno sfruttatore e, di conseguenza, alla morale in quanto principio di ogni sfruttamento. Ma da qui è facile constatare che la realtà di tale *partecipazione* è la base stessa della scissione dei partiti socialisti divisi in riformisti e rivoluzionari. Senza

[120] Cfr. G. Bataille, *Il valore d'uso di D.A.F. de Sade*, in *Critica dell'occhio* (a cura di S. Finzi), Guaraldi 1972, pp. 123-4.

complicità profonda con le forze della natura come la morte nella sua forma violenta, le effusioni di sangue, le catastrofi repentine ivi comprese le orribili grida di dolore che le seguono, le rotture terrificanti di ciò che sembrava immutabile, l'abbassamento fino alla putredine infetta di ciò che era elevato, senza la comprensione sadica di una natura incontestabilmente tonitruante e torrenziale, non possono esserci rivoluzionari [121].

Contro ogni *addomesticamento* della *rivoluzione* (o, peggio, contro la sua *scotomizzazione*), una simile lettura *demonica* ha il merito di sottolineare il carattere *irrecuperabile*, per il capitale, dell'*espulso* destinato a *espellerlo*.

Nello stesso tempo, una concezione *rigorosa* della *rivoluzione* deve tenere presente il fatto che

dal momento che il sistema di potere attuale è molto potente, non potrà essere rifiutato radicalmente per tutta la vita. Dunque, *poiché non siamo cristiani e non ci vogliamo sacrificare e pensiamo alla rivoluzione in rapporto a noi stessi*, e dal momento che è impossibile rifiutare il sistema di potere attuale se partiamo da quello che è il tempo di una vita umana, bisogna semplicemente inserire all'interno del sistema un *punto di fuga*, un luogo che non sarà come gli altri, un luogo sovversivo, un potere sovversivo [sottolineando che] c'è sovversione nella misura in cui opponiamo alla norma dominante l'inverso delle norme attuali [122].

Quale sarà questo *luogo*, questo *punto di fuga?*

Le *comuni alternative*? L'*autonomia operaia*?

È un fatto che esso non può non collegarsi all'esplosione del *desiderio*, alla *macchina schizofrenica*, insomma a quel *demonico* che, anche Kierkegaard sapeva, « contiene sempre la verità rovesciata » [123], vale a dire, essendo *inconscio*, emerge *per denegazione*, deve esser *negato* dal capitale, perché il capitale lo possa circoscrivere.

Ma questo *luogo*, questo *punto di fuga*, questo *diavolo* non può — come Kierkegaard — carcerarsi nella soggettiva *illusione* di prescindere dal capitale: « La solitudine che viene conseguita

[121] *Ibidem*, pp. 132-3.

[122] Cfr. Gavi-Victor-Sartre, *Ribellarsi è giusto*, *op. cit.*, p. 185. Si tratta di una discussione fra Victor e Gavi.

[123] Cfr. S. Kierkegaard, *L'unica cosa che è necessaria*, in *La sinistra hegeliana*, Laterza 1960, p. 476.

con il distacco, con l'astrazione da *tutto*, non è affatto libera dall'oggetto da cui essa astrae, così come *Origene* non era libero dal *membro genitale* che distaccò da sé » [124].

Non può — kierkegaardianamente — costituire una « critica extramondana » che « non è un'*attività essenziale* del soggetto *umano, reale*, che vive nella società *presente*, che soffre, che prende parte ai tormenti e alle gioie di questa » [125].

Dev'essere, appunto, il rovesciamento *delle norme attuali* a partire dal *di dentro* (e dal *di sotto*) del capitale.

È nel *desiderio* (libido), nel *corpo* (materia) — che sono, a loro volta, *struttura* — che il *non-soggetto* proletario può iniziare a emergere come *Altro* dal capitale.

Distinguendo un *non*-soggetto proletario da un proletario-*soggetto* e sottolineando l'importanza — *oggi* — del primo (forza essenziale della *brama*, della passione), non si vuole trascurare, in nome del *non*-soggetto proletario, l'utilità di forme e di forze politiche organizzate che si pongono nell'ambito del proletariato-*soggetto*.

Si vuole, tuttavia, sottolineare che simili organizzazioni sono passibili di essere risucchiate in una dialettica alienata *interna al capitale* (come, purtroppo, si vede ogni giorno di più), proprio perché *rappresentate* e inserite in strutture *fallico-gerarchico-verticali* e quindi, bene o male, a esse *funzionali*.

Si vuole sottolineare che, contro le *sclerotizzazioni* delle organizzazioni proletarie *interne* alla *dialettica del capitale*, va potentemente dato luogo a tutte le possibili *esplosioni* che riguardano il *non*-soggetto cosalizzato, *diverso*, stigmatizzato, asilizzato, disoccupato, emarginato, deviato, invertito, drogato, schizofrenizzato: quel *diavolo* che il capitale (e, talvolta, purtroppo, anche il proletario-*soggetto*, *riconosciuto* dal capitale e da esso inquinato) espelle da sé e — fortunatamente — *non* è in grado di *recuperare* all'interno della propria *logica* estraniata ed estraniante, sicché non gli riesce di creare una totalità completamente alienata e *senza contraddizioni*.

Di questa *logica* del capitale fa parte la *democrazia rappresentativa*.

[124] Cfr. K. Marx, in Marx-Engels, *Opere*, IV, 1972, p. 176.
[125] *Ibidem*, p. 178.

Non è del tutto ovvio che — comunque — il proletariato abbia fatto un *progresso* da quando non era rappresentato a quando — come oggi — lo è: essere *rappresentato* è, anche, esser entrato nella *logica del capitale*, con tutti i rischi che la cosa comporta, *cretinismo parlamentare* a parte.

Il principio del *riconoscimento* è la *rappresentanza* e la rappresentanza è *rappresentazione*.

« Lo schiavo, dicono i giuristi romani, non ha *persona*; i giuristi greci dicono che è senza volto. » [126]

« Hobbes: "Una Persona [...] è colui che è rappresentato". » [127]

È il cosiddetto *libero* lavoratore del capitale che è *rappresentato*.

Sempre Hobbes: « Molti uomini sono fatti *una sola* persona, quando essi sono da un uomo, o persona, rappresentati » [128].

« L'essenza della rappresentanza è la misteriosa relazione di "portare la persona di tutti loro". » [129]

Carnevale dell'alienazione: democrazia *rappresentativa*. TEATRO.

La rappresentanza politica è rappresentazione teatrale. Una società politica si costituisce quando si articola e produce un rappresentante; cioè, si organizza come un teatro, volto a un palcoscenico, su cui può dare spettacolo il suo rappresentante. La « reale unità di tutti loro » è creata dall'identificazione del gruppo con l'attore sul palcoscenico. Secondo le parole di Hobbes, « è l'*unità* del rappresentante, non l'*unità* dei rappresentanti, che rende *una* la persona » [130].

L'io delle masse rappresentate è l'attore-uomo politico, posto che lo *spettatore* si identifichi con l'*attore*.

Se invece interviene un brechtiano *Verfremdung-Effekt*, la rappresentanza-rappresentazione politica va in crisi; non v'è più adesione alla maschera; essa fa meditare sull'assurdità sua e della realtà *alienata* che *rappresenta*.

Quando non è più *maschera* (soggetto), il proletariato mette in crisi le maschere (rappresentanti) e, con essi, la *religione*,

[126] Cfr. Norman O. Brown, *Corpo d'amore*, Il Saggiatore 1969, p. 121.
[127] *Ibidem*, p. 127.
[128] *Ibidem*, p. 133.
[129] *Ibidem*.
[130] *Ibidem*, p. 135.

poiché, « rappresentanza politica e rappresentanza religiosa; si tratta di una sola cosa; esse infatti sono unite dal modello archetipo che sottende entrambe, la sovranità divina » [131].

Il *parlamento*, lo *stato*: ultima metamorfosi di dio.

Rappresentati = *credenti*.

L'ideale dell'Io di ogni uomo è proiettato nel rappresentante, che diventa « il portatore autorizzato delle loro persone »; « l'anima pubblica ». L'autoproiezione è una scissione dell'essere, o schizofrenia, un'autoalienazione, « per conferire tutto il loro potere e la loro forza a un solo uomo » e « quindi sottomettere la loro volontà, alla sua volontà, e il loro giudizio, al suo giudizio ». È un'alienazione spirituale; una riduzione permanente dell'essere a una condizione di tutela, come per i minori e i matti. E la pazzia è l'autoaffidamento a un manicomio. Il corpo rappresentativo è un manicomio per la sostanza dell'anima del gruppo; una banca per depositi di sicurezza, « che porta le persone di loro tutti » [132].

Cretinismo parlamentare = dio.

Ma non v'è solamente il proletariato *rappresentato, maschera, soggetto.*

Non solo Marx, ma anche altri, che l'hanno seguito, hanno richiamato l'attenzione sulla essenzialità dell'*inconscio proletario* rispetto al suo aspetto conscio e *rappresentato*, vale a dire — come scrive Rosa Luxemburg — sulla

serie ininterrotta di grandi atti creativi della lotta di classe, spesso spontanea, che cerca la sua strada, [che] non sono stati l'invenzione di qualche dirigente e ancor meno degli organi centrali, ma sono stati sempre il prodotto spontaneo di un movimento di base impetuoso, [nel quale] l'iniziativa e la direzione cosciente delle organizzazioni socialdemocratiche [...] hanno avuto un ruolo insignificante; [poiché] l'inconscio precede la coscienza e la logica del processo storico obiettivo precede la logica soggettiva dei suoi protagonisti [133].

