

# MARX E L'EMBODIED COGNITION<sup>1</sup>

Pietro GAROFALO e Felice CIMATTI

(Università degli Studi di Palermo e Università della Calabria)

**Abstract:** In this essay the attempt will be to read Marx's historical materialism from the point of view of the Radical Embodied Cognitive Science (RECS). The contribution is divided into three main sections. In the first paragraph, the "entity realism" of Anthony Chemero is discussed. Using Gibson's notion of affordance, Chemero's attempt is to overcome the dualism between subject and object on one hand; on the other hand, to consider reality more as a net of relations rather than of "entities". These assumptions are discussed taking into account Marx's works. In the second paragraph, the attempt to put into contact the contemporary debate on materialism with Marx's historical materialism is justified. In the third paragraph, the key role played by the body in the human knowledge process of reality and the relevance of labour as anthropological and gnoseological category in order to put into question the opposition between subject and object in Marx's philosophy are underlined.

**Keywords:** Marx, Materialism, Body, Need, Embodied Cognition.

## 1. Per un materialismo incarnato

Il libro "manifesto" della Radical Embodied Cognitive Science (RECS), del filosofo Anthony Chemero, si apre con un attacco contro Hegel (precisiamo, contro quello che Chemero pensa essere il pensiero di Hegel), in particolare contro un approccio "scientifico" che privilegierebbe le argomentazioni logico-trascendentali rispetto a quelle empiriche. In questo senso Chemero si oppone all'idealismo (anche se la sua definizione di idealismo è piuttosto curiosa: l'idea secondo cui «the world disappears whenever I close my eyes»<sup>2</sup>). Quanto al suo modello "filosofico" Chemero lo definisce "entity realism" – a sua volta ispirato da quello di Hacking.<sup>3</sup> Si tratta di un realismo che permette di evitare sia l'idealismo, perché la RECS crede nel mondo, ma crede anche che gli organismi viventi interagiscano con e cambino effettivamente il corso del mondo. Quindi a Chemero serve un realismo che non si limiti ad affermare

---

<sup>1</sup> I due autori hanno progettato e discusso in modo congiunto il lavoro presentato in questo saggio, tuttavia il primo paragrafo è da attribuire a Felice Cimatti, il secondo e il terzo a Pietro Garofalo.

<sup>2</sup> Anthony CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, The MIT Press, Boston 2009, p. 149.

<sup>3</sup> Ian HACKING, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

l'indipendenza del reale rispetto ai pensieri umani (e non umani; la RECS è molto liberale su questo punto, il pensiero non è in alcun senso una prerogativa solo umana); occorre infatti tenere in conto che i soggetti viventi “costruiscono” il proprio mondo.

La nozione chiave della RECS è quella di “affordance”, che Chemero riprende dallo psicologo “ecologico” Jerome Gibson.<sup>4</sup> Da un punto di vista filosofico una “affordance”, in effetti, è un'entità non semplice da classificare.<sup>5</sup> Prendiamo il caso di una superficie piana, come il terrazzo condominiale di un palazzo. Per un essere umano quella superficie piana è un “affordance” che “significa” LOCOMOZIONE BIPEDE. Per un gabbiano è un “affordance” che “significa” (se non ci sono troppi umani a disturbare) LUOGO IN CUI POTER FARE UN NIDO. Per un pesce non è una “affordance”. Le “affordances” sono specie-specifiche, cioè “esistono” solo per una certa specie vivente, e in particolare esistono solo all'*interfaccia*<sup>6</sup> fra una determinata costituzione psico-corporea e una altrettanto determinata configurazione materiale. Prendiamo proprio il caso dell'affordance LOCOMOZIONE per un essere umano. Il fatto che su una superficie piana sia possibile spostarsi attraverso il movimento di piedi e gambe non è certo un'apparenza soggettiva; allo stesso tempo non per ogni forma di vita quella superficie “significa” la stessa affordance. In più una affordance dipende da come è fatto il mondo “in sé”: una superficie piana fatta di gomma morbida non consente la locomozione umana, almeno non nello stesso modo in cui lo consente una superficie rigida. In questo senso una affordance è allo stesso tempo “soggettiva” e “oggettiva” perché dipende dagli “interessi” biologici di una certa forma di vita come dalle intrinseche caratteristiche dei materiali che la istanziano.

Ma questo in fondo significa che un'affordance non ha nulla a che fare con la soggettività e l'oggettività intese in modo astratto e dualistico. L'affordance in fondo è il *lavoro* che ogni specie vivente deve fare per sopravvivere nel mondo naturale. Per questo, tornando alla RECS, «entity realism [...] does not depend on representations»:<sup>7</sup> il mondo della RECS non è né il disincarnato mondo dei “pensieri” (umani e non) sulle cose ma nemmeno quello delle cose prese a sé, bensì è il mondo delle interazioni bio-sociali e storiche fra cose e viventi. Per questo il concetto fondamentale di questo realismo è quello di “affordance”: «an affordance, [...] is a resource that the environment offers any animal that has the capabilities to perceive and use it. As such, affordances are meaningful to animals—they provide opportunity for particular kinds of behavior. Thus affordances are properties of the environment,

<sup>4</sup> Jerome GIBSON *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.

<sup>5</sup> Felice CIMATTI, *La mente come risuonatore*, “Sistemi intelligenti”, anno VII, 2, 1995, pp. 263-286.

<sup>6</sup> Laura TRIPALDI, *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*, effequ, Firenze 2020.

<sup>7</sup> CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 194.

but taken relative to an animal».<sup>8</sup> Inteso in questo senso quello della RECS è una forma di realismo, tuttavia è un realismo che tiene conto della presenza dei viventi nel mondo naturale. Pertanto, è un realismo che non si limita agli umani, dal momento che ogni specie vivente modifica e costruisce il “suo” ambiente “naturale”.<sup>9</sup> Ma questo significa che si tratta di un materialismo “storico”, dal momento che il mondo naturale è appunto sempre “lavorato” dagli organismi che lo vivono e, appunto, trasformano in continuazione.

