La manifestazione dell'essenza: la fantasmagoria del capitale tra ipertrofie soggettiviste e reificazioni de-storicizzanti

Sebastiano Taccola

The Manifestation of Essence: The Phantasmagoria of Capital between Subjectivist Hypertrophies and De-Historicizing Reifications

Abstract: Following the conceptual directions outlined by Adorno in a university course dedicated to the concept of metaphysics, this article argues for the centrality of the reciprocal mediation between essence and appearance as a key to critically interpreting our contemporary condition. Today's world appears increasingly torn between a spectral social objectivity and an ahistorical hypertrophy of the human subject. This condition is the effect of the phantasmagoria of capital. Returning to Marx's critique of the fetish character of capital, it is possible to construct a structural genealogy of capitalist phantasmagoria, grounded in key references drawn from Hegel's logic of essence and Aristotle's pluralistic ontology.

Keywords: Phantasmagoria; Fetishism; Marx; Hegel; Aristotle.

1. Le lezioni di Adorno sulla metafisica

Nel semestre estivo del 1965 Theodor W. Adorno tenne un corso universitario intitolato *Metafisica. Concetto e problemi*. In questo corso (che per nostra fortuna è stato registrato, sbobinato e pubblicato postumo) Adorno ebbe occasione di presentare alcune considerazioni successivamente pubblicate in *Dialettica negativa*, nello specifico nella sezione intitolata *Meditazioni sulla metafisica*. L'oggetto del corso veniva trattato da Adorno in una prospettiva duplice: da un lato, egli intendeva cogliere, in un orizzonte storico-filosofico, uno dei punti teorici più importanti della tradizione filosofica occidentale; dall'altro, provava a portare questi problemi teorici nel suo presente, di fronte alla necessità, da lui avvertita, di una ridefinizione profonda degli orizzonti di senso della filosofia critica. Ma che cosa intendeva Adorno per 'metafisica'? Che cosa è la metafisica?

* Ricercatore indipendente (sebastianotaccola@gmail.com; ORCID: 0000-0002-1863-084x).

La metafisica – scrive Adorno – [...] tratta sempre di concetti. La metafisica è quella forma di filosofia il cui oggetto sono dei concetti, e precisamente concetti in senso enfatico: cioè quasi sempre in modo che ai concetti si attribuisca la priorità e perciò un grado superiore di sostanzialità rispetto agli enti da essi compresi, dai quali si ricavano i concetti¹.

In questo senso, allora, i problemi e i concetti metafisici possono essere considerati come una sorta di basso continuo che percorre, più o meno sotterraneamente, l'intera tradizione filosofica occidentale. Una tradizione che, secondo Adorno, trova il suo inizio con Aristotele. Per quale ragione? Perché Aristotele è il primo a problematizzare il rapporto tra l'essenza e il mondo sensibile, senza ridurre quest'ultimo, come Platone, a un mero non-ente. In Platone, infatti, il problema della metafisica si dischiude oggettivamente, ma non è posto esplicitamente al centro della sua filosofia (la questione del rapporto tra essenza ed enti sensibili è da lui risolta semplicemente appoggiandosi al concetto di partecipazione, o attribuendo alle idee un primato logico e genetico). È Aristotele, invece, a scoprire il dominio della metafisica e a porlo al centro della sua filosofia, la cui spinta fondamentale è costituita, secondo Adorno, da un duplice movimento: la *critica* dell'essenza, da un lato, e il tentativo di *salvarla*, dall'altro.