Il *non*-soggetto (certo non confondibile col sottoproletariato, sempre provvisto di un ondeggiante *falso* soggetto) deve sempre più levarsi *accanto* al proletariato-soggetto come *corpo vivente*

[131] *Ibidem*, p. 136.
[132] *Ibidem*, p. 141.
[133] Cfr. Rosa Luxemburg, *La rivoluzione russa* e *Questioni di organizzazione della socialdemocrazia russa*, Opere nuove, Roma 1959, pp. 45-7.

della contraddizione, critica radicale incarnata, stimolo, denuncia dell'alienazione borghese che minaccia quello, anche nella forma del *perbenismo* borghese.

In momenti in cui l'*aspetto principale della contraddizione* fondamentale pare sclerotizzarsi, occorre vedere se l'aspetto che si mostrava *secondario* (o addirittura *sommerso*) non stia diventando il principale.

Infatti, « l'aspetto principale e quello non principale della contraddizione si trasformano uno nell'altro e la natura delle cose si modifica di conseguenza » [134].

Nelle *forze produttive* possono divaricarsi un *aspetto principale* e un *aspetto secondario*: quando il proletariato-soggetto sente il fascino del revisionismo, non va sottovalutato il potenziale ribelle del *non*-soggetto proletario: cosalità, pulsioni, passioni, bisogni, desideri, sesso, corpo.

Anche qui vi è *struttura* e *forza produttiva*: di *rivoluzioni*.

III Pater profundus

nascosto negli abissi
sembra essere eterno
non so di chi sia figlio *

Mediante la manipolazione del *livello di salario*, per esempio, il capitale *passa attraverso* il corpo del proletario e ne decide vita, passioni e morte [135].

Ma anche il corpo *passa attraverso* il capitale, si struttura nella sua struttura.

La struttura che corpo e sesso si danno all'interno di un nucleo familiare *può* essere *funzionale* al capitale, mantenerlo, valorizzarlo.

La funzionalità della famiglia borghese-patriarcale gerarchica al capitale e al suo autoritarismo non è affatto ignota a Marx.

[134] Cfr. Mao Tsetung, *op. cit.*, p. 93.
* Cfr. Lao Tse, *Tao Te Ching*, Istituto culturale italo-cinese, Milano 1956, paragrafo 4°.
[135] Cfr. il precedente saggio *Morte e utopia*, in questo stesso volume.

Nelle annotazioni-appropriazioni del testo di Peuchet *Sul suicidio*, Marx trascrive:

Fra le cause di disperazione che fanno cercare la morte a persone dai nervi molto eccitabili, a nature appassionate e di profonda sensibilità, ho scoperto che il fatto dominante è il cattivo trattamento, cioè le ingiustizie, le punizioni nascoste che *harte Eltern und vorgesetzte Personen* [genitori duri e persone altolocate] infliggono alle persone che dipendono da loro. *Die Revolution hat nicht alle Tyranneien gestürzt* [La Rivoluzione non ha abbattuto tutte le tirannie]; i malanni che sono stati rimproverati ai poteri arbitrari, continuano a esistere nelle famiglie, *sie verusachen Krisen analog dennen der Revolutionen* [qui essi provocano crisi analoghe a quelle delle rivoluzioni]. [Tutto il brano è sottolineato da Marx.] I rapporti tra gli interessi e gli animi, le vere relazioni tra gli individui, sono ancora da creare fra noi *dalle fondamenta, e il suicidio è solo uno dei mille sintomi della generale lotta sociale permanentemente in atto* [è sempre Marx che sottolinea] [136].

Marx vede dunque, con Peuchet, che la *rivoluzione francese* ha tolto il rapporto gerarchico-feudale solo *esternamente*, nel *cielo* della politica, ma non in quella cellula *strutturale* della *società civile* che è la famiglia, nella quale provoca una *conflittualità* che può portare fino al *suicidio*.

Il rapporto *paternalistico*-feudale non è stato distrutto dalla borghesia vittoriosa, ma è stato solo *spostato* dal *pubblico* al *privato*, nella famiglia, e dalla esteriorità *nella* famiglia alla sua *interiorità*, sicché, dal *profondo*, reagisce, riproiettandosi, fuori dalla famiglia, nel socio-politico.

È infatti proprio Marx a sottolineare l'*analogia* fra *genitori duri* e *persone altolocate*, quasi a voler significare che la famiglia, *dopo* la rivoluzione borghese, mantiene una struttura *autoritaria* che è ancora non rivoluzionata, *feudale*: i *malanni* della società in cui vigeva il rapporto *servo-signore* « continuano a esistere nelle famiglie; qui essi provocano crisi analoghe a quelle delle rivoluzioni ».

Nella famiglia la *rivoluzione francese* è ancora da fare.

Il materiale fornitogli da Peuchet permette a Marx di metter

[136] Cfr. K. Marx, *Peuchet: Del suicidio*, *op. cit.*, p. 550 e *Gesellschaftsspiegel*, *cit.*

le mani su una impressionante documentazione del nevralgico rapporto autorità-famiglia, sicché non è un caso che Horkheimer ricordi questo testo nella *parte generale* degli *Studien über Autorität und Familie* (1936), pur non citandolo organicamente [137], e soprattutto *trascurando* la preziosa analogia, da Marx sottolineata, fra *Krisen in den Familien* e *Revolutionen* e l'assimilazione dell'*autorità* familiare borghese a un arbitrario *potere* feudale *introiettato*.

Il meccanismo psicologico mediante il quale la *gerarchia autoritaria* dall'*esterno* della società si proietta all'*interno* della famiglia ed è da questa nuovamente riflessa nella società è denominato da Marx, in suggestiva assonanza con Freud, *Ersatz*:

Die feigsten, widerstandsunfähigsten Menschen [Gli uomini più codardi e più incapaci di resistenza] diventano *unerbittlich* [inesorabili] non appena possono far valere *die absolute elterliche Autorität* [l'assoluta autorità paterna]. L'abuso in questo campo è per così dire *ein roher Ersatz* [una brutale compensazione] per il molto assoggettamento [*Unterwürfigkeit*] e la molta dipendenza [*Abhängigkeit*] cui, volenti o nolenti, si assoggettano nella società borghese [138].

Se si rimette *sui piedi* quello che l'*ideologia d'Edipo* rovescia, non è dunque il *familiale* che originariamente si proietta nel *socio-politico* ma esattamente il rovescio.

È perciò *invertita* — quando non sia ironica — ogni applicazione di categorie *familiali* alla lettura e all'interpretazione, per esempio, del mondo della politica.

V'è chi — a questo proposito — ha applicato il *genitale* ai rapporti di classe e fra partiti, e ha trovato che, mentre la *lotta di classe* sarebbe *pregenitale*, il *compromesso storico* starebbe *sotto il segno della genitalità*.

È lo stesso che vede nel PCI il « *simbolo di padre* » [139].

Incauto non è analizzare l'investimento del socio-politico da parte della *libido*; incauto è usare un'*alienazione* della *libido* (appunto la *genitalità eterosessual-riproduttiva*), tanto *funzionale* al capitale, per *ideologizzare* più di quanto già non lo sia il di-

[137] Cfr. M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi 1974, I, p. 348.
[138] Cfr. K. Marx, *Peuchet: Del suicidio*, *op. cit.*, p. 551.
[139] Si tratta di pareri di Franco Fornari, riferiti sull'« Espresso » del 25-1-1976, pp. 18-9.

scorso politico. Qui l'*uso* di *Edipo* diventa veramente mistificante.

In seno alla famiglia edipica, i bambini non fanno che riproiettare dappertutto il papà-mamma. Così fa certa psicanalisi edipico-borghese *regredita* a un'infanzia alienata. Ma sarebbe ora di uscire dalla *stanza dei bambini* del capitale.

L'*introduzione* dell'*autoritarismo* esterno nella *famiglia* come brutale *compensazione psicologica* della dipendenza e dell'assoggettamento *esterno* del *paterfamilias* borghese è, a ben vedere, un fenomeno che, ben approfondito, può giungere a spiegare *dal profondo,* tra le altre, persino le ragioni psicologiche dell'imposizione del nazifascismo; purché si tenga presente, nel contempo, che l'*autoritarismo,* interiorizzato, per mezzo del *padre-capo,* nella famiglia, va creando in essa membri *funzionali* al sistema autoritario, suoi sostegni.

Se si pensa che il discorso *può* riguardare anche la schiavizzata *famiglia* del *proletario*-soggetto, allora si dovrebbe concluderne che essa, mediante l'*Ersatz,* si farebbe carico e di una dominazione borghese e di una dominazione feudale.

Marx non è lontano dall'aver scorto il meccanismo *profondo* della conservazione della dominazione borghese in questa specie di *invidia di potenza* che spinge il dominato all'*imitatio* — per *Ersatz* — del dominatore e gli fa così *inconsciamente* ribadire le proprie catene.

Si tratta di un'aspirazione all'*eguaglianza* coi *capi.*

Qui tutte le analisi di Nietzsche sull'*invidia* livellatrice del cristiano e del socialista (e dunque, *marxianamente,* sul *comunismo dell'invidia*) possono essere integrate al discorso marxiano, purché si sottolinei che quest'*invidia* è non solo provocata dalla struttura gerarchico-fallica, ma ad essa *funzionale.*

Il *povero* « invidioso » non è, cioè, un *rivoluzionario,* ma un preciso *strumento* del *padrone.*

Mediante l'*Ersatz,* infatti, il *padrone* si ripresenta, in famiglia, nel *padre autoritario* piccolo-borghese (o anche proletario-soggetto) che va assumendo il ruolo di *tiranno*; che va creando (anche per mezzo dell'assegnazione dei *ruoli* e dell'assoggettamento al fallo-scettro paterno) membri familiari *funzionali* alla *tirannia* esterna.

Traducendo psicanaliticamente, in questa concezione, Marx —

d'altronde *padre non paternalistico* [140] — sarebbe più vicino a Reich che non a Freud, nell'indicare la priorità della *repressione* sulla *rimozione* (a essa tuttavia *funzionale*); o, in altre parole, nell'indicare nell'Edipo *sociale* l'*a-priori* dell'Edipo *familiale.*

Sarebbe, cioè, vicino alla valutazione che dell'*Edipo* hanno dato Deleuze e Guattari:

> Il padre, la madre e l'io sono alle prese, e in presa diretta con gli elementi della situazione storica e politica [...] che spezzano in ogni istante ogni triangolazione [...]. In breve, la famiglia non è mai un microcosmo nel senso d'una figura autonoma, anche inscritta in un cerchio più grande ch'essa medierebbe ed esprimerebbe. La famiglia è per natura ex-centrata, decentrata [...]. Le famiglie sono rotte da tagli che non sono familiali: la Comune, l'affare Dreyfus, la religione e l'ateismo, la guerra spagnola, la scalata del fascismo, lo stalinismo, la guerra del Vietnam, il maggio del '68... tutto ciò forma i complessi dell'inconscio, più efficaci del sempiterno Edipo [...]. Appartiene alla libido investire il campo sociale sotto forme inconsce, e, attraverso ciò, allucinare tutta la storia, delirare le civiltà, i continenti e le razze, « sentire » intensamente un divenire mondiale [...]. Edipo [...] stesso presuppone un certo tipo d'investimento libidico del campo sociale [...]. Edipo è un mezzo d'integrazione al gruppo [...]. Così come Edipo fiorisce nei gruppi sottomessi, dove un ordine stabilito è investito nelle sue stesse forme repressive. E non sono le forme del gruppo sottomesso che dipendono da proiezioni e identificazioni edipiche, ma completamente all'opposto: sono le applicazioni edipiche

[140] Se è lecito confrontare la teoria con la prassi individuale, Marx era talmente convinto, personalmente, della negatività di un simile *Ersatz* da abdicare non solo ai *poteri* ma al *nome* del *padre,* come testimonia Paul Lafargue: « Era un padre affettuoso, tenero, e indulgente. *I figli devono educare i genitori* soleva dire. Nei rapporti tra lui e le figlie, che lo amavano oltremodo, non affiorava mai ombra di autorità paterna. Non dava mai ordini, ma chiedeva come un favore ciò che desiderava, oppure suggeriva loro di tralasciare ciò che avrebbe voluto proibire. Tuttavia raramente un padre fu più ascoltato di lui [...]. Le sue figlie lo consideravano un amico e lo trattavano come un compagno; non lo chiamavano papà, ma *Moro* ». (Cfr. AA.VV., *Ricordi su Marx,* Rinascita 1951, p. 54). L'*Anti-autoritarismo* di Marx in famiglia è confermato anche dalla testimonianza di Friedrich Lessner: « I rapporti tra Marx e le sue figlie erano i più intimi e spontanei che si possano immaginare. Le ragazze trattavano loro padre piuttosto come un fratello o un amico poiché Marx disdegnava gli attributi esteriori dell'autorità paterna » (Cfr. *ibidem,* p. 108). *Padre tenero*: l'opposto dell'alienazione *anche* capitalistica del *padre,* che alla *madre* ha assegnato la tenerezza e al padre l'autorità. Marx rifiuta questa ruolizzazione. È *tenero* — nonostante l'iconografia tradizionalmente paternalistico-autoritaria, nonostante la biblica barba fluente — è un po' un *padre-madre*!

che dipendono dalle determinazioni del gruppo sottomesso e come insieme di partenza e dal loro investimento libidico [...]. *Non è il padre che si proietta nel capo, ma il capo che si applica al padre* [141].

Vale a dire:

non è la repressione sociale che deve essere intesa a partire da una rimozione familiale coestensiva alla civiltà, è questa rimozione che dev'essere intesa in funzione di una repressione inerente a una forma di produzione sociale data. La repressione non poggia solamente su bisogni o interessi, ma anche sul desiderio, per mezzo della rimozione sessuale. La famiglia è pertanto l'agente delegato a questa rimozione, in quanto assicura « una riproduzione psicologica di massa del sistema economico d'una società ». Non se ne dovrà certo concludere che il desiderio è edipico. All'opposto, è la repressione del desiderio o la rimozione sessuale, vale a dire la *stasi* dell'energia libidica, che attualizzano Edipo e impegnano il desiderio in questa voluta aporia, organizzata dalla società repressiva [142].

Per la verità, qualche testo di Freud, non è lontano da una simile concezione: « È conforme all'orientamento della nostra evoluzione che la coercizione esterna venga a poco a poco interiorizzata, poiché una particolare istanza psichica, il Super-Io dell'uomo, la assume fra i suoi imperativi. Ogni bambino ci presenta il processo di una trasformazione siffatta: solo grazie a essa egli diventa un essere morale e sociale » [143].

Ovviamente qui Freud non dice che si tratta, oggi, di una *coercizione* alla moralità e alla socialità del capitalismo: dà il meccanismo come *atemporale*, tuttavia questa « interiorizzazione delle regole civili » [144] — leggi *del capitale* — ottenuta con la mediazione del padre e del tirannico Super-Io familiale viene spiegata correttamente con la funzionalità della famiglia tirannica alla società tirannica. In altre parole, secondo Freud, il fatto che gli *oppressi* sostengano i loro *oppressori* si spiega con l'avviamento a un simile comportamento operato dalla famiglia, che

[141] Cfr. Deleuze e Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, *op. cit.*, pp. 115-23.
[142] *Ibidem*, pp. 140-1.
[143] Cfr. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Il disagio della civiltà*, Boringhieri 1971, p. 151.
[144] *Ibidem*, p. 152.

va creando un individuo non solo oppresso dagli adulti, ma che in se stesso ha tiranno (Super-Io) e servo, sicché non gli è difficile, inconsapevolmente, obbedire ai tiranni:

Questa identificazione degli oppressi con la classe che li domina e sfrutta rientra tuttavia in un complesso più ampio. Essi possono del resto risultare affettivamente legati a tale classe, e nonostante l'ostilità, scorgere nei loro padroni i loro ideali. Se tali relazioni, sostanzialmente soddisfacenti non sussistessero, rimarrebbe incomprensibile il fatto che tante civiltà abbiano perdurato tanto a lungo, a dispetto dell'ostilità legittima di grandi masse di uomini [145].

Se è nel *profondo* della famiglia autoritaria che si vanno creando i presupposti *psicologici* dell'accettazione del *padre-fallo-coscienza-industria-capitale*, è tuttavia ancora *nel profondo* che essi possono esser fatti saltare, mediante l'*uccisione del padre*.

Il religioso esser-altro del capitale si personifica nel fallo paterno; la risoluzione, cosiddetta *normale*, del complesso d'Edipo (imitazione del padre, creazione di una famiglia a immagine e somiglianza di quella in cui si è nati, *autoritaria*) si rivela conservatrice-riproduttrice della struttura familiare su cui cresce il capitale e quindi, in ultima analisi, valorizzatrice di esso.

Questo padre Edipo-capitale, celeste, verosimilmente è contestabile da un *Altro* padre, che a lui radicalmente si opponga, come il *proletariato-cosa* si oppone alla *cosa-capitale*.

Una *alterità* testimoniata anche dalla vicenda dei *tabù* linguistici.

In francese, per esempio, oltre che *le vilain* e *le mauvais*, il diavolo è chiamato anche *l'autre* [146].

In psicanalisi questo *autre* diventa *Autre*.

Il padre edipico è una *falsa totalità*, una *parte* che *ideologicamente* si presenta come un *tutto*.

Freudianamente « *Der Vater wäre also das individuelle Urbild sowohl Gottes wie des Teufels* » [Il padre sarebbe l'individuale immagine originaria sia di dio che del diavolo] [147].

[145] *Ibidem*, p. 153.
[146] Cfr. Fr. Kainz, *Sprachpsychologiches zum Thema « Religion und Sprache »*, in *Die Sprache*, I, 1949, pp. 101 sgg.
[147] Cfr. S. Freud, *Eine Teufelsneurose*, *op. cit.*, p. 332.

Se Dio è *Vaterersatz* [surrogato-sostituto-compensazione del padre], è *Ersatz* del padre anche il diavolo.

« *Gott und Teufel ursprünglich identisch waren* [In principio dio e il diavolo erano identici], *eine einzige Gestalt* [una figura unica] che, più tardi fu smembrata in due caratteri antitetici [...]. Si tratta del ben noto processo dello smembramento di una rappresentazione [*Vorstellung*] dal contenuto contraddittorio e ambivalente in due opposti rigorosamente contrastanti. » [148]

Come questo *smembramento* avvenne, ce lo possono spiegare Feuerbach e Nietzsche: « In ogni morale ascetica l'uomo adora una parte di sé come Dio ed è quindi costretto a diabolizzare la parte restante » [149]. « Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come una attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività. Essa appartiene a un altro; è la perdita di sé » [149a].

In questa *perdita di sé*, in questa emersione dell'Altro, consiste la demonicità del proletariato, costretto dal capitale alla *diabolizzazione*.