Che materialismo è, allora, quello della RECS? È un materialismo che non considera la presenza della vita, e non solo di quella umana, qualcosa che “semplicemente” si aggiunge alla materia “inanimata”. In effetti prendere sul serio il fatto biologico che la vita, in tutte le sue forme, modifica l’ambiente, significa porre al centro dell’ontologia non la nozione di ente bensì quella di relazione: «affordances are relations».<sup>10</sup> Il mondo è fatto di relazioni, non di cose. E le cose, a loro volta, sono esse stesse relazioni ad un livello più elementare. Se questo modo di intendere il materialismo fa tornare in mente quello che una volta si chiamava “materialismo dialettico” non ci si sbaglia:

Dialectical materialism enters the natural sciences as the simultaneous negation of both mechanistic materialism and dialectical idealism, as a rejection of the terms of the debate. Its central theses are that nature is contradictory, that there is unity and interpenetration of the seemingly mutually exclusive, and that therefore the main issue for science is the study of that unity and contradiction, rather than the separation of elements, either to reject one or to assign it a relative importance.<sup>11</sup>

In effetti, forse quello che più manca alla RECS (è uno dei non pochi svantaggi di essere marxisti senza nemmeno poterselo dire) è la consapevolezza che quella che prende corpo in una “affordance” non è una relazione “armonica” fra organismo e ambiente: gli animali, i viventi in genere, si scontrano fra loro e con il mondo. Il *lavoro* è sempre duro. Una spia lessicale di questa mancanza è che nel libro di Chemero la

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>9</sup> John ODLING-SMEE, Kevin LALAND, Marcus FELDMAN, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton University Press, Princeton 2003; Felice CIMATTI, *Biologia e dialettica nell’animale umano*, in Alberto BURGIO (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 273-295; Felice CIMATTI, *Cervello e storia. Attualità della psicologia marxista*, in Pietro GAROFALO e Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano 2017, pp. 39-50; Mark TANAKA, Peter GODFREY-SMITH, Benjamin KERR, *The Dual Landscape Model of Adaptation and Niche Construction*, “Philosophy of Science”, 87, 3, 2020 <https://doi.org/10.1086/708692>.

<sup>10</sup> CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 141.

<sup>11</sup> Richard LEVINS, Richard LEWONTIN, *The Dialectical Biologist*, Aakar Books, Delhi 2009, p. 133.

parola “work” compare decine di volte, benché *mai* nel senso di lavoro fisico, reale (è sempre usato per fare riferimento alla letteratura scientifica, cioè in fondo alle idee: se non ti accorgi di essere un materialista alla fine diventi un idealista).

Per accostare il materialismo storico alla RECS c'è un punto, tuttavia, che bisogna precisare, e che spiega perché abbiamo fatto riferimento al materialismo dialettico. Marx si occupa degli umani, la storia è affare nostro, della specie *Homo sapiens*. La RECS, e così la relazione con il marxismo può diventare reciproca, si applica invece a tutti i viventi, umani e non, animali e non. In questo senso occorrerà rileggere alcuni passi celebri, ad esempio dei *Manoscritti economico-filosofici*, provando a immaginare che Marx *in realtà* stia riferendosi non soltanto agli esseri umani. Proviamo a vedere qualche caso più specifico: «L'*Enciclopedia* di Hegel comincia con la *Logica*, e termina col *pensiero puro speculativo* e con il *sapere assoluto*, con lo spirito che è cosciente di sé e si comprende da sé stesso». <sup>12</sup> In questo modo, osserva Marx, «lo spirito filosofico non è altro che lo spirito estraniato del mondo, che pensa nell'ambito della proprio autoestraneazione, cioè si comprende astrattamente». <sup>13</sup> Nei termini della RECS questo procedimento è quello della scienza cognitiva classica, quella basata sulle rappresentazioni mentali, che quindi non parte dalle effettive relazioni viventi, bensì da una posizione “idealista”, appunto, da delle forme “mentali” indipendenti rispetto alle relazioni reali fra i corpi. Per questo crediamo che sia corretto sostenere che la nozione di “affordance” disattiva il dualismo fra soggetto e oggetto: infatti «affordances do depend on the existence of some animal that could perceive them, if the right conditions were met. Because affordances, the primary perceivables according to ecological psychology, depend in this way on animals, the ontology of ecological psychology is not a simple form of realism. It is a form of realism about the world as it is perceived and experienced — affordances, which are inherently meaningful, are in the world, and not merely projected onto it by animals». <sup>14</sup> Marx sarebbe stato d'accordo, perché il problema è appunto superare questa autoposizione del mentale rispetto alla natura e alla storia. Con l'avvertenza, ricordiamolo, di estendere la prospettiva materialista a tutti i viventi: «la *Logica* [...] il valore speculativo *ideale* dell'uomo e della natura ... – l'essenza dell'uomo e della natura diventata completamente indifferente di fronte a ogni determinatezza reale e perciò diventata irrealità – il *pensiero alienato*, e che perciò astrae dalla natura e dell'uomo reale; il pensiero *astratto*. *L'esteriorità di questo pensiero astratto* ...

<sup>12</sup> Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Ergänzungsband*, vol. I, Dietz, Berlin 1968, tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, p. 155.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 150.

la *natura*». <sup>15</sup> Che cos'è, infatti, che caratterizza “filosoficamente” la RECS se non proprio una critica radicale alla “esteriorità” del pensiero rispetto al corpo e alla natura? Un pensiero, infatti, «la cui esistenza reale è l'*astrazione*?». <sup>16</sup>

Criticare l'astrazione significa criticare ogni descrizione del vivente che lo prenda dapprima in considerazione come entità separata dalle sue attività vitali, come se da una parte esistesse il vivente, la sua “essenza” vitale, e poi in un secondo momento le sue “azioni” nel mondo: «quindi, come l'*essenza*, l'*oggetto* sono enti ideali, così il soggetto è sempre *coscienza* o *autocoscienza*; o meglio, l'*oggetto* appare solo come *coscienza astratta*, l'uomo solo come *autocoscienza*». <sup>17</sup> Quello che manca è appunto il carattere reale della relazione del vivente con la vita (il vivente non è nient'altro che questo ininterrotto relazionarsi), manca l'*affordance* come pura relazione, manca il *lavoro* della vita: «(radical) embodied cognitive science, with its focus on action, needs a realism that moves away from theory to focus on *practice*». <sup>18</sup> Anche su questo punto Marx è d'accordo, manca proprio la dimensione trasformativa del lavoro, una trasformazione che coinvolge allo stesso tempo il mondo e lo stesso vivente che lavora il mondo. Questo momento che è contemporaneamente trasformativo del mondo e autotrasformativo di sé, Marx lo ritrova nella *Fenomenologia dello Spirito*, libro infatti che almeno in parte sfugge alla sua critica:

L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del *proprio* lavoro. <sup>19</sup>

La RECS è allora un materialismo incarnato, cioè un materialismo basato sulla relazione e non sulla rappresentazione, sull'azione e non sul pensiero dell'azione: «entity realism, though, does not depend on representations. It depends not on what one thinks or theorizes but on what one does». <sup>20</sup> Se si mette effettivamente al centro dell'attenzione quello che gli esseri viventi *fanno*, allora non solo il dualismo del soggetto e dell'oggetto collassa su sé stesso, ma la stessa natura – a tutti i livelli – diventa un'entità storica. Marx parla solo dell'“uomo”, ma “basta” mettere al suo posto “animale” o

<sup>15</sup> MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 155.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>18</sup> CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 192.