La filosofia di Aristotele critica esplicitamente e prova a superare quella separazione orizzontale (*χωρισμός*) che per Platone divideva il mondo della verità (l'iperuranio delle idee) dalla sua copia svanita e sensibile (il mondo dei fenomeni). Con Aristotele, insomma, il pensiero filosofico si lascia alle spalle il 'mondo delle idee' (Platone) per intraprendere quel viaggio che lo porterà a costruire una 'idea del mondo' (Kant). Un viaggio la cui bussola fondamentale è rappresentata dal perpetuo interrogarsi e ridefinirsi della filosofia stessa di fronte al problema dell'osmosi sincronica tra essenza e manifestazione, sostanza e fenomeno, forma e materia. Messa in moto dalla critica aristotelica alla duplicazione degli enti operata da Platone, l'avventura della metafisica occidentale è riconfigurata da Adorno nei termini di una tensione continua tra il limite del concetto e l'eccedenza dell'oggetto che il concetto stesso tenta di definire e di afferrare. È forse in questo spazio diaframmatico tra il concetto e il suo oggetto che si può trovare la legge segreta del movimento del pensiero. Un pensiero che, in questa prospettiva, appare impersonale, ma che non è a-storico. Anzi, la storicità (l'elemento genetico e storico-differenziale) costituisce un carattere fondamentale dei concetti, tanto quanto il loro contenuto di verità (che Adorno chiama 'validità'). La filosofia critica non può perdere di vista questi due lati – genesi e validità – pena la caduta, da un lato, in una sorta di

¹ Adorno (2006, 7).

ontologia astratta ed eternizzante, dall'altro, in un relativismo storicistico e invertebrato².

Per gran parte di questo suo corso Adorno si dedica a un esame dei concetti chiave della filosofia aristotelica costruendo continuamente paralleli con il resto della filosofia occidentale (da Tommaso a Cartesio, da Kant a Hegel e Marx, da Schelling a Husserl). Mettendo in evidenza le tensioni della filosofia aristotelica, Adorno mostra che la filosofia occidentale ha parlato per molti secoli la lingua di Aristotele, spesso senza saperlo³. Nello Stagirita, infatti, sono enucleabili via via, a seconda dei casi: determinismo, teleologia, idealismo oggettivo, empirismo, astrazione della forma, materialismo, teologia. Il limite di Aristotele sta proprio nel non conferire a queste tensioni la forma della contraddizione speculativa: in poche parole, in Aristotele manca la dialettica; la mediazione è pensata esclusivamente in termini quantitativi come μεσότης, via di mezzo, punto di compromesso⁴. Quella separazione che tagliava orizzontalmente i piani di realtà individuati da Platone torna a riproporsi anche in Aristotele su un piano verticale, in quella rigida fissità che distingue potenza e atto, materia e forma, causa materiale e causa formale, essenza e fenomeno. Ciononostante, Adorno riconosce ad Aristotele l'indubbio merito di aver definito le coordinate fondamentali della speculazione metafisica. La più fondamentale di queste è senza dubbio quella relativa al rapporto tra forma e materia, dietro al quale si possono arrivare a scorgere i grandi temi della filosofia: l'essere, Dio, l'immortalità, ecc.

Ora forse potete comprendere – dice Adorno ai suoi studenti – che la metafisica – e perciò vi ho esposto in modo relativamente dettagliato la struttura della *Metafisica* aristotelica – non consiste quindi, come vi appariva in un primo momento quando vi ho elencato in una lista rapsodica i cosiddetti temi fondamentali della metafisica, nel trattare isolatamente questi temi; *ma la metafisica è ogni volta il loro rapporto strutturale e in fondo la tendenza alla loro unificazione e al loro sistema*⁵.

Questa perpetua oscillazione tra apertura critica e chiusura in una prospettiva sistematica (la totalità chiusa e conservatrice) sembra rappresentare il canone dell'esperienza metafisica occidentale. Alle sue spalle, Adorno

² Si noti, in aggiunta, che per Adorno, l'assunzione rigida della distinzione tra genesi e validità determina il carattere dicotomico e reificato della gnoseologia moderna – il riferimento è, nello specifico, a Husserl: cfr. Adorno (2004, 103-117).

³ Cfr. Adorno (2006, 93-94).

⁴ Cfr. Ivi (57).