Dunque, tornando a Freud, il diavolo si rivela a sua volta *padre* e tutto il fenomeno della *stregoneria* medievale una disperata ricerca d'una paternità scotomizzata: « Se si osa utilizzare nella storia della cultura l'idea del diavolo come *Vaterersatz*, allora anche i processi medievali alle streghe si possono vedere sotto una nuova luce » [150].

Perché questo *padre* è stato inabissato nell'inconscio?

Freud ci dà forse la chiave per una risposta.

Si tratta di un caso in cui « *die infantile Zärtlichkeit von der Mutter her auf den Vater verschoben worden ist* » [l'infantile tenerezza per la madre è stata spostata sul padre] [151].

Un *padre-madre* che il fallico padre-edipico non poteva sop-

[148] *Ibidem*, p. 331.
[149] Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Mondadori 1970, I, p. 102.
[149a] Cfr. K. Marx, *Manoscritti, op. cit.*, p. 75.
[150] Cfr. S. Freud, *Eine Teufelsneurose, op. cit.*, nota, p. 332.
[151] *Ibidem*, p. 337.

portare (e perciò l'ha inabissato), ma che neanche Freud comprende, perché si ostina a interpretare in generale il diavolo *fallicamente-autoritariamente* come « ***Herr der Hölle und Widersacher Gottes*** » [padrone dell'inferno e avversario di dio], mai rappresentato « *anders als männlich* » [altrimenti che maschio] [152].

Eppure proprio il diavolo che analizza in questo saggio, il diavolo apparso al pittore Haitzmann, lo smentisce, mostrandosi « nudo, deforme e con due mammelle femminili. Le mammelle, talvolta un paio, talaltra diverse paia, non mancano poi in nessuna delle seguenti apparizioni. Solo in una di queste, il diavolo mostra, sopra le mammelle, un grande pene terminante in una biscia » [153].

Questo diavolo rifiuta di essere solo maschio, è maschio-femmina, padre-madre, è *polimorfo*, la personificazione stessa della *libido* non incanalata per la *via crucis* degli *stadi della sessualità controllati da Edipo*. Per questo è scotomizzato, relegato nel girone dell'analità rimossa [154], inviso al Dio-padre-capitale.

Questo diavolo è anche stranamente simile al « Grande Glorioso Budda Heruka », che si mostra in forme mostruose, « con serpenti neri e teste umane appena recise che gli formano intorno ghirlanda » [155] nell'ottavo giorno di morte al defunto non ancor placato; Budda che è definito, dal *Bardo Thödol*, « il Padre-Madre » [156].

Non è rimanendone terrorizzati o sfuggendo o respingendolo che si troverà pace.

Occorrerà, invece, che si riconosca in lui, una *propria forma*: « Nel momento stesso in cui tu potrai riconoscerli, la liberazione sarà ottenuta. Se li riconoscerai, fondendoti subito nella divinità tutelare, avrai raggiunto lo stato di Budda » [157].

Le pulsioni *distruttive*, non *riconosciute* dalla coscienza, si mutano in forme terrifiche e perseguitano.

Riconosciute, da demoni, da Furie, si trasformano in Eumenidi.

[152] *Ibidem*, p. 336.
[153] *Ibidem*, p. 335.
[154] Cfr. *L'utopia del diavolo*, in questo stesso volume.
[155] Cfr. *Il libro tibetano dei morti, op. cit.*, p. 58.
[156] *Ibidem*.
[157] *Ibidem*, pp. 58-9.

Non diversamente dal *diavolo-inconscio.*

Freud sbaglia, riportandolo al *padre-fallico.*

Il *diavolo* viene molto *prima* del *padre.*

Se proprio si vuole usare una categoria freudiana per circoscriverlo, bisogna ricorrere alla *metapsicologia,* alla nozione di indifferenziazione dell'energia libidica.

Allora, dopo tutto, le fantastiche ipotesi di Freud in *Al di là del principio del piacere* e di Ferenczi in *Thalassa* sono giuste. L'istinto sessuale tende a restaurare uno stato di cose precedente, una precedente condizione di unità, prima che la vita fosse differenziata sessualmente; a tornare finalmente allo stato di « prima che la sostanza vivente fosse lacerata in particelle separate ». Freud ha illustrato la sua ipotesi col mito del *Simposio* di Platone, che fa derivare la differenziazione sessuale dalla divisione in due parti di un primordiale corpo ermafrodito [158].

Il diavolo non è il *padre*; è l'*androgino* originario che ha la sua genesi *nel futuro*; l'*alterità* e la *differenza* estreme che — contro la *dialettica del capitale* — costituiscono l'utopica *unificazione.*

Proprio perché *pre-edipico* (e anti-edipico) e proprio perché attenta *dal profondo* alla formazione dell'*Analcharakter,* tanto funzionale al capitale, proprio perché tanto connesso alle forze rivoluzionarie che giacciono nell'inconscio, quando il diavolo comincia a sollevarsi, a premere sotto la crosta del capitalismo, annuncia la sua fine, l'avvento di una società senza padre.

Non è un caso che il *diavolo* di Ivan Karamazov, che sorge dai « tormenti d'una coscienza profonda » [159] e che è da Ivan tenuto a bada e stigmatizzato come sua « parte bassa, vile, spregevole » [160] (e che dunque, prima di Freud, è assegnato all'*inconscio,* più che al *Verstand,* come crede Gide e altri con lui), si ponga contro la *coscienza-dio-padre* e anzi istighi Ivan ad assumersi la responsabilità dell'*azione virtuosa* [161] del *parricidio.*

Il diavolo di Ivan Karamazov ha ragione: ma il parricidio cui invita è precisamente una *Vereinigung* [unificazione].

[158] Cfr. Norman O. Brown, *Corpo d'amore, op. cit.,* p. 104.
[159] Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov,* Casini 1954, p. 797.
[160] *Ibidem,* p. 794.
[161] *Ibidem,* p. 795.

Bisogna uccidere il padre fallico, nato dall'originaria *Trennung* [scissione], occorre *tirar su* dall'inconscio il *pater profundus,* il diavolo, che toglie il padre edipico e la società nella quale la sua immagine si costruisce.

Con l'emersione del diavolo emerge anche il *non*-soggetto del proletario: *Wo Es war soll Ich werden.*

L'uomo marxiano *onnilaterale* (e quindi anche *polimorfo*) verosimilmente si origina anch'esso in questa prospettiva: « Non la rivoluzione radicale è un sogno utopistico [...], non la generale emancipazione umana, bensì la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri delle case » [162].

« Le rivoluzioni hanno [...] bisogno di un elemento passivo, di una base materiale. » [163]

« Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere. » [164]

Il marxiano *inconscio proletario* « kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren » [non potrà fare la rivoluzione, senza farla *nel profondo*] [165].

[162] Cfr. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel: Introduzione,* Einaudi 1950, p. 411.
[163] Cfr. K. Marx, *Scritti politici giovanili,* Einaudi 1950, p. 405.
[164] Cfr. K. Marx, in Marx-Engels, *Opere,* III, p. 199.
[165] Cfr. K. Marx, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto: Introduzione,* in *M.E.G.A.,* I/I, p. 621.

ANALRELIGION E DINTORNI
APPUNTI

I

Accingendosi a ridare le spezzate *tavole della LEGGE* a Mosè, il misterioso, anonimo dio d'Israele annuncia: « Mi vedrai per di dietro; ma la mia faccia non si può vedere » (Esodo, XXXIII, 23).

Nel fatto che il « Dio d'Israle al suo servo Mosè [...] mostra soltanto il suo *a posteriori* » [1], deve celarsi un *mistero*:

quello che disarticola la *testa* dalla *legge*,

che fa coincidere la *donazione delle tavole* con l'*esibizione del posteriore*.

Posteriore indubbiamente divino, *aureo*, visto che, al suo cospetto, la pelle del viso di Mosè *era diventata tutta raggiante* e talmente accecante che doveva occultarla al popolo con un velo (Esodo, XXXIV, 29; 33-35).

Non solo la testa divina, ma anche quella di Mosè vengono qui cancellate dallo splendore del *posteriore* da cui emana la *legge*.

Nelle leggi imposte *dall'alto* al *popolo*, la *testa* non appare.

Ha ragione chi ritiene la bibbia *ispirata*:

il rapporto *culo* (culo alienato, oro) — *legge* è un'allegoria che importa capire.

Dal *culo* scaturisce la *legge*.

[1] Cfr. Marx-Engels, *Opere*, Editori Riuniti 1976, III, p. 192.

Senza *culo*, niente *legge*.

Ma si tratta di un culo *divino* (alienato, *padroneggiato*) da cui promana un'alienazione (legge).

C'è culo (e forse c'è *veramente*) anche *senza legge*.

Lo stesso dio che dal culo indiato (alienato) emana la legge, puntualmente ne tradisce l'alienazione.

L'imperio paterno-padronale è, infatti, comando di morte: « Non lascerai vivere la strega » (Esodo, XXII, 18).

E *pour cause!*

Le streghe adorano il tenebroso *culo senza legge* dell'Avversario: il diavolo.

La legge scaturiente dal didietro indiato pone sotto minuzioso controllo (*Pedanterie, Ordnung*) sesso, culo ed escrementi;

li pone nello steccato dell'IMPURO e impuro rende ogni contatto, non controllato *dall'alto*, con essi.

Rende STREGHE chi sfugge a quel controllo.

« Non avrai con un uomo relazioni carnali *come si hanno con una donna*; è cosa abominevole» (Levitico XVIII, 22).

« Se uno ha con un uomo relazioni carnali *come si hanno con una donna*, ambedue hanno commesso cosa abominevole; *dovranno essere messi a morte*, e il loro sangue ricadrà su di loro » (*idem*, XX, 13).

Come può dimostrare il caso dell'orgasmo prostatico, è naturalmente impossibile che *fra uomini* si diano rapporti *come si hanno con una donna*, a meno che non si tenga conto *solamente* della fantasmizzazione del rapporto.

Ma al dio-padre-legge interessa non la *verità*, ma il *divieto*, che induce la ruolizzazione.

È qui che ha inizio — sono parole di Roheim — il culto della *moralità dello sfintere* [2].

In Egitto, fuori dal quale il dio-legge aveva spinto i suoi figli, tutto il corpo era dio.

«In verità non esiste un solo membro del mio corpo
in cui non risieda una divinità »,
dice il fedele del *Libro dei morti* [3].

[2] Cfr. G. Roheim, *The riddle of the Sphinx*, Londra 1934, p. 244 e p. 284.

[3] Cfr. *Il libro dei morti degli antichi egiziani*, Ceschina, s.d., p. 104.

Anche il culo era santo:
« Le forze dell'Occhio di Horus
circolano al fondo del mio dorso » [4].
Batailliano *Anus solaire,*
poiché Horus era il sole!
Qui il buco del culo
è luminoso occhio del cielo,
che le caligini del Sinai accecano.
Il culo *interdetto* è la LEGGE.
Dal culo interdetto emana la ruolizzazione:
l'uomo che trasgredisce l'interdetto diventa *come una donna*;
nella fallica società paternalistica,
in cui esiste *un* solo sesso alienato,
quello maschile,
e dove la donna non esiste,
non c'è ancora,
non essendo che una alienata *proiezione* del maschile,
il *culo* energumeno decade spregevolmente a *fica.*
Qui RELIGIONE è *controllo del culo*;
permanenza nel maschile,
sottomissione ai divieti di dio padre.

II

Marx non accetta il religioso dominio sul culo.

Divarica, infatti, contro l'assorbimento che ne aveva fatto il culto, il diritto di *andar di corpo* dal diritto di *andar di religione.*

« Ognuno deve poter soddisfare tanto i suoi bisogni religiosi quanto i suoi bisogni corporei senza che la polizia vi ficchi il naso. » [5]

È un imperativo *liberale* che Marx non accetta, perché, per lui, l'*andar di religione* è un diritto *alienato,* interno all'*ideologia* del *potere borghese* e che, dunque, dev'essere visto come toglibile insieme a esso.

L'andar di corpo — in altre parole — dev'essere liberato dallo *spettro della religione.*

Diritto, quello all'*evacuazione* (senza che polizia-dio-padre-madre-cultura *vi ficchino il naso*);

diritto *alienato,* borghese, quello alla *religione* (dominio sull'evacuazione).

Diversamente da Paolo di Tarso, che andava dicendo che Cristo era l'*evacuazione di dio* (*Ai Filippesi,* II, 7),

Marx vuol disarticolare *evacuazione* da *religione*

e critica l'*ebraismo* che « perfino della latrina fa un oggetto della legge divina » [6].

D'altra parte, non poteva il *culto dell'oro* dell'ebreo *tenace* [7] (ricordarsi l'*Eigensinn* freudiano) evitare una cultualizzazione delle *feci, Grund* primordiale (e scotomizzato) dell'*oro*;

non può la Legge *uscita dal di dietro* non imperare anche sulle cloache (luogo assegnato dalla *legge* alla *merda*).

« L'ebraismo raggiunge il suo culmine col compimento della società borghese » che, a sua volta, « si compie soltanto col mondo cristiano », sicché il cristianesimo (*religione del capitale*) « si risolve nell'ebraismo » [8].

C'è dunque da sospettare che anche la forma più funzionale del *cristianesimo* al *capitalismo* — il protestantesimo — passi *attraverso la latrina.*

Se il vulcanico dio d'Israele emana la *legge dal didietro,* Lutero ha l'*abbacinante* rivelazione della *giustificazione per fede* — come egli stesso dice — « mentre ero nella latrina della torre ».

Quello di Lutero non è il caso unico di rapporto teologia-latrina.

Aveva già osservato Montaigne, a proposito di Ario e di Leone « son Pape, chefs principaux de cette heresie » che « retirez de la dispute par douleur de ventre à la garderobe, tous deux y rendirent subitement l'ame » [9].

[4] *Ibidem.*
[5] Cfr. K. Marx, *Critica del programma di Gotha,* in Marx-Engels, *Il partito e l'internazionale,* Rinascita 1948, p. 243.
[6] Cfr. Marx-Engels, *Opere,* III, *ed cit.,* p. 187.
[7] *Ibidem,* p. 189.
[8] *Ibidem,* p. 188.
[9] M. de Montaigne, *Essais,* libro I, XXXII.

La luterana *Turmerlebnis* non toglie la legge, anzi, apre al *prete di dentro* la prospettiva della servitù assoluta (al di là della norma) al capriccio gratuito e dispotico del dio-padrone:

prefigurazione religiosa della caduta del « libero » lavoratore del capitale in balia dell'imperscrutabile capriccio del *cielo* economico.

Dal Sinai a Lutero, al capitale (e alla democrazia formale-rappresentativa della sua borghesia), la LEGGE è dominante (anche nell'ingannevole forma della « libera » iniziativa del capitalista singolo).

« Qui il più alto rapporto dell'uomo è il rapporto *legale*, il rapporto verso le leggi, che per lui valgono non perché siano le leggi della sua propria volontà ed essenza, ma perché esse *dominano* e perché l'apostasia da esse viene vendicata. » [10]

Il *rapporto culo-legge* vige dunque anche (e soprattutto) sotto il *capitale*, che pone coerentemente l'*interdetto* sul culo, poiché l'*Analcharakter* che gli è tanto *funzionale* nasce proprio dalla perseguita *ebraizzazione* dell'esito della cosiddetta *fase anale*.

Per *tenere in ordine* gli israeliti, dio si presentava loro « di giorno, in una colonna di nuvole per guidarli per il loro cammino; e di notte, in una colonna di fuoco, per illuminarli » (Esodo, XIII, 21).

Diversa dalla rossa colonna che il fallico *dio delle tavole* teneva sempre ritta davanti al suo popolo è quella di cui parla Freud: « Il pene ha [...] il suo precursore nella colonna delle feci, che riempie e stimola il tubo dell'intestino » [11].

Questa colonna, « fungendo da MASSA stimolante su una superficie mucosa sessualmente sensibile si comporta come il predecessore di un altro organo che entrerà in azione solo dopo la fase dell'infanzia » [12].

Sussistenza dell'*erotismo anale* e sua pratica sono dunque assicurati dall'armonico passaggio dalla COLONNA delle feci alla COLONNA del pene.

Ma è proprio qui che l'*Analcharakter* impone la sua *devianza*, il suo *alienato* ERSATZ, la sua COLONNA.

[10] Cfr. Marx-Engels, *Opere*, III, *ed. cit.*, p. 187.
[11] Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri 1969, p. 503.
[12] Cfr. S. Freud, *La vita sessuale*, Boringhieri 1970, p. 85.

Il *tesaurizzatore* (cui i *Grundrisse* attribuiscono la *parsimonia*) è un « santo asceta sulla sommità della colonna metallica » del denaro *accumulato* [13].

Tesaurizzatore è anche il *capitalista*,
che cela l'aurea colonna
nello *spiritualismo* del VALORE
sua colonna invisibile
Ens realissimum.
Sostituendo alla COLONNA del pene
(Ersatz *non alienato* della colonna di merda)
la fallica COLONNA dell'aureo denaro,
l'*Analcharakter* si fa *sostegno* psicologico del capitale,
splendente COLONNA che lo guida nella notte e nel deserto dell'alienazione.

Eigensinn [pervicacia], *Geiz* [avarizia], *Pedanterie, Trotz* [tracotanza], *Ordnung* [ordine], *Sparsamkeit* [parsimonia] sono i freudiani *attributi* dell'*Analcharakter*: *tutti* — prevalendo ora l'uno ora l'altro — divengono COLONNA a caratteri *funzionali* al capitale nelle sue variazioni storico-specifiche.

Tutti sono riconducibili alla fondamentale categoria di *accumulazione* forzata e di forzata *evacuazione* fecali: *prefigurazioni*, dal profondo, di *trasposizioni* quali l'*accumulazione usuraria* (capitalismo commerciale arcaico) e il *consumismo* (in vista di maggior *accumulazione* valorizzatrice) del capitale odierno.

Analreligion e *Analpolitik* (revisionismo) sono illuminate da questa COLONNA, che si leva sull'alienato rapporto *culo-legge*.

III

« Vado in bagno a cercare il *cône*. Lo ricopro di crema e me lo caccio pian piano nel culo. Il primo passaggio è un po' doloroso. Ho l'ano contratto.
Ma dopo due o tre manovre lo sfintere si dilata. La sensazione diventa dolce.

[13] Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 116.

Acquattato sul letto, con una mano mi masturbo il culo e con l'altra il cazzo. [...]
La punta del *cône* tocca un punto ultrasensibile del retto e m'invia in tutto il corpo una scarica di stelle che ricade in lunghi strascici voluttuosi.
Arcaiche sensazioni risalgono dalle profondità. Ricordi antichissimi, molto diffusi, passano nella mia testa. Come lampi, come segnali luminosi che s'illuminano al passaggio d'intensità improvvisamente ravvivate.
Oh lontane cagate della mia infanzia!
Sento il mio corpo.
Il *cône* va e viene rapidamente. Il mio ano gonfio, elastico, risponde a ciascun movimento. Accelero. Lo sfregamento aguzza la sensazione.
Mi rannicchio sullo sgabello per meglio offrirmi al passaggio dell'anello, per essere più a mio agio nel menarmi il cazzo [...].
Ripiegato su di me, interamente offerto al doppio movimento, m'impegno a trovare il ritmo più efficace, più produttivo. Le sensazioni provenienti dal mio glande e dal mio ano agiscono una sull'altra, s'accumulano, s'intensificano a vicenda nei paraggi del perineo [...].
Accelero l'andirivieni.
La voglia di godere s'avvicina, la voglia di sborare masturbandomi il culo a tutt'andare.
Forzo ancor più il ritmo.
Un rantolo tellurico m'esce dalla gola. Sale, rotola, ringhia.
La pelle dei miei coglioni si contrae [...].
Sto sborando [...].
Tutte le mie energie si concentrano per produrre il doppio movimento masturbatorio. Viene, VIENE, VIENE, GODO AHA AHA AHA [...].
Sborare non è che un momento del percorso, il passaggio d'una soglia. La masturbazione continua su un ritmo più lento ma tuttavia imperioso.
Lo sfregamento delle mie pareti anali mantiene la mia erezione.
Qualcosa di pastoso sembra rallentare il gioco dell'anello.
Guardo.
Sì, c'è merda.
C'È MERDA, FRATELLI.
Cupa, densa, omogenea, s'è incollata su tutto un lato del *cône*.
LA MERDA, LA MERDA, LA MERDA! [...].
Mi ricaccio in culo lo strumento, fino alla guardia, e riprendo in pieno il movimento di andirivieni mentre contemporaneamente mi meno il cazzo.
Il bolo fecale discende nel budello del culo, straripa attorno all'anello e mi smerda [...].

M'inculo e mi masturbo, mi inculo e mi masturbo, mi inculo e mi masturbo, m'inculo.
Ogni volta che la punta dello stantuffo tocca il fondo del retto una scarica m'attraversa, mi strappa un grido.
Non smetterei di godere.
Non smetterei di masturbarmi.
Non posso farci niente, io non c'entro, procede autonomamente.
La merda mi cola sulle dita.
Tolgo il *cône* per dare il passo a una colata di materia [...].
Mi masturbo con la mia merda, con la mia MERDA, con la mia MEERDA, con la mia MAERDA. Masturbo la mia merda e m'inculo con la mia MERDA. La mia MERDA m'incula, porco cane [...].
È la prima volta nella vita, nella mia vita d'adulto, che sono preso in un simile orgasmo fecale.
Appollaiato, rannicchiato sulla tazza del cesso, la testa fra le ginocchia, tutto il mio corpo è un veicolo di godimento col culo e la merda.
Un veicolo di rivelazione della merda.
Vigoroso, elastico, il mio ano risponde a ciascun colpo di stantuffo. Sensazioni obliate risalgono alla superficie, alla superficie della mia mucosa rettale. Sono il bambino di quando giocavo coi miei escrementi, di quando me ne imbrattavo la faccia.
Sono pipi-cacca;
sono il lattante in estasi che caga nei suoi pannolini.
Ritrovo l'ano che m'è stato accaparrato, l'ano che mi è stato deformato, torturato, schiacciato... [...].
Di merda ho piene le mani, di merda piene le natiche, i coglioni [...].
Forzo il movimento di penetrazione dell'anello, accelero nel menarmi il cazzo [...].
Grido, urlo, rantolo.
Passo il muro,
con tutta la forza delle mie turbine,
la sbora esce, cola sulla merda,
il mio ano si rinserra violentemente, espelle l'anello.
Godimento, godimento insostenibile... Spazio oltre lo spazio. Scarica, passaggio.
Troppo... Guardo la mia mano [...].
È piena,
piena di pasta, piena di argilla, di guazza, piena di terra, di materia, di MATERIA, MATERIA pura [...].
Non ha odore.
Avvicino la punta della lingua.
Non ha sapore [...].
Niente di ripugnante.
NIENTE.
Ho transgredito l'orrore mistico della merda.
Mi sono cavato dall'IDEA della merda.

Cavato dal mefitico universo dell'IDEA,
passato allo stato di MATERIA. » [14]

IV

Nella prima infanzia, l'organo della *produzione del desiderio* è il *culo*.

Per Jung — citabile, una volta tanto — vale l'esempio di una bambina che — *per defecazione* — otteneva (in modo pratico-simbolico) quanto *desiderava*:

« In questo modo ci si può fare quello che si desidera; e ciò che viene *fatto* è ciò che si era desiderato. La bambina desidera ardentemente una bambola o (in definitiva) un bambino vero [...] e fa la bambola, come sostituto del bambino o della cosa desiderata in generale, nel modo in cui si produce in generale » [15].

Nella prima infanzia, dunque, *produzione di merda = modo generale di produzione.*

Una modifica *dall'esterno* di questo autonomo *modo generale di produzione,*

l'imposizione estranea di un alienato *principio di realtà*
(gestito da altrettanto alienati adulti)
implica l'obbligo *coatto* a un nuovo *modo di produzione.*

In questo caso, l'*ebraismo,* che può allogarsi anche nella *fase anale,* dà le *nuove tavole* della produzione della merda e trasforma l'autonomo originario disalienato produttore anale in *Analcharakter* devoto alla produzione *altra, per un padrone*:

prima esemplificazione — nel profondo — di una situazione proletaria.

Dall'*ebraismo* infantile al *kantismo* (LEGGE e servitù interiorizzate) non si tratta che di *sviluppo.*

Il proletario che lavora a catena
è un ebreo kantiano

[14] Cfr. « Recherches » (*Trois milliards de pervers.* Grande Encyclopédie des Homosexualités), mars 1973, pp. 99-102.

[15] Cfr. C. G. Jung, *La libido: simboli e trasformazioni,* Newton Compton 1975, p. 172.

che fa colare la merda
quando i flussi temporali del padrone-capitale permettono.

Nell'ambito del profondo, la coazione anale può essere considerata il luogo di nascita del *tempo* e del *lavoro alienati* (in particolare *capitalistici*) o, meglio, di un carattere *funzionale al capitale,* mediante l'induzione di un *modo di produzione* alienato (all'interno di un *tempo* alienato, coattamente imposto da un'istanza *estranea*) sostituto di quello primordiale e spontaneo.

Già l'oscuro e saggio Eraclito aveva sentenziato:

« *Trastullo di bimbo, gioco con ciottoli, il tempo*: *reame di bimbo* ».

Gioco con *ciottoli,*
con una delle prime metamorfosi della *merda alienata*:
questo è il tempo (almeno quello *alienato*).
Il piccolo ebreo
incorpora l'*istanza osservativa*
la rafforza, e così ingenera
« il fattore temporale
il quale non vige nella sfera dei processi inconsci » [16].
Cioè: caga il tempo del capitale.
E con ciò caga la morte,
coazione a ripetere
che ha origine
per la coscienza
da infantili coatte contrazioni di sfintere.
Mistero, la morte,
« finché non sarai capace di guardare nella morte,
nel buco del suo culo » [17].

È in questa fase che — nell'ambito dell'esperienza del profondo — si comincia a sostituire alla potenziale *Tätigkeit* infantile (attività autonoma, onnilaterale) l'*Arbeit* (lavoro alienato, coatto, estraneo ed esterno, unilaterale).

Nella *bambola-bambino di merda* v'è l'*oggettivazione* del *desiderio.*

È *merda,* non *bambola,*
ma allucinata in un delirio non alienato,

[16] Cfr. S. Freud, *Introduzione al narcisismo,* Boringhieri 1976, p. 52.

[17] Cfr. B. Bertolucci, *Ultimo tango a Parigi,* Einaudi 1973, p. 96.

non comandato da padrone esterno o interno,
autonomo.
E poi. chi dice che *non è* bambola?
Il *principio di realtà.*
C'est à dir — da noi — il CAPITALE.

A quest'età e a questo livello è dunque il *culo* l'organo principale della produzione del *desiderio*: soffocarlo, scotomizzarlo, reprimerlo, imbrigliarlo dall'esterno estraneo e alienato è la stessa cosa che *trattenere* il *desiderio*, dargli una *meta* coatta, mentre originariamente esso è *vacanza di meta* (libido polimorfa).

Prima di passare attraverso le *tavole della legge*, la merda non ha dunque nulla a che vedere con ciò che poi risulta dalla sua *conversione* all'*ebraismo.*

Si vuol dire, cioè, che originariamente la *merda* non è *morte*, ma *attività, gioco, vita, eros*: *oggettivazione* e non *alienazione* del *desiderio.*

Tutt'altra cosa, dunque, dalla funebre merda di Pasolini - Sade, già *interna* al fascismo e al capitale.

Il capitale odia *Le 120 giornate di Sodoma*
(e possibilmente le *interdice*, come ha fatto con Pasolini)
perché in esse si trova con terrore davanti al suo proprio specchio:

i despoti feudali che — in Sade — obbligano i loro schiavi a defecare in tempi padronalmente stabiliti e poi ne divorano con delizia la merda sono la più illuminante *metafora-profezia* del *tempo di produzione* coatta del capitale, che ingoia la produzione forzata e porta poi alla morte — dopo averlo spremuto nella sua *forza fecondante* — il produttore.

Questi *despoti* sono *paradigma*:
i bravi genitori borghesi
fanno cagare i bambini *a comando*,
proprio come questi despoti.
E vorrebbero continuare a farlo, anche quando sono grandi.
Ma sono più alienati.

Quei *despoti*, nella merda, vedono ancora un *dono* e un *godimento.*

I bravi borghesi, ormai tutti d'oro, non vi vedono che SPORCO.
Ma non si deve adottare
neppure sulla merda

il punto di vista del capitale.
Il suo *pulito* fecalizza l'universo.

Se si mette fra parentesi la capitalistica *ideologia* del *pulito* e dello *schifo*, la funzione *originaria*, disalienata, della *merda*, cui si può giungere a risalire, è quella di una *materia primordiale*, senza attributi (almeno *negativi*).

Sulla merda come *materia* ludico-produttiva, come *hyle* indispensabile alla creazione è d'accordo — col *mondo infantile* — il *mondo mitico.*

Cito *per la seconda volta* (e Freud mi perdoni!) Jung:

« I primi uomini furono fatti di escrementi, di argilla o di fango. Il latino *lutum*, che propriamente significa *terra inzuppata*, ha anche il senso traslato di escrementi.

In Plauto è addirittura una parola ingiuriosa, qualcosa come *Sei una merda* » [18].

Come *materia primordiale* della *creazione*, la merda non appare né sconsacrata dal disgusto e dallo schifo né stigmatizzata, ma costituisce addirittura l'indispensabile *fondamento* della (infantile e mitica) teoria della nascita *per via anale* [19].

Dio foggia l'uomo dal fango, cioè maneggiando la propria merda: per questo l'uomo è simile a lui.

Deucalione e Pirra ricreano l'uomo gettandosi merda alle spalle.

La *merda* è dunque *l'ingens sylva* originaria della *materia* che *religione* e *capitale* hanno scotomizzato col culto del *puro*, del *pulito*, del *cosmo*, della *legge.*

Per *entrare nel regno*,
per distruggere l'eone del *capitale* e della *religione*
bisogna ridiventare *come i bambini*,
ritornare dalla *produzione alienata* a quella ludica,
all'*attività* che non imbriglia il *desiderio*, ma lo *attua*:
alla *merda* e al culo *senza padrone.*
E alla *merda* deve ritornare il proletariato,
se vuol *togliersi* in quanto tale:
la merda indica l'al di là della dialettica *servo-padrone.*
Questo *ritorno all'utero*,

[18] Cfr. C. G. Jung, *La libido, op. cit.*, p. 173.
[19] *Ibidem*, p. 173-4.

questo *ridiventar bambini*
— prima del *battesimo* del capitale —
qualcuno, storcendo il naso, lo definirà *regressione*,
contestazione del *progresso* e del suo *ballo Excelsior*.
Ma se l'uomo alienato « vuole che l'atto sia manifestazione di vita »,
allora deve mettersi « ad agire regressivamente,
a farsi antisociale, a balbettare, a inciampare,
a mostrarsi così totalmente disadatto e incapace di guadagnarsi da vivere ».
Quest'uomo non è perduto.
« Sappiate che quest'uomo ha ritrovato la via dell'utero
e la sorgente della vita
e che domani,
anziché lo spregevole oggetto ridicolo che avete fatto di lui,
egli si leverà come *uomo* in pieno diritto
e tutte le forze del mondo non varranno contro di lui » [20].
« Voglio spogliarmi dell'uomo inventivo
che è la maledizione della terra
e trovarmi di nuovo dinanzi a un baratro insuperabile [...].
Io non debbo fermarmi a riposare qui
nell'ordinata fatuità della vita responsabile, adulta.
Devo far questo
nel ricordo di una vita senza paragone rispetto alla vita che mi fu promessa,
nel ricordo della vita di un bambino
che fu strangolato e soffocato per muto consenso
di quelli a cui egli si era affidato.
Tutto quello che creano i padri e le madri io lo dimetto.
Io ritorno a un mondo anche più piccolo del vecchio mondo ellenico,
ritorno a un mondo che possa sempre toccare tendendo le braccia,
il mondo di quel che so e vedo e riconosco momento per momento.
Ogni altro mondo è per me insignificante e alieno e ostile.

[20] Cfr. Henry Miller, *Tropico del Capricorno*, in *Tropico del Cancro...*, Feltrinelli 1962, p. 568.

Nel riattraversare il primo lucido mondo
che conobbi da bambino
io non voglio riposare qui,
ma irrompere verso un mondo ancora più lucido
dal quale debbo essere fuggito.
Come sia questo mondo non so,
e nemmeno son certo di trovarlo,
ma è il mio mondo e di null'altro m'importa. » [21]
Ma tentare di giungere a questo nuovo mondo
all'utero della vita
vuol dire andare *al di là* del capitale.
Non la merda-dono, dunque,
che sarebbe ancora SCAMBIO,
ma la merda ATTIVITÀ e GIOCO.

V

« Il principio della realtà,
alla luce del quale la psicoanalisi ha regolato il suo corso,
è un falso confine tracciato tra l'interno e l'esterno,
il soggetto e l'oggetto,
il reale e l'immaginario,
il fisico e lo spirituale.
Ci dà il mondo diviso, il mondo scisso o schizoide
— i 'due principi del funzionamento spirituale' —
in cui si è inceppata la psicoanalisi.
La psicoanalisi parte dall'imperialismo [...].
Il principio della realtà è il principio delle tenebre;
ha la funzione di *scotomizzare* [...].
La psicoanalisi arriva fin qui:
ufficialmente Freud rimase fedele al principio di cui alla fine aveva smascherato le pretese.
Andare veramente oltre Freud
significa andare oltre il principio della realtà [...].

[21] *Ibidem*, p. 429.

La psicoanalisi ci insegna che 'dobbiamo abbandonare quella parzialità in favore della realtà esterna,
quella sottovalutazione della realtà interiore,
che è l'atteggiamento dell'IO nella normale vita civile di oggi' » [22].
Andare al di là del CAPITALE (principio di realtà)
significa cancellare i confini tra DESIDERIO e REALTÀ.
Avanzare verso la MAGIA.
E il DIAVOLO.

VI

Analcharakter è religione e capitale anche perché accetta *pulizia* (polizia), *padroneggiamento* e *legge*.
Chiudere (o aprire) *imperiosamente e obbligatoriamente* gli sfinteri,
dominare la merda
non è solo imbrigliare la materia,
instaurare un modo di produzione alienato e un lavoratore *alienato*,
ma sottomettere ad una *istanza estranea* desiderio, godimento, sensibilità, corporeità, tempo.
Dare LEGGE alla MERDA
è trasformare un *caos* vitale nel mortuario *cosmo* del *padrone*;
fare uscire *dal didietro* di dio le tavole della legge;
costringere il *corpo* a passare attraverso la griglia PECCATO-REDENZIONE,
tenerlo *pulito*: sottomesso alla PO (PU) LIZIA.
LEGGE è *aprire gli sfinteri* (o chiuderli) *quando lassù si vuole*.
La prima cosa che *ispeziona* ad Alex (ne l'*Arancia meccanica* di Kubrick) il direttore del carcere è la *moralità* del buco del culo.
LEGGE è *mettere fra parentesi* le istanze del QUAGGIÙ.
Madre-chiesa,
madre-cultura,

[22] Cfr. Norman O. Brown, *Corpo d'amore*, *op. cit.*, pp. 177-8.

padre-capitale:
tutti madri-padri che mettono un ordine *altro* nel culo del bambino.
LEGGE-RELIGIONE *trattengono* il sensibile,
mettono fra parentesi il suo TEMPO,
lo dominano con un tempo ALTRO (tempo del capitale, *eternità*).
PECCATO è una *merda* che deve essere *trattenuta* nella *stretta* della *colpa*
ed *evacuata* col perdono e la redenzione:
apertura *dall'alto* degli sfinteri.
DILAZIONE-DIFFERIMENTO-CONTENIMENTO
LEGGE-PADRONEGGIAMENTO-DOMINAZIONE
MESSA FRA PARENTESI
EPOCHÈ
WELTVERNICHTUNG
queste (e altre possibili) *trinità*
(che, giusta la teologia, sono la *stessa cosa*)
sono attraversate dalla *religione*
(e dalla religione *per eccellenza* o *del capitale*: il cristianesimo).
RELIGIONE è, infatti, anche DIFFERIMENTO nell'*aldilà* della soluzione delle alienazioni dell'*aldiqua*;
si comporta *come se* l'*aldiqua* potesse tranquillamente essere *messo fra parentesi*:
una cosa insignificante (direbbe Pascal) di fronte all'*eterno*.
Dalla religione il *tempo* è considerato poca cosa,
possibilmente (vero, don Kierkegaard?) da *annientare*.
RELIGIONE è *dominazione* del tempo da parte di un tempo ALTRO.
RELIGIONE è (in buona parte)
tentativo di *padroneggiare*
e (se possibile) *sopprimere*
TUTTO il sensibile.
CAPITALE è (anche) risucchio del tempo nel (da esso ritenuto *eterno*) *tempo di lavoro*, in vista della propria *valorizzazione*:
CAPITALE = RELIGIONE.

RIVOLUZIONE è tempo ALTRO.

Altro dall'*eternità,*
dal *tempo del capitale,*
dal tempo delle TAVOLE.
Ricordare l'*uccisione del tempo* consueto, usuale, *alienato,* pre-rivoluzionario,
sui campanili della Parigi insorta, di cui parla Walter Benjamin.
DIFFERIRE, CONTENERE, TRATTENERE
il tempo della RIVOLUZIONE
(e la merda-massa che ne è portatrice)
nella sfinterica morsa del *tempo del capitale*
è RELIGIONE ANALE del revisionismo.
Eternità (trascendenza *verticale*)
e differimento nel futuro,
a dopo la *nostra* morte,
della RIVOLUZIONE
(alienata trascendenza *orizzontale*)
qui fanno un PATTO,
impongono TAVOLE, compromessi, CONCORDATI.
Revisionismo è religione della *doppia trascendenza,*
doppia alienazione.
Se un partito si fa *colonna* burocratica,
organizzazione che incombe sulle masse
e verticalmente le *domina,*
non a torto può esser chiamato PAPÀ,
come ha fatto un accademico psicoanalista *in Christo,*
e PAPÀ abbastanza *nevrotico,*
visto che « i sintomi della nevrosi propriamente detta costituiscono un COMPROMESSO » [23].
PAPÀ in *oggettiva* coerenza con dio-capitale,
se è un partito (sindacato) che *trattiene* la merda-massa,
la *accumula,* la *ordina,*
in vista di una sua revisionistica *evacuazione*;
con l'*Analgiustizia,*
che per anni infiniti *trattiene* processi per *stragi di stato*;
con *Analcommissioni inquirenti,*
che secolarmente *trattengono* corruzione e corruttori;

[23] Cfr. S. Freud, *Mosè e il monoteismo,* Pepe Diaz 1962, p. 126.

con un parlamento che si fa sfintere *caparbio* e impermeabile della borghesia.
Se è un partito che si vanta delle mani *nette,* in coerenza col culto borghese della pu (po) lizia;
se si presenta, al *pulito* capitale (il VALORE *non olet*), *mondo* della suburra della RIVOLUZIONE,
deodorato dal puzzo delle proletarie VIOLENZE.
Se è un partito-religione
cristianissimo
che predica sacrifici *gratuiti*
« senza contropartita »
ai proletari
onde ottener salvezza
a bella Italia e amate sponde.
Non chiede di *sacrificare i padroni*
ma che i *lavoratori* sacrifichino:
tutto sarà loro ridato
centuplicato
nell'ALDILÀ.
La merda è sporca,
il peccato è sporco,
la mamma pulisce,
la religione purifica.
RIVOLUZIONE è sporco,
MERDA,
PECCATO,
peccato CAPITALE:
solo lo sfintere REVISIONISTA può *trattenerla.*
« Hai progettato
— in pensieri, parole e opere —
la RIVOLUZIONE, figliolo (compagno)?
Quante volte?
Te ne penti e rientri nel seno della madre-chiesa (partito)? »
Sfintere-chiesa,
ERSATZ di una chiesa-sfintere esausto.
Fuori della chiesa non c'è salvezza.
Chi non è con me è contro di me.
Chi ha orecchi per intendere, intenda.
Nuova chiesa, per un nuovo aldilà.

Non è ancora (non sarà mai) TEMPO,
perché TUTTO sia NUOVO.
È tempo, invece,
di democrazia,
di compromesso,
di religione,
di antifascismo super-unitario
(« siamo tutti una sola famiglia »)
che superunitariamente tollera i fascisti (sovvenzionati) in parlamento.
Un tale antifascismo
che, dietro l'*Uno*, religiosamente cancella l'*effettuale*,
è più insidioso del fascismo stesso.
Lo ha visto — profeticamente — ancora nel '45, Adorno:
« Il fascismo è di fatto meno 'ideologico',
in quanto proclama immediatamente il principio del dominio,
principio che altrove si occulta » [24].
Si occulta, per esempio,
dietro l'*antifascismo unitario*
comodo paravento delle *democrazie borghesi*:
ferro — di — legno
che ottiene il prodigio di fondere *sfruttati* e *sfruttatori*,
ovviamente nell'interesse del capitale.
COLONNE (o meglio STAMPELLE).
Nei santuari, stampelle ex-voto esibiscono miracoli.
Nei santuari del capitale pendono revisionistiche STAMPELLE di istituzioni e costituzioni PADRONALI,
sostegni per morti che camminano,
deodoranti del loro mortuario fetore,
testimoni del capitale miracolato.
MIRACOLO: far funzionare la carcassa del capitale,
renderla agibile sul palcoscenico dello stato democratico-borghese,
luogo ove l'uomo « è membro immaginario di una sovranità immaginaria, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreale » [25]:

[24] Cfr. Th. W. Adorno, *Minima immoralia*, *op. cit.*, p. 56.
[25] Cfr. Marx-Engels, *Opere*, III, *ed. cit.*, p. 167.

uno stato che fa da *Cristo* fra l'uomo astratto e la sua altrettanto astratta (e irraggiungibile) libertà [26].
Con questo *Cristo*
e con la religione (tuttora *di stato*)
si fanno miracoli.
« Il dominio della religione è la religione del dominio. » [27]
Il compromesso con quella religione è il compromesso col dominio e con la sua religione: il capitale.
De Maistre: la rivoluzione è il DIAVOLO.
I revisionisti: la rivoluzione è il DIAVOLO.
A chi al proletariato vuol dare la religione di un nome,
una (falsa) coscienza,
una cravatta e un'aureola,
una credibilità per i perbenisti,
è lecito opporre un proletariato violento e infero,
inconscio,
autonomo
e una trinità:
MERDA DIAVOLO RIVOLUZIONE.

UN SIGNORE DISTINTO (con veletta rosa): Ma questo è un delirio!
STIMME (VON OBEN): *Bien sûr, Madame*!

[26] *Ibidem*, p. 165.
[27] *Ibidem*, p. 171.

AVVERTENZA

Nessuno dei saggi che costituisce *Corpo e rivoluzione in Marx* si trova riprodotto com'era nella primitiva stesura.
Il *primo* di essi — che dà il titolo al libro — è al suo *terzo* rifacimento: apparve, in prima stesura, su « Utopia » (gennaio 1973); in *seconda* stesura in dispense universitarie (sempre nel 1973); nella presente *terza* stesura è stato ulteriormente ampliato.
Il saggio l'*Utopia del diavolo* — che costituì l'*epitaffio* della rivista « Utopia » (dicembre 1973) — si presenta qui in *seconda*, aumentata, stesura.
Il saggio *Capitalismo e analità* è l'intervento (anch'esso ampliato) che ero stato invitato a preparare in occasione del convegno *Follia e società segregativa* (dicembre 1973) ma che, poi, non mi fu dato modo di pronunciare, e nemmeno vidi — come promesso — inserito negli *Atti* di quel convegno: per la qual cosa nutro imperitura riconoscenza al *savoir faire* degli organizzatori.
Morte e utopia (prima stesura in « Utopia » del giugno 1973) è qui al suo *secondo* rifacimento.
Inconscio e forze produttive, originariamente scritto per il convegno nazionale *Psicoterapia: integrazione o liberazione?* (Padova 22/23 marzo 1975) e ora pubblicato negli *Atti* del convegno (C.L.E.U.P., Padova 1977), è stato successivamente inserito in una dispensa universitaria (1975) ed è ora alla sua *seconda* stesura.
Analreligion e dintorni sono *appunti* scritti in occasione della mia prima collaborazione a « L'erba voglio » (estate 1976): qui si ripresenta con qualche piccola (ma non irrilevante) integrazione.

Qualche ripetizione, nel corso dei singoli saggi, è stata inevitabile, tenuto conto che, originariamente, erano lavori autonomi.
Ma non penso si tratti di un difetto.
In argomenti come quelli trattati in questo libro *repetita juvant*.
Come non penso siano un difetto le contraddizioni, che non potevano mancare. Sono, infatti, precisamente queste contraddizioni (spesso *oggettive*) che tengono *aperto* il discorso e possono permettere (a me e ad altri, se lo vorranno) di proseguirlo dialetticamente.
Come il corpo di Penteo, sbranato e scisso dalle Baccanti, la tematica fondamentale qui circola, a brani, in tutti i saggi. Sta al lettore, se vuole ricomporre il cadavere, riunificarla a suo modo. Io ho preferito — in odio al sistema e all'*identico* — il dilaniamento delle membra sparse.

Indice

Premessa p. 5

Corpo e rivoluzione in Marx 9

Sesso e umanità 17 La prostituzione del salariato 26 Intermezzo al clavicembalo 30 Sacra di sant'Edipo 46 Polimorfismo e onnilateralità 85 Eros e materialismo 88 Cristianesimo e repressione sessuale 93 Cristianesimo e istinto di morte 101 L'uomo è brama 104 L'individuo storpiato 115 Utopia del corpo e rivoluzione 119

L'utopia del diavolo 125

Prologo in Freud 125 Il culo del diavolo 133 Teologia e analità 145 Naturam propter finem non agere 151 Il seme del diavolo 157 Danze di streghe 171 L'analità ritrovata 193 Utilità dell'inutile 206

Capitalismo e analità 221

Un « Witz » di Hegel 221 Autocoscienza e analità 226 Pedagogia della merda 244 Nazifascismo e rimozione dell'anale 253 Capitalismo e analità 263

Morte e utopia 280

Hegel e la morte 281 Origine della morte alienata 286 Feuerbach e la morte 294 La morte come a priori 297 Marx e la morte 301 La morte come evento naturale 308 La società del suicidio 314 Il caro estinto 318 La morte « borghese » 325 La capitalistica morte contro natura 341 Morte e utopia 349

Inconscio e forze produttive 354

I Kenosis 354 II Res 367 III Pater profundus 399

Analreligion e dintorni. Appunti 410

I 410 II 412 III 415 IV 418 V 423 VI 424

Avvertenza 430