<sup>19</sup> MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 158.

<sup>20</sup> CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, p. 194.

meglio ancora “vivente” (stiamo ancora assistendo a quanto e come un “semplicissimo” virus abbia potuto cambiare le condizioni della vita sulla terra)<sup>21</sup> perché la RECS si riconosca (finalmente) marxista: «il comportamento *reale*, attivo dell’uomo con sé stesso come essere che appartiene ad una specie, o l’attuazione di sé come essere reale appartenente ad una specie, cioè come essere umano, è possibile soltanto quando egli esplica realmente tutte le *forze* proprie della sua *specie* – ciò che di nuovo è possibile soltanto attraverso l’opera collettiva dell’uomo, cioè solo come risultato della storia».<sup>22</sup> Un formicaio non è il risultato dell’azione di una singola formica, non più di quanto un libro di filosofia provenga dai ‘pensieri’ individuali della testa del suo autore;<sup>23</sup> in questo senso il lavoro vivente è sempre il lavoro *collettivo* di una specie. Un lavoro che trasforma il mondo (le “affordances” della RECS, depurate del loro carattere asettico e paradossalmente disincarnato, non sono altro che forme di “lavoro” storico-naturale), e che contemporaneamente trasforma lo stesso corpo-mente del “lavoratore”: in questo modo la natura non è più qualcosa che si erge estranea e indifferente rispetto alle attività viventi. Finiscono dualismo, idealismo e realismo, comincia la storia naturale:

Anche gli animali, proprio come l’uomo [...] modificano con la loro attività la natura che li circonda. E le modificazioni da essi apportate all’ambiente reagiscono a loro volta [...] su quegli animali stessi che ne sono stata la causa. Poiché nella natura non esistono avvenimenti isolati. Ogni fatto agisce sull’altro e viceversa. Il più delle volte, è proprio la dimenticanza di questo movimento in tutte le direzioni, di questa azione mutua, che impedisce ai nostri scienziati di veder chiaro nei più semplici fenomeni.<sup>24</sup>

Si tratterà allora di confrontarsi con i testi per far emergere come la riflessione marxiana riconosca un ruolo di fondamentale importanza al corpo nel modo di conoscere e rapportarsi alla natura.

## 2. *Il Materialismo storico (o i materialismi) di Marx*

Pur essendo considerato il padre di una concezione materialista, è un dato di fatto che Marx sia stato praticamente ignorato all’interno del dibattito contemporaneo nella sua variante fisicalista o naturalista.<sup>25</sup> Tuttavia, ciò non può essere imputato soltanto a

<sup>21</sup> Felice CIMATTI, *Il postanimale. Viventi e domesticati*, Derive Approdi, Roma 2021.

<sup>22</sup> MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 158-159.

<sup>23</sup> Felice CIMATTI, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

<sup>24</sup> Friedrich ENGELS, *Dialektik der Natur* (1883), Dietz Verlag, Berlin 1952, tr. it. L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 190-191.

<sup>25</sup> Kurt BAYERTZ, *Che cosa significa “materialismo” in Marx?*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato!*, p. 66.

una volontà di estromettere Marx da un tale tipo di dibattito ma da tutta una serie di criticità e problematiche interne ai testi marxiani.

La concezione materialistica marxiana, infatti, è stata sempre più schiacciata, parzialmente anche dallo stesso Marx nel corso delle sue opere, su una problematica filosofia della storia coincidente con una concezione “scientifica” dello sviluppo storico e sociale. Ci si trova così dinanzi a una situazione paradossale: da un lato, Marx sembra aver sviluppato *prima* una concezione materialistica su cui fondare un’analisi della società, dall’altro, l’analisi dello sviluppo sociale avrebbe *dopo* fagocitato e in sé assorbito questo suo stesso fondamento. In effetti, se si prendono le mosse da quello che ci dice Elster nella sua *Introduction to Marx*, «Marx had both an empirical theory of history and a speculative philosophy of history. The former, which has come to be known as historical materialism, is a set of macrosociological generalizations about the causes of stability and change in societies»<sup>26</sup> sembra evidente che questa versione di “materialismo storico”, in cui un ruolo fondamentale è giocato dalle coppie concettuali rapporti di produzione/forze produttive e struttura/sovrastruttura, abbia poco a che fare con l’attuale dibattito naturalistico. Non è del tutto secondario però notare che l’espressione, a volte, equivoca ed equivocata di “materialismo storico”, caratterizzata da una forte connotazione più di ordine sociologico che naturalistico, non sia stata direttamente utilizzata da Marx, e che, come notato da Nicolao Merker, la sua «unica stringatissima esposizione pubblica»,<sup>27</sup> si trovi solo nella *Prefazione* del 1859.

È proprio a questa sezione che bisogna rifarsi per comprendere la versione canonica del “materialismo storico” da intendersi come una concezione “scientifica” dello sviluppo storico, funzionale a orientare l’azione politica del presente. Oggi possiamo, tuttavia, sicuramente accostarci al pensiero marxiano in modo ideologicamente più neutrale, il che non significa volerlo neutralizzare, ma soltanto studiarlo senza necessariamente doverlo accettare in maniera aprioristica, valutando vantaggi e svantaggi della sua posizione, senza il rischio di ricadere in versioni caricaturali. Un tale revisionismo nei confronti del materialismo marxiano è sempre più necessario anche alla luce di quanto riconosciuto da Finelli nei suoi lavori su Marx ed Hegel. Secondo Finelli, infatti, lo stesso Marx nelle opere della maturità, e in modo particolare ed evidente nelle *Formen*, avrebbe messo in discussione il determinismo economicistico tipico del binomio struttura/sovrastruttura, riconoscendo come caratteristica della modernità il circolo del presupposto-posto. Alla luce di ciò, il principale limite di Marx sarebbe stato semmai quello di non esser stato pienamente consapevole di quanto il

<sup>26</sup> John ELSTER, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 103.