⁵ Ivi (91).

pare individuare una matrice teorica che si sovrappone (andando forse addirittura più a fondo sul piano speculativo) a quella tra materia e forma: il rapporto tra essenza e parvenza. Se in Platone l'esercizio filosofico di decostruzione critica del concreto empirico prendeva le mosse dalla posizione per cui 'ciò che è non è ciò che appare', con Aristotele la questione si complica e si gettano le basi per una nuova indagine filosofica attorno al nesso reticolare, via via sempre più stretto, che lega l'essenza e la sua manifestazione. Un'indagine filosofica che troverà un importante punto di approdo in Hegel (per cui, in sintesi, 'ciò che è *non è solo* ciò che appare, *ma anche*') e nella teoria del feticismo elaborata da Marx.

Agli occhi di Adorno, questi sono i lineamenti fondamentali della metafisica: pensare in termini concettuali il rapporto tra essenza e manifestazione; un rapporto dialettico in cui l'eccedenza si può collocare di volta dal lato dell'una o dell'altra, ma mai viene a recidere la posizione necessaria di una relazione mediata tra le due. Si tratta di un itinerario filosofico da rimasticare e digerire nuovamente, da ripensare in termini critici. Un itinerario che, però, si è interrotto bruscamente nel corso del Novecento, alla luce di una congiuntura storica particolare e di un'esperienza epocale senza precedenti.

2. La metafisica dopo Auschwitz

Questa rottura è *rappresentata* dall'esperienza storica di Auschwitz. Dopo Auschwitz (da intendersi dal punto di vista del per-noi), secondo Adorno, è divenuto impossibile fare metafisica, cioè provare a giustificare un ordine sistematico, razionale e giusto del mondo, "sollecitare la positività di un senso dell'essere"⁶. "Per nessun uomo – continua Adorno – a cui non sia morto l'organo dell'esperienza, il mondo *dopo* Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso"⁷. Se, infatti, la metafisica precedente, nel suo costante intreccio di critica e conservazione, era tanto ideologia, quanto, potenzialmente, la sua critica, dopo Auschwitz la metafisica è ormai relegata al solo ambito dell'ideologia. In un mondo in cui la logica del dominio esce allo scoperto non c'è più posto per una teodicea – la razionalità della divisione capitalistica del lavoro che occultava l'irrazionalità del dominio della produzione di plusvalore sulla vita umana disvela il suo reale carattere mortifero: con Auschwitz, alle merci come scopo della produzione si accompagnano i cadaveri. Il carattere occulto

⁶ Ivi (123).

⁷ Ivi (125).

e sotterraneo del dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura che contraddistingueva il mito della razionalità illuministica si è adesso disvelato: non c'è più spazio per alcun senso progressivo della cultura – la cultura è barbarie. Di fronte a questo stato di cose, alla metafisica non è rimasta altra possibilità che lasciare il mondo a se stesso: è l'esodo della ragione, l'abbandono di ogni razionalità e l'approdo alla prospettiva mistica e heideggeriana del 'solo un Dio ci può salvare'⁸. "Nel pensiero metafisico si è infranta la sua tradizionale compatibilità con l'esperienza intramondana"⁹. Così, nella metafisica tramontano le condizioni di possibilità per l'espressione concettuale del rapporto tra essenza e manifestazione, tra forma e contenuto dei fenomeni. La metafisica del dopo-Auschwitz abbandona la ricerca delle mediazioni e diviene il dominio astratto di due forme diverse di immediatezza:

a) *l'immediatezza dell'ontologia*: heideggerianamente, si ontologizza (e di conseguenza, si naturalizza ed eternizza) ogni esistenziale al di là di ogni sua storicità specifica – ci collochiamo solo nell'*aldilà*;

b) *l'immediatezza del fenomeno*: in continuità con lo spirito positivista, il pensiero si concentra sulla semplice raccolta di dati empiricamente rilevabili e quantitativamente misurabili, senza alcuna analisi formale-qualitativa e genetica.

L'antinomia tra essenza profonda e sua manifestazione si irrigidisce così in due diversi atteggiamenti, di segno diverso, ma ugualmente arbitrari e unilaterali. Si assiste, in questo orizzonte, anche a un nuovo mutamento significativo dell'ideologia dominante. Se precedentemente lo spirito *whiggish* tendeva a occultare lo sfondo barbaro che contrappuntava il progresso della civiltà, adesso il corso della civilizzazione mostra, e in un certo senso rivendica come proprio punto di forza, il suo selvaggio cinismo: è l'epoca delle gloriose e tragiche imprese del Vietnam, della legalizzazione della tortura a scopi politici, della necessità della barbarie imperialistica, della repressione dura dei movimenti per i diritti civili e sociali. Il male è banale, ma soprattutto – sostiene Adorno – viceversa: la banalità reificata della vita di tutti i giorni espone in ogni suo poro i segni del male¹⁰. E qui assistiamo all'aprirsi di nuovi spazi nella logica specifica che contraddistingue il campo dell'ideologia nella sua autonomia relativa: proprio perché è venuta meno qualsiasi forma di riflessione dialettica sul rapporto tra essenza e manifestazione, si tende sempre a pensare questi due lati nella loro separazione e in questo modo sorge la logica del 'dietro c'è sempre qualcosa', per cui

⁸ Cfr. Heidegger (2011).

⁹ Adorno, (2006, 127).

¹⁰ Cfr. Adorno, (2006, 139).

la verità non è mai ciò che appare. E così la riproduzione degli attuali rapporti di forza passa attraverso una specifica forma ideologica: il dominante mostra la propria nudità (non ha più bisogno di nascondere il fondamento diabolico che definisce la sua vera natura), e proprio in questo suo mettersi a nudo si produce quella strana illusione ottica per cui lo si continua a vedere vestito. Dietro, infatti, ci *deve* sempre essere qualcosa: una ragione profonda, una radice occulta per cui ciò che appare non è ciò che è.

Nella cornice di quella che Adorno chiama la 'metafisica dopo Auschwitz' si può individuare una delle matrici teoriche fondamentali dei caratteri dell'ideologia contemporanea: con la scomparsa della relazione tra essenza e parvenza, la dissimulazione diviene la legge della riproduzione reale dei rapporti sociali e di produzione dominanti¹¹. In questo universo, gli apparati ideologici veicolano le rappresentazioni più perverse assumendo una logica altrettanto perversa: essi nascondono la loro essenza manifestandola allo stesso tempo nella sua forma più pura – l'occultamento passa attraverso la manifestazione di ciò che si intende nascondere. Decostruire criticamente questo stato di cose richiede l'esercizio di una critica filosofica in grado di accettare tutto il peso della contraddizione, di farsene carico abbracciando un metodo dialettico incline a fare i conti con quel negativo che contrappunta la costituzione sincronica dei rapporti reali e delle loro forme di riproduzione. Al pensiero critico, in altre parole, si richiede di calarsi nelle scissioni del nostro tempo, le quali sembrano addensarsi su tre fronti: a) la produzione di una soggettività individuale sempre più frammentata, dispersa e ipertrofica; b) il costituirsi di un'oggettività sociale spettrale; c) la relazione di separazione e, contemporaneamente, di solidale compresenza tra queste due.

3. Neoliberalismo e mistificazione storica

A partire dall'inizio del nuovo millennio, la realtà in molti dei suoi aspetti principali (e in particolare quello economico, sociale e politico) si è presentata come un progressivo processo di erosione di un ordine che, con la fine della guerra fredda e la caduta del muro di Berlino, sembrava ormai raggiunto in maniera stabile, quanto meno per il mondo occidentale. Il terrorismo, la diffusione di conflitti bellici che rievocano i momenti più bui del secolo breve, la crisi economica e, infine, la crisi climatica e quella

¹¹ Sia chiaro che queste nuove forme continuano ad accompagnarsi anche alle vecchie e si combinano diversamente con esse, arrivando addirittura a sovradeterminarle, a seconda delle congiunture specifiche.

pandemica hanno, in un certo senso, ratificato il carattere illusorio e ideologico di quel mondo pacificato promesso alle porte del XXI secolo¹². Rievocando l'angelo della storia di Walter Benjamin, si potrebbe suggerire che dietro la configurazione di un tanto auspicato progresso siamo arrivati a scorgere un affastellarsi di rovine.

A fronte di un'incapacità strutturale della politica e delle classi dirigenti di riportare un ordine in questo stato di disordine, l'orizzonte rappresentazionale della coscienza comune ha subito un cambiamento significativo, all'interno del quale la categoria di crisi ha assunto un peso specifico rilevante che ha investito di nuovi interrogativi storici, etici ed epistemologici non solo i lati più regressivi della contemporaneità, ma anche quelli apparentemente più progressivi e ricchi di promesse (si pensi allo scetticismo diffuso riguardante biologia, medicina, sviluppo tecnologico, intelligenza artificiale).

In una realtà sociale in cui si sono dissolti i corpi intermedi tradizionali, gli individui, quasi disarmati di fronte alle sfide della contemporaneità, sono stati chiamati a ristrutturare radicalmente i propri meccanismi affettivi e i flussi emotivi, oltre che a tornare a riflettere sulla storicità dei condizionamenti delle loro esistenze. Una volta accettati il disordine e la complessità della crisi come un dato di fatto (una crisi in cui si fa concreta la possibilità della fine dell'umanità), siamo entrati in un'epoca in cui gli individui, nella prospettiva di trovare un nuovo ordine e un senso nella realtà caotica che li circonda, hanno fatto i conti, consapevolmente o meno, con quell'inteleiatura complessa e articolata che definisce i rispettivi destini personali¹³.

Sintomatico di questo stato di disordine generalizzato è il processo che ha visto una decisa ridefinizione della struttura narrativa dell'immaginario collettivo¹⁴. In questo contesto, secondo alcuni osservatori, a emergere in prima battuta è stata una sorta di ipertrofia dell'io, in base alla quale il soggetto, nell'epoca del perenne 'presentismo'¹⁵, ha progressivamente ricondotto a se stesso i molteplici aspetti dell'oggettività. Si tratta di un fenomeno che, come ha recentemente notato anche Enzo Traverso¹⁶, ha colpito in particolar modo il senso della storicità delle narrazioni (letterarie, ma non solo) e il modo di fare storiografia, arrivando a sovvertire le consuete

¹² È lo scenario definito dalle tre catastrofi (ambientale, geo-politica, psico-antropologica) messe a fuoco da Finelli, Gatto (2024, cap. 1).

¹³ Cfr. Bodei (2002).

¹⁴ Su questo si rimanda agli ormai classici Harvey (1989) e Jameson (1991).

¹⁵ Cfr. Hartog (2007).

¹⁶ Cfr. Traverso (2022).

distinzioni tra storia e memoria e a dissolvere lo stesso concetto di epoca in un'appendice dell'io, disperso e pluristratificato¹⁷. Il modello post-moderno della narrazione è il grande ponte che fa sfumare i confini tra (auto) biografia e storiografia, producendo così effetti culturali devastanti: si perde il senso della storicità e dei suoi diversi livelli di astrazione, così come si perde la complessità dei processi storici collettivi; al loro posto troviamo un'esposizione della storia sempre più intimista, che, di riflesso, tende a esagerare in forma iperbolica il ruolo giocato dagli individui nella storia¹⁸.

Un simile processo non è piovuto dall'alto, ma, come suggerito più sopra, è esito di un'epoca di ristrutturazione ideologica e sociale. Scrive, a tal proposito, Traverso:

la scrittura soggettivista della storia non può essere scissa dall'avvento dell'individualismo come uno dei tratti fondamentali del nuovo ordine del mondo. In altri termini, esiste un rapporto tra le nuove forme di scrittura del passato e il regime di storicità neoliberale che stiamo vivendo. Il processo spasmodico di "accelerazione" del nostro tempo, con le sue incessanti innovazioni tecnologiche che sconvolgono i ritmi di vita e comprimono le temporalità sociali, sembra aver annientato alcune forme di espressive della soggettività intellettuale che ci parevano, fino a un'epoca recente, immutabili¹⁹.

Sorge a questo punto la necessità di allargare il nostro orizzonte e chiedersi se un simile fenomeno, oltre quale esito della storicità neoliberale, non possa essere spiegato anche sulla base di una matrice strutturale più profonda immanente al prisma della modernità capitalistica, secondo la quale gli esseri umani perdono la consistenza di soggetti e si ritrovano ridotti a funzioni impersonali di una totalità sociale che insieme li trascende

¹⁷ Il romanzo *Austerlitz* di W.G. Sebald è una sorta di caso paradigmatico per questo tipo di letteratura post-moderna. Questo romanzo non segue una struttura narrativa lineare, ma frammentata: pezzi di storia napoleonica si sovrappongono ai ricordi personali del protagonista, Jacques Austerlitz, contribuendo in qualche modo a scongelarli. Così la storia delle vicende dell'impero napoleonico diventa una sorta di appendice dell'io disperso di Austerlitz, un vecchio professore di storia dell'architettura alla disperata ricerca della propria identità infantile, un rimosso che viene ristrutturandosi come un elemento originario e fantasmatico che guida in maniera sotterranea l'intera struttura narrativa. A garantire la reciproca traducibilità tra le vicende napoleoniche e i ricordi del protagonista troviamo le strutture architettoniche di edifici ottocenteschi come stazioni, tribunali, carceri, distretti militari, che si stagliano sulle pagine dei taccuini del protagonista come entità storiche individuali dal denso significato simbolico. Cfr. Sebald (2006).

¹⁸ Si può forse seguire Traverso (2022) anche in questo e attribuire a questa tendenza il successo e la diffusione crescente riscontrati negli anni recenti da prodotti culturali come i *biopic*, le *docufiction*, le *docuserie*, ecc.

¹⁹ Ivi (55).

e li fonda; una totalità sociale in grado di produrre una nuova realtà fantasmagorica, illusoria e, allo stesso tempo, effettuale – in altre parole: una realtà feticistica e irrazionalmente razionale.

4. La fantasmagoria del capitale

Walter Benjamin è stato il pensatore critico che più di altri ha interpretato la modernità come una costellazione di fantasmagorie. Anche semplicemente scorrendo le pagine della sua grande opera incompiuta dedicata ai “*Passages*” di Parigi, ci troviamo di fronte a una carrellata di fantasmagorie riguardanti aspetti assai diversificati della realtà sociale: la cultura, la tradizione, il progresso, l’uguaglianza, l’ideologia, l’immaginario collettivo e individuale. Per quel che riguarda quest’ultimo, scrive Benjamin, “la fantasmagoria è il correlato intenzionale dell’esperienza vissuta”²⁰. Ciò significa che la fantasmagoria è l’oggetto dell’*Erlebnis*, e cioè non di un’esperienza qualsiasi, ma di un’esperienza significativa del vissuto individuale. La fantasmagoria rappresenta, dunque, al tempo stesso l’oggetto e un condizionamento sempre operante della sintassi narrativa di quella soggettività individuale che più sopra abbiamo definito dispersa, frammentata e ipertrofica. L’orizzonte fantasmagorico, che sovradetermina tanto l’immaginario collettivo quanto quello individuale, tramuta i processi strutturali del divenire storico in un collage di esperienze soggettive (apparentemente) significative – significative, si badi bene, proprio perché *vissute*, e cioè espressione di quel fondamento ideologicamente metafisico, autentico e originario che è la vita.

La natura proteiforme della fantasmagoria benjaminiana, dunque, ci permette di mettere in relazione la reificazione fantasmagorica caratterizzante le torsioni soggettiviste dell’immaginario collettivo e individuale con il carattere di feticcio strutturale prodotto dai rapporti capitalistici quale esposto da Marx nel primo libro del *Capitale*²¹. Sono, infatti, le pagine

²⁰ Benjamin (2010, 874).

²¹ Seppur a margine, è comunque necessