

Giornata di studio sul tema ‘Italian Thought. La crisi attuale e il pensiero italiano’. Centro Internazionale di Studi Umanistici “Umberto Eco” – Università di Bologna, 29 ottobre 2018

Intervento di **Manlio Iofrida**

Il libro curato da Enrica Lisciani Petrini e Giusi Strummiello, *Effetto Italian Thought* (Macerata, Quodlibet, 2017), presenta un incrocio assai ricco di temi molto importanti, ma anche fra loro molto differenti, fatto che ne rende assai complessa la discussione: cercherò qui di seguito di dipanarne almeno quelli che, dal mio punto di vista, sono i principali.

In primo luogo, si tratta di un testo che si inserisce in un dibattito filosofico-politico di stretta attualità: esso riguarda sia la crisi economica degli ultimi anni, che la crisi, in un senso più ampio, dell’eredità politica e ideologica del cosiddetto “secolo breve”; a tali crisi il volume intende rispondere con la proposta di una filosofia della vita, sui cui contorni vengono presentate posizioni assai diverse.

In secondo luogo, si tratta di un bilancio di una corrente ben precisa, quella dell’operaismo italiano, i cui principali esponenti sono fra gli autori del volume; si potrebbe dire che quest’ultimo ne testimonia definitivamente la dissoluzione: la divaricazione fra Esposito, Negri e Tronti appare più pronunciata che mai: peraltro, questo appare essere l’esito finale di un processo già da lungo tempo iniziato.

In terzo luogo, si tratta di un testo che apre un discorso di carattere storico-filosofico, o meglio, che *lo riapre*: dopo Spaventa, Croce e Gentile, esso intende tornare a una riflessione sul ruolo della tradizione italiana nell’ambito del pensiero, in questo caso, non solo europeo, ma mondiale.

Cercherò di dire qualcosa brevemente su questi punti, ma ovviamente si tratta di una scelta assai povera in questo libro così ricco e variegato: un ritaglio molto selettivo dei temi che a me hanno più colpito e interessato.

Ma innanzitutto bisogna prendere le mosse da Raniero Panzieri: questo libro non sarebbe stato scritto se alla fine degli anni Cinquanta Panzieri, sulle tracce di Rodolfo Morandi, non avesse trasformato la tradizione socialista di sinistra facendone uno strumento fondamentale per la rilettura del capitalismo fordista. Il punto essenziale, qui, è di carattere storico: a sua volta Panzieri non avrebbe fatto questa operazione se non si fosse trovato di fronte una ben precisa realtà storica, la nuova classe operaia degli anni Sessanta e le sue lotte. Fra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, l’immigrazione dal Nord al Sud determina il formarsi di un gruppo sociale giovane e che comincia a opporsi radicalmente al regime di intenso sfruttamento che vige nelle fabbriche di tipo fordista che si stanno creando. Gli scioperi a gatto selvaggio, che contestano la catena di montaggio, costituiscono una specie di

rovescio del progressismo di superficie con cui si presenta la nuova società dei consumi del cosiddetto *boom economico*. Questa contestazione si indirizza contro la disumanità e il gigantismo di macchine e istituzioni, da cui vuol difendere la vita dell'operaio. Questa realtà storica, queste esperienze reali fatte in fabbrica sono la base delle teorizzazioni politiche e filosofiche da cui prende le mosse la riflessione di Panzieri, e, sulla sua scia, quella di tutto l'operaismo: è da qui che parte la contrapposizione fra vita da un lato e istituzioni, partiti, sindacati dall'altro; è questa giovane classe operaia che spezza lo storicismo, quello gramsciano, ma anche quello marxista in generale, alzando la bandiera di quello che già Blanchot in Francia aveva definito il *refus*, il rifiuto, e che Marcuse, nel '68, rinominerà come contestazione globale. Discontinuità, rottura con la storia, rifiuto della mediazione, esigenza del salto nel nuovo (in convergenza con lo strutturalismo francese), tali le caratteristiche di questa posizione che è fortemente radicata nella storia degli anni Sessanta e Settanta: voglio dire che la originale visione operaista appartiene in pieno alla costellazione fordista.

Questa costellazione, come sappiamo, è stata profondamente trasformata a partire dalla fine degli anni Settanta, con la caduta dei regimi sovietici e l'avvento del neoliberalismo, e ancora più con la crisi di questi ultimi anni: in ogni caso, negli ultimi 40 anni, è la borghesia, non la classe operaia, ad aver dettato il gioco e avuto l'iniziativa, battendo in breccia e disperdendo la seconda. Questo è avvenuto con il neoliberalismo, questo sta avvenendo con la sua crisi, che avviene oggi da destra. Come, in questa nuova costellazione postfordista e neoliberale, può essere mantenuto un discorso operaista, che era tutto basato su una classe operaia tipicamente fordista? A questo quesito risponde implicitamente, a mio parere, l'intervento, nel libro, di Roberto Esposito (p. 23 e sgg.). Questo saggio rappresenta una delle critiche più efficaci e lucide alle posizioni di Antonio Negri, che, fin dalla fine degli anni Settanta, ha cercato di riproporre l'analisi di Panzieri come se nulla fosse cambiato. Esposito fa notare che oggi stiamo assistendo a un ritorno della sovranità nazionale, a un ripiegamento della globalizzazione e al ritorno del dirigismo economico (p. 26 e sgg.). Sul piano teorico argomenta l'insostenibilità della categoria del *General Intellect*, che sopravvaluta il ruolo del lavoro immateriale, e anche di quella, ad essa connessa, della moltitudine, che solo attraverso un artificio verbale si può pensare di far funzionare come l'antica categoria della classe. Sul piano filosofico, infine, Esposito propone un'articolazione fra vita e storia radicalmente diversa da quella tipica del pensiero di Negri, aprendo al negativo, al limite, alla mediazione, a una vita diversamente concepita; mi domando se egli non apra così anche alla storia. Anche il suo recente *Politica e negazione* (Torino, Einaudi, 2018), in cui vi sono importanti riferimenti alla riflessione di Merleau-Ponty, mi pare che vada in questa direzione.

Il tema della storia è presente nel libro anche sotto un'altra forma, a cui già sopra accennavo: quella del discorso storico-filosofico sul pensiero italiano. È molto importante che si riapra questa riflessione, che è una riproposta del problema, filosofico e politico, della *tradizione*, da parte di esponenti di un filone che erano partiti da una polemica forte con lo storicismo. D'altra parte, a partire dagli anni Sessanta, gli intellettuali italiani avevano ripreso a soffrire acutamente dell'antica

malattia del cosmopolitismo, che fu loro rimproverato prima da De Sanctis e poi da Gramsci; questo ha creato una vera e propria crisi identitaria nella cultura italiana - una crisi di cui soffriamo acutamente ancora oggi. Chiarito quindi che questa esigenza di ricostruire un filone nazionale mi sembra assai positiva, anzi urgente, vorrei rivolgere qualche critica al modo con cui l'operazione è stata condotta: non è troppo generico qualificare il pensiero italiano semplicemente come un filone della vita? Bisognerebbe, a mio parere, distinguere la concezione italiana, latina, della vita da quella tedesca: il lucido razionalismo di Machiavelli ha alle spalle Dante e Boccaccio e apre e si accompagna a un razionalismo rinascimentale da cui i tedeschi con Lutero prenderanno le distanze; e si potrebbe continuare a seguire questo filo anche nei secoli successivi, fino a Leopardi e a Manzoni. Insomma, mi sembra che i contorni dell'identità italiana vadano meglio precisati; è giusto insistere sul carattere per così dire costitutivamente anticartesiano del nostro pensiero, sulla nostra refrattarietà a un certo tipo di razionalismo astratto; ma sulle tracce di Vico, che nel discorso di Esposito e di Lisciani-Petrini è molto presente, mi pare che dobbiamo valorizzare un anticartesianismo che non oppone alla ragione astratta un irrazionalismo vitale, ma un logos corporeo che fa tanto pensare a Merleau-Ponty, alla sua idea di una vita che è radice del *logos* e non suo altro assoluto - questa mia sollecitazione è rivolta specialmente a Enrica Lisciani-Petrini, che ha proprio in Merleau-Ponty uno dei principali punti di riferimento del suo discorso.

Per approfondire ancora questi temi, mi soffermerò conclusivamente sull'intervento di Felice Cimatti (*Vita e linguaggio nel pensiero italiano*, pp. 87 e sgg.), che ad essi è per più versi connesso. Si tratta innanzitutto, per questo studioso, di non opporre vita e cultura, ma di vedere il loro plesso; la caratteristica dell'impostazione italiana, come è da lui interpretata, è di opporre non caos a ordine, ma, per dirla con Dante, su cui Cimatti scrive delle belle pagine, l'ordine incarnato del volgare a quello astratto della grammatica (p. 90 e sgg.); secondo un modello che si richiama insieme a Aristotele e a Vico, Cimatti insiste sul valore del linguaggio del corpo di contro a quello del logos astratto. Egli istituisce poi un legame fra questo linguaggio del corpo e il tema della diversità o differenza (p. 92 e sgg.). Di particolare interesse è come questi temi vengono declinati a proposito di Leopardi: Cimatti vede nella sua lezione una consapevolezza del "rischio [...] della spoliticizzazione della vita [...] ossia della sua integrale artificializzazione" (p. 99). Sulle tracce di Esposito egli prosegue:

In questo senso per il pensiero italiano l'esito tanatopolitico è inscritto nello stesso dispositivo politico che umanizza l'uomo. Leopardi coglie il nesso che lega umanità e linguaggio/politica come un nesso a un tempo necessario, perché solo in quanto animale parlante *Homo sapiens* è umano, ma allo stesso tempo come un nesso pericoloso, perché sempre esposto al rischio che la dimensione linguistico/artificiale prevalga sulla vita umana, rendendola così affatto infelice. (*ibid.*)

Il saggio si conclude argomentando la tensione perenne e irriducibile fra vita e pensiero, vita e natura, corpo e cultura, che è tipica del modello italiano; e ribadendo

che non si può pensare a un modello in cui ci sia la vita da una parte, la regola dall'altra; al contrario, Cimatti difende l'idea di una grammatica immanente contro quella di una grammatica trascendente e sostiene, contro il *linguistic turn*, che “vita e linguaggio vanno considerati come aspetti diversi ma connessi di un'unica realtà” : donde l'esigenza di mantener aperti insieme “l'intreccio inestricabile” e la tensione e il conflitto perenni e irriducibili fra vita e pensiero, vita e natura, corpo e cultura (p. 104).

Proprio a partire da queste ultime posizioni di Cimatti, vorrei porre infine due domande agli autori di questo interessante volume:

questa prima domanda riprende e amplia una mia osservazione precedente: se si tratta di difendere i diritti di questa vita prelogica, di questo corpo che parla un linguaggio più aderente alla vita, se dobbiamo cercare una regola che sia più incarnata, più immanente, perché non parlare, di nuovo, di Merleau-Ponty? La sua non è la più *italiana* delle posizioni in campo nella filosofia francese contemporanea? Ovviamente, lo dico riferendomi ai temi merleau-pontyani del corpo, del pre-tetico, della vita, ma anche della storia.

Qual è il rapporto fra l'*Italian Theory* e l'ecologia, che è la questione politica fondamentale dei nostri giorni? Il pensiero italiano, come esce da questa raccolta di saggi, è un pensiero della vita ed è fortemente critico verso la modernità, il capitalismo e la *civilisation*: come si collega, come si relaziona tale pensiero alla tematica ecologica? È ovvio che, introducendo questo tema, sto ancora riferendomi, soprattutto, anche se non esclusivamente, a Merleau-Ponty.

Mi sembra che, rispondendo a queste due questioni, l'*Italian Thought* potrebbe ulteriormente chiarire e sviluppare il senso complessivo della sua proposta, che è politica e filosofica insieme.