<sup>27</sup> Nicolao MERKER, *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 102-103.

circolo del presupposto-posto, implicitamente utilizzato nelle *Formen* e nell'analisi della modernità capitalistica, mettesse in discussione la metafora architettonica struttura/sovrastuttura.<sup>28</sup> Marx non può tuttavia essere criticato per non aver previsto quanto quelle importanti, ma poche, parole della *Prefazione* avrebbero gravato sulla sua ricezione. Di ciò ne sarà ben più consapevole Engels, quando ormai in tarda età riconoscerà in maniera esplicita in una tanto famosa quanto ignorata lettera a Bloch del 21 settembre 1890 quanto segue: «secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento in ultima istanza determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'unico determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda».<sup>29</sup>

Non ci stupisce che alla luce di un quadro così complesso, uno dei più noti materialisti moderni, Noam Chomsky, alla domanda se il materialismo marxiano possa dare un contributo al dibattito materialistico contemporaneo nota come: «non si tratta di un insieme ben definito di idee o principi, quindi la domanda non può ricevere una risposta».<sup>30</sup> Tuttavia, come notato da Schmidt:

Gli interpreti di Marx se ne sono occupati solo di rado [del rapporto fra concezione materialistica della storia e materialismo filosofico in generale in Marx] e in modo poco soddisfacente (...). La maggior parte della letteratura su Marx, pur mettendo giustamente in rilievo la differenza qualitativa del suo materialismo quale teoria orientata soprattutto verso la storia e la società, da tutte le altre forme filosofiche di materialismo, tralascia però di considerare dovutamente quei momenti che collegano Marx agli antichi materialisti.<sup>31</sup>

Un quadro complessivo alquanto articolato che sembra quanto meno aprire alcuni spiragli ad alcuni approfondimenti.

---

<sup>28</sup> Cfr. Roberto FINELLI, *Un parricidio mancato. Il confronto finale di Marx con Hegel*, JacaBook, Milano 2014, cap. I.

<sup>29</sup> Friedrich ENGELS, *Engels an Joseph Bloch*, in MEW, Band 37, Dietz Verlag, Berlin 1967, a cura di A. A. Santucci, *Engels a Bloch, 21 settembre 1890*, MEOC 48 (Carteggio 1888-90), Editori Riuniti, Roma 1983, p. 492.

<sup>30</sup> Noam CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge*, The Managua Lectures, The MIT Press, Cambridge Mass. 1988, tr. it. C. Donati e A. Moro, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 160.

<sup>31</sup> Alfred SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962, tr. it. G. Baratta e G. Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 15.



## 2.1. Il primo materialismo marxiano e il confronto con il dibattito materialistico del suo tempo

Se consideriamo i primi testi marxiani, come la *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, i *Manoscritti economico filosofici del 1844*, *La sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca* la discussione sul materialismo è molto più ampia rispetto alla versione dogmatica e, proprio per questo, speculativa che si imporrà dopo. Fare riferimenti a questi scritti ha lo svantaggio di dover fare i conti con testi frammentari, molti dei quali non scritti per la pubblicazione, ma ha il vantaggio di entrare all'interno di un cantiere aperto, di intravedere percorsi aperti, poi bruscamente interrotti, per provare a intraprendere un diverso cammino e trovare letture possibili alternative, parziali, ma che sviluppate possono risultare proficue.

Confrontandosi con questi testi l'impressione è che Marx nutra un forte interesse per il dibattito materialistico e naturalistico della sua epoca. In questi testi sono infatti citati autori come Cuvier, La Mettrie, Cabanis, Condillac, d'Holbach. Un ruolo a parte spetta a Feuerbach che, da un lato, è considerato come il principale punto di partenza, dall'altro criticato per un naturalismo troppo astratto.

In quest'ottica, particolarmente importante è il testo, composto insieme ad Engel, *La sacra famiglia*, opera giovanile in cui si trova un interessante e denso paragrafo scritto da Marx dal titolo *Battaglia critica contro il materialismo francese*. Al suo interno il filosofo di Treviri si confronta con i principali autori materialisti della sua epoca. Il principale bersaglio polemico è rappresentato dalla metafisica speculativa in cui l'uomo è ridotto a semplice manifestazione dell'Idea e per questo non è tematizzato dal punto di vista materiale, concreto, ma da quello astratto e ideale. In questo paragrafo, Marx sviluppa una breve storia del materialismo francese per arrivare sino all'Illuminismo con cui la metafisica speculativa sarebbe stata definitivamente sconfitta, pur trovando nella filosofia idealistica tedesca il suo ultimo bastione. In questa breve ma densa genealogia del materialismo, Marx individua due principali matrici del materialismo a lui contemporaneo: la filosofia di Cartesio e quella di Locke. Agli occhi di Marx, Cartesio appare come un Giano bifronte, la cui filosofia, incentrata sul dualismo *res cogitans/res extensa* è come dinanzi a un bivio. In quanto teorico della *res cogitans*, Cartesio è riconosciuto come uno dei padri della metafisica del XVII, come teorico della *res extensa* è invece uno dei più importanti precursori del materialismo francese. Dal momento che dinanzi a questa biforcazione *tertium non datur*, tolta di mezzo la possibilità di ogni possibile mediazione tra due sostanze, Marx si schiera decisamente dalla parte del secondo Cartesio e lo separa nettamente dal primo.

Nella sua fisica Descartes aveva conferito alla materia una forza auto-creatrice, e ne aveva concepito il movimento meccanico come una manifestazione vitale. Egli aveva diviso la sua fisica interamente dalla metafisica. In seno alla sua fisica la materia è l'unica sostanza, l'unico fondamento dell'essere e della conoscenza.<sup>32</sup>

In questo modo il Cartesio fisicalista è usato contro il Cartesio metafisico. Colui che radicalizza il discorso cartesiano, sbarazzandosi definitivamente degli afflatti metafisici, è La Mettrie. A partire dalla critica al salto ontologico cartesiano, l'anatomista e medico francese non fa che applicare ed estendere all'uomo quello che Cartesio aveva affermato sugli animali. In linea con La Mettrie e Hobbes prima di lui, Marx nota come «una sostanza incorporea è al contrario la stessa contraddizione, come un corpo incorporeo. Corpo, essere, sostanza è la stessa e unica idea reale. Non si può separare il pensiero da una materia *la quale* pensa. Essa è il soggetto di tutti i mutamenti». <sup>33</sup> Non tanto il pensiero *e* la materia, quanto la materia *è* il pensiero. Il riferimento a La Mettrie è particolarmente importante: nel modello cartesiano, infatti, la centralità riconosciuta all'organo del cervello è dovuta al fatto che proprio qui è individuato il luogo, la ghiandola pineale, dove la *res extensa* entra in contatto con la *res cogitans* (mente); venendo ora meno la *res cogitans* e, quindi, il problema di individuare un loro punto d'incontro, è il corpo che viene a essere mentalizzato. Se è la materia a pensare, questo pensiero non dovrà più far capo *solo* a una piccola porzione di questa materia, il cervello.

Nel confrontarsi con la tradizione materialistica, Marx riconosce un'importanza ancora maggiore a un filone parallelo a quello che da Cartesio passa a Leroy e La Mettrie arrivando sino a Cabanis e così alle scienze naturali, ossia il materialismo inglese. Anche se in modo alquanto rapido, Marx traccia un percorso che partendo da Scoto passando per Bacone, Hobbes e Locke giunge al sensualismo di Condillac, ossia, «il discepolo immediato e l'interprete francese di Locke», a cui è riconosciuto non soltanto il merito di aver portato Locke in Francia, ma anche quello di aver riconosciuto la centralità della sensazione e della percezione rispetto a Locke. Il merito di Condillac secondo Marx sta infatti proprio in questo:

Nel suo scritto *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, egli svolse il pensiero di Locke e dimostrò che non soltanto l'anima, ma anche i sensi, non solo l'arte di fare le idee ma

---

<sup>32</sup> Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), in Karl MARX, Friedrich ENGELS., *Werke*, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 3-223, tr. it. A. Scarponi, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, MEOC 4, pp. 3-234, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 139.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 140.

anche l'arte delle impressioni sensibili, sia cosa dell'esperienza o dell'abitudine. Perciò dalla educazione e dalle circostanze esteriori dipende tutto l'intero sviluppo dell'uomo.<sup>34</sup>

La mente non riceve semplicemente dati provenienti dal mondo esterno mediante i sensi, ma questi stessi sensi sono coinvolti all'interno del processo conoscitivo, al punto da esserne essi stessi modificati. Che in questa sede il *materialismo* di Marx non sia tematizzato secondo una forma che può essere appiattita a quello che sarà il *materialismo storico*, è dato proprio dal fatto che il materialismo qui trattato è la concezione naturalistica su cui si potrà semmai fondare il materialismo storico. È infatti proprio in virtù di questa relazione fondamentale tra pensiero, corpo e ambiente che Marx potrà rivendicare nella VI Tesi su Feuerbach come l'essere dell'uomo debba esser concepito come «l'insieme dei suoi rapporti di produzione». In linea con ciò afferma Marx ne *La sacra famiglia*:

Come il materialismo cartesiano sbocca nella scienza naturale propriamente detta, così l'altra corrente del materialismo francese sbocca direttamente nel socialismo e nel comunismo. (...) Se l'uomo si forma tutte le conoscenze e tutte le impressioni, ecc., dal mondo sensibile e dalla esperienza del mondo sensibile, tutto sta a ordinare il mondo empirico in guisa ch'esso provi in esso ciò che è veramente umano (...). Se l'uomo è formato dalle circostanze, bisogna formare umanamente le circostanze. Se l'uomo per sua natura è sociale, egli sviluppa la sua vera natura soltanto nella società, e bisogna misurare la potenza della sua natura, non con la potenza del singolo individuo, ma con la potenza della società.<sup>35</sup>

Da questo passo si può vedere come non la sua filosofia della storia, sia questa incentrata sulla lotta di classe, la divisione del lavoro o sulla caduta tendenziale del saggio di profitto, stia alla base della concezione materialistica marxiana, ma, al contrario, come la sua riflessione sul materialismo apra le porte a un nuovo modo di considerare il rapporto individuo e ambiente, dove la trasformazione di quest'ultimo è funzionale alla trasformazione del primo. È proprio questa dialettica tra uomo e natura ad aprire le porte alla storia. In un modello così costruito la coscienza, il pensiero, la mente non sono concepiti come ciò che si interfacciano mediante il corpo, relegato a mero strumento, all'ambiente, ma sono semmai essi stessi la risultante dell'interazione tra corpo e natura, e cioè tra i vari corpi presenti in natura.

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 145.

### 3. Corpo e lavoro nella filosofia di Marx

#### 3.1. Il bisogno come categoria gnoseologica

Così come ne *La sacra famiglia* anche ne *L'ideologia tedesca* può essere individuato non solo un vivo interesse di Marx per il dibattito naturalistico dell'epoca, ma possono essere rinvenute le ragioni di quella che sarà una ricezione entusiastica del libro di Darwin *L'origine delle specie* letto negli anni Sessanta da Marx. Qui, infatti, l'uomo da cui Marx prende le mosse è concepito come un essere “concreto”, “materiale”, “sociale” e “sensibile”, in poche e paradigmatiche parole, l'uomo “in carne e ossa”. L'uomo non può qui ancora essere concepito come il prodotto di un'evoluzione naturale; il modello naturalistico di riferimento sembra essere, dal momento che sono chiamate in causa le «condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche», il catastrofismo di Cuvier.<sup>36</sup> L'idea di sviluppo, di trasformazione e di evoluzione è tuttavia tematizzata a livello intraspecifico. L'uomo è soggetto a un processo di trasformazione, tanto ontogenetica quanto filogenetica, proprio a causa dei presupposti materialistici prima esposti. L'intuizione di una evoluzione storica dell'uomo precede, così, l'intuizione darwiniana di una evoluzione biologica. Parlando di evoluzione, in entrambi i casi l'uomo e le sue capacità (anche cognitive) non sono viste come qualcosa di fisso ma come qualcosa sottoposto a un processo di alterazione nel corso del tempo. Proprio a partire da questo fondamento “naturalistico” è giustificata la rivendicazione “politica” della lotta per migliorare quello che potremmo chiamare l'ambiente naturale dell'uomo, quello storico-istituzionale.

Il punto di partenza dell'analisi marxiana ancora una volta è sottolineato in modo chiaro: «il primo presupposto di tutta la storia è naturalmente l'esistenza di *individui umani viventi*. Il primo dato di fatto da constatare è dunque *l'organizzazione* fisica di questi individui e il loro rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura» (corsivo nostro).<sup>37</sup> Non il pensiero, dunque, ma il corpo. L'attenzione è posta sul singolo organismo, con le sue funzioni vitali, “situato” all'interno di un determinato ambiente. Il modo in cui questi individui sono descritti, non rimanda tanto a una loro “essenza”, quanto a un loro “poter essere”. E ciò che questi individui potranno essere è determinato

<sup>36</sup> Cfr. Ferdinando VIDONI, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Edizioni Dedalo, Bari 1985.

<sup>37</sup> Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845-46)*, in Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin 1969, pp. 5-530, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer, Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari interpreti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 8.

dal modo in cui essi produrranno socialmente e impareranno a produrre.<sup>38</sup> È solo qui che entra in gioco la coscienza dell'uomo, chiamata in causa in un modo affatto originale. Infatti, non è la coscienza a essere il punto di partenza dell'analisi di Marx, al contrario essa è il risultato di questa interazione inter-individuale con l'ambiente al fine di soddisfare bisogni corporei e vitali individuali: essa è per questo sin dall'origine “infetta del linguaggio”, e cioè infetta di materia «sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni».<sup>39</sup> Essendo sociale la loro produzione materiale, sociale sarà la loro coscienza, plasmata all'interno di queste stesse interazioni.

Naturalmente, la coscienza è *innanzi tutto* semplice coscienza dell'ambiente sensibile immediato e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza di sé; in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile (...) è dunque una coscienza puramente animale della natura (...) *questo inizio* è di natura animale come la stessa vita sociale a questo stadio, è pura coscienza da gregge, e l'uomo a questo punto si distingue dal montone soltanto perché il suo è un istinto cosciente. Questa coscienza da montone o tribale *perviene a uno sviluppo* e a un perfezionamento ulteriore in virtù dell'accresciuta produttività, all'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione che sta alla base dell'uno e dell'altro fenomeno.<sup>40</sup> (Corsivo nostro)

Marx parla di “inizio”, poi di uno “sviluppo” e di un “perfezionamento” della coscienza, tuttavia questo “sviluppo” così come non è interno alla coscienza non parte neanche dalla coscienza. Il punto d'innesto è ad essa esterno ed ha per risultato questo “perfezionamento” della coscienza. Si tratta quindi di mostrare come Marx articoli questo processo. Per rispondere a ciò, dobbiamo partire dal fatto che questo “uomo sociale” è innanzi tutto un uomo in “carne ed ossa”, un organismo sensibile e corporeo. Il corpo non è soltanto concepito come il filtro tra la coscienza e l'ambiente, ma è proprio a partire dal rapporto del corpo con l'ambiente che si sviluppa la coscienza. Da un punto di vista naturalistico e materialistico d'altro canto l'*inizio* non può se non dipendere da corpi e dai loro “bisogni”. Come notato da Heller, i bisogni in Marx sono intesi come una categoria extraeconomica, «come categorie antropologiche di valore»,<sup>41</sup> dato che essi rappresentano il criterio che consente di giudicare il grado di estraniamento di un determinato sistema produttivo.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 9; Pietro GAROFALO, *Storia e natura in Marx. Genesi e attualità di un paradigma materialista*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato!*, pp. 77-91.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>41</sup> Ágnes HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest 1973, tr. it. A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 28.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 53.

In una delle sezioni iniziali dell'*Ideologia*, infatti, sono presentati i presupposti dell'esistenza umana e, quindi, della storia. Il primo è quello "di vivere" dove «il vivere implica prima di tutto il mangiare e il bere». <sup>43</sup> Solo dopo aver soddisfatto questi primi bisogni è possibile lo sviluppo di "nuovi bisogni". In modo interessante nella nota marginale per specificare cosa è necessario per vivere Marx scrive «condizioni geologiche, idrologiche ecc. rapporti, I corpi umani. Bisogni, lavoro». <sup>44</sup> Il concetto di bisogno si lega a quello di lavoro come modalità di soddisfacimento di questo bisogno. Questa modalità è una modalità tecnica che consiste nella «creazione dei mezzi per soddisfare questo bisogno». <sup>45</sup> Per soddisfare questi "primi bisogni", mediante il lavoro, l'uomo oggettualizza se stesso nella natura, cosicché, in quanto forma oggettiva e pubblica, tale lavoro diviene parte e condizione di un'ulteriore produzione. Il fine oggettualizzato, il prodotto del lavoro non è così soltanto espressione delle «sue proprie forze essenziali», «oggetti che realizzano e confermano la sua individualità», <sup>46</sup> ma anche strumento per un'ulteriore affinamento produttivo. Lo strumento è così "prodotto" dall'uomo mediante i suoi organi corporei, come la mano, ma al tempo stesso è esso stesso, come forma oggettualizzata, organo dell'uomo per un'ulteriore produzione. Così la natura, come insieme degli enti con cui l'uomo si rapporta per sopravvivere, è intesa da Marx come «corpo inorganico dell'uomo» proprio perché è essa stessa è presentata sia come «mezzo immediato di sussistenza», quanto come «materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività reale». <sup>47</sup>

Il bisogno è così implicitamente tanto una categoria antropologica, dato che «la genesi dell'uomo è in fondo genesi di bisogni», <sup>48</sup> quanto una categoria gnoseologica dato che il bisogno si presenta come apertura originaria della singolarità nei confronti del mondo e al tempo stesso come meccanismo mediante il quale avviene un processo di pertinentizzazione del mondo:

Bisogno dell'uomo e oggetto del bisogno sono correlati: il bisogno si riferisce sempre a qualche oggetto materiale o ad una attività concreta. Gli oggetti "fanno esistere" i bisogni e viceversa i bisogni gli oggetti. Il bisogno e il suo oggetto sono "momenti", "lati" di uno stesso insieme. <sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> MARX, ENGELS, *L'ideologia tedesca* 1958, p. 18.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>46</sup> MARX, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, p. 113.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>48</sup> HELLER, *La teoria dei bisogni*, p. 44.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 43.

Riconoscere la centralità del concetto di bisogno nel modo di rapportarsi alla realtà esterna sposta l'attenzione dalla dimensione “privata” del soggetto al suo corpo organico come ciò che agendo sulla natura esterna agisce sulla natura interna. L’“interno” non è più pensato tanto come altro rispetto all'esterno, quanto come suo limite.

### **3.2. Il ruolo del lavoro nel superamento dell'opposizione soggetto-oggetti**

Una significativa definizione di lavoro è presente nel capitolo quinto del Primo Libro de *Il Capitale*:

Il lavoro è, in primo luogo, un processo tra uomo e natura, un processo in cui, per mezzo della propria natura, egli media, regola e controlla il proprio ricambio materiale organico con la natura. L'uomo sta di fronte alla materia naturale stessa come potenza naturale. Per appropriarsi della materia naturale in forma utilizzabile per la propria vita, egli mette in movimento braccia e gambe, testa e mani, le forze naturali che appartengono alla sua corporeità. Agendo, attraverso questo movimento, sulla natura al di fuori di sé e modificandola, egli modifica contemporaneamente la sua natura propria. Sviluppa le potenze in essa assopite e assoggetta il gioco delle forze di essa alla propria sovranità.<sup>50</sup>

Porre l'accento sul “processo” implica un divenire tanto dell'oggetto quanto del soggetto le cui posizioni più che pre-date sono poste proprio all'interno della relazione. Come nel caso del bisogno, il lavoro è qui trattato come una categoria antropologica. C'è uomo dove c'è lavoro. L'uomo è il prodotto del lavoro, proprio perché il lavoro è la *modalità dell'essere* al mondo dell'uomo. Lavoro è però anche una categoria gnoseologica, dal momento che rappresenta la modalità non soltanto mediante cui l'uomo entra in relazione al suo ambiente circostante, ma anche la modalità mediante cui comprende l'ambiente che lo circonda proprio al fine di modificarlo e adattarlo ai propri bisogni. All'interno di una simile cornice teorica conoscere è agire, e lo sviluppo dell'uomo è sviluppo di un mondo *umano*. Facendo leva sul sensualismo feuerbachiano, ma superandolo mediante il concetto di attività per come tematizzato dall'idealismo e viceversa, Marx giunge a operare una rivoluzione concettuale nel modo di porre il problema gnoseologico rispetto alla tradizione idealistica:

---

<sup>50</sup> Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (1867), in K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe, sez. II, vol. V, Dietz, Berlin 1983, tr. it. R. Fineschi, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. I Libro: il processo di produzione del capitale*, 2 Vol., MEOC 31, La città del sole, Napoli 2011, p. 197.

Feuerbach ha il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia «oggetto sensibile»; ma a parte il fatto che lo concepisce soltanto come «oggetto sensibile» e non come «attività sensibile», poiché anche qui resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti nella ma resta fermo all'astrazione «l'uomo», e riesce a riconoscere solo nella sensazione l'«l'uomo reale, individuale, in carne e ossa».<sup>51</sup>

L'uomo non è soltanto un ente sensibile, ma un prodotto un risultato delle «presenti condizioni di vita» e di una «connessione sociale» nella quale si trova prima ancora di prenderne una reale coscienza. Se il limite di Feuerbach, agli occhi di Marx, sta nell'aver concepito il rapporto tra coscienza e natura in termini astratti e contemplativi, il suo obiettivo è quello di rileggere Feuerbach con gli occhi di una categoria centrale dell'idealismo, quella di “attività” e di “produzione”. Come sottolineato da Schmidt, a partire da Kant il rapporto tra soggetto e oggetto è concepito nei termini di una “produzione” della realtà fenomenica compiuta dall'Io trascendentale come centro unificatore delle categorie dell'intelletto mediante cui sono pensate le determinazioni dell'oggettività. In Hegel, come nota Marx, l'attività viene sì utilizzata, ma concepita sempre all'interno di un quadro astratto e spirituale.<sup>52</sup>

In Marx il soggetto di questa *produzione e azione* non è più l'Io trascendentale kantiano, ma un Io incarnato, un corpo che arriva a cogliersi come Io semmai molto dopo una strenua azione su e contro la natura.

In questo modo Marx corregge e completa il quadro teorico feuerbachiano all'interno del quale già la centralità dell'“Io penso” era stata sostituita da una visione in cui: «solo l'uomo è la realtà, il soggetto della ragione. L'uomo pensa, non l'io, non la ragione».<sup>53</sup> Con “uomo” si può intendere qui un ente sensibile portatore di “bisogni naturali” da intendersi come concetto limite esistenziale «superato il quale la vita umana non è più riproducibile in quanto tale, in altre parole, il limite della semplice esistenza».<sup>54</sup> Utilizzando le parole di Feuerbach, è questo uomo a essere «il fondamento e il sostegno dell'Io fichtiano, della monade leibniziana, dell'assoluto».<sup>55</sup>

<sup>51</sup> MARX, ENGELS, *L'ideologia tedesca*, pp. 17-18.

<sup>52</sup> Cfr. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 158-159.

<sup>53</sup> Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Zürich-Winterthur, poi in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1948, pp. 134-135.

<sup>54</sup> HELLER, *La teoria dei bisogni*, p. 34.

<sup>55</sup> Ludwig FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur reform der Philosophie*, in «Anekdoten zur neuesten Philosophie und Publizistik», in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi 1948, p. 67.



Mediante la nozione di lavoro, la comprensione (*Be-greifung*) non è così tematizzata all'interno delle pagine marxiane soltanto nei termini di un afferrare (*greifen*) della mente un oggetto che sta dinanzi al soggetto (*Gegen-stand*). Al contrario, perché questa mente possa cogliere qualcosa come oggetto, tale oggetto deve esser visto come un mezzo per il soddisfacimento di un bisogno. Tale relazione tra soggetto (inteso come portatore di bisogni) e oggetto richiede un'appropriazione (*An-greifung*) pratica della natura da parte di un corpo. Non è un caso che ne *L'ideologia tedesca* Marx, per esprimere ciò, utilizzi un termine molto significativo della *Fenomenologia dello spirito*: la “certezza sensibile”. Quest'ultima non è risolta nell'intelletto come in Hegel, ma è risolta nella produzione pratica degli uomini in carne e ossa:

Egli non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente (...) anche gli oggetti della più semplice “certezza sensibile” gli sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali.<sup>56</sup>

La realtà esterna, la natura, è conosciuta solo in quanto resa umana, o meglio, è conosciuta quella realtà con la quale l'uomo si è misurato. L'adattamento della natura alle esigenze dell'uomo, comporta viceversa l'adattamento dell'uomo alla natura, all'ambiente che lo circonda.

In conclusione, all'interno dei testi marxiani, il rapporto uomo-natura non è mediato sin da subito da funzioni intellettuali, ma da funzioni vitali, incentrate sulla nozione di bisogno, che nell'interazione attiva, pratica con l'ambiente portano a uno sviluppo e un affinamento delle prime. Tali funzioni psichiche superiori sono funzionali a quelle vitali, assolvono il compito di soddisfare in modo sempre migliore i bisogni umani, i quali a loro volta si sviluppano in proporzione allo sviluppo delle modalità di produzione/lavoro tecnico-sociale. Proprio l'idea della naturale storicità dell'uomo rende il modello marxiano proiettato sul mondo esterno e su ciò che accade fuori per comprendere la strutturazione dell'interno: «la storia dell'industria e l'esistenza oggettiva già formata dell'industria sia il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo, la psicologia umana, presente ai nostri occhi in modo sensibile».<sup>57</sup> Per conoscere l'uomo non dobbiamo guardare soltanto a ciò che accade *dentro* l'uomo ma *fuori*: «una *psicologia*, per la quale sia chiuso questo libro, cioè sia chiusa proprio la parte della storia più presente e più accessibile ai sensi, non può diventare una scienza effettiva, ricca di

<sup>56</sup> MARX, ENGELS, *L'ideologia tedesca*, p. 16.

<sup>57</sup> MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 115.

contenuto e *reale*». <sup>58</sup> Proprio su questo aspetto farà leva la scuola storico-sociale fondata dallo psicologo russo Lev Vygotsky il quale affermerà, in linea con le pagine marxiane, che «in via generale potremmo dire che le relazioni tra le funzioni psichiche superiori sono state un tempo relazioni fra persone». <sup>59</sup>

### **Nota bibliografica**

Kurt BAYERTZ, *Che cosa significa “materialismo” in Marx?*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Karl Marx*, Mimesis, Milano 2017.

Anthony CHEMERO, *Radical Embodied Cognitive Science*, The MIT Press, Boston 2009.

Noam CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge*, The Managua Lectures, The MIT Press, Cambridge Mass. 1988, tr. it. C. Donati e A. Moro, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1991.

Felice CIMATTI, *La mente come risuonatore*, “Sistemi intelligenti”, anno VII, 2, 1995, pp. 263-286.

Felice CIMATTI, *Biologia e dialettica nell’animale umano*, in Alberto BURGIO (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 273-295.

Felice CIMATTI, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

Felice CIMATTI, *Cervello e storia. Attualità della psicologia marxista*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 39-50.

Felice CIMATTI, *Il postanimale. Viventi e domesticati*, Derive Approdi, Roma 2021.

John ELSTER, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>59</sup> Lev VYGOTSKIJ, *Istorija razvitija vysšich psichičeskich funkcij* (1931), Moskva, Izd.vo APN RSFSR 1960, tr. parz. it. M. S. Veggetti, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti, Firenze 1974, p. 206.

- Friedrich ENGELS, *Dialektik der Natur* (1883), Dietz Verlag, Berlin 1952, tr. it. L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1971.
- Friedrich ENGELS, *Engels an Joseph Bloch*, in MEW, Band 37, Dietz Verlag, Berlin 1967 (a cura di A. A. Santucci), *Engels a Bloch, 21 settembre 1890*, MEOC 48 (Carteggio 1888-90), Editori Riuniti, Roma 1983, p. 492.
- Ludwig FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur reform der Philosophie*, in «Anekdoten zur neuesten Philosophie und Publizistik», in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi 1948.
- Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Zürich-Winterthur, poi in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Akademie Verlag, Berlin 1970, tr. it. N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1948.
- Roberto FINELLI, *Un parricidio mancato. Il confronto finale di Marx con Hegel*, JacaBook, Milano 2014
- Pietro GAROFALO, *Storia e natura in Marx. Genesi e attualità di un paradigma materialista*, in Pietro GAROFALO, Michael QUANTE (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Karl Marx*, Mimesis, Milano 2017.
- Jerome GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.
- Ian HACKING, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Ágnes HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest 1973, tr. it. A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni*, Feltrinelli, Milano 1974.
- Richard LEVINS, Richard LEWONTIN, *The Dialectical Biologist*, Aakar Books, Delhi 2009.
- Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Ergänzungsband*, vol. I, Dietz, Berlin 1968, tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004.
- Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (1867), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. V, Dietz, Berlin 1983, tr.

it. R. Fineschi, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. I Libro: il processo di produzione del capitale*, 2 Vol., MEOC 31, La città del sole, Napoli 2011.

Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke*, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 3-223, tr. it. A. Scarponi, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, MEOC 4, pp. 3-234, Editori Riuniti, Roma 1972.

Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845-46)*, in IDD., *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin 1969, pp. 5-530, tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer, Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari interpreti*, Editori Riuniti, Roma 1958.

Nicolao MERKER, *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari 2010.

John ODLING-SMEE, Kevin LALAND, Marcus Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton 2003.

Alfred SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962, tr. it. G. Baratta e G. Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969.

Mark TANAKA, Peter GODFREY-SMITH, Benjamin KERR, *The Dual Landscape Model of Adaptation and Niche Construction*, "Philosophy of Science", 87, 3, 2020 <https://doi.org/10.1086/708692>.

Laura TRIPALDI, *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*, effequ, Firenze 2020.

Ferdinando VIDONI, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Edizioni Dedalo, Bari 1985.

Lev VYGOTSKIJ, *Istorija razvitija vysšich psichičeskich funkcij* (1931), Moskva, Izd.vo APN RSFSR 1960, tr. parz. it. M. S. Veggetti, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Giunti, Firenze 1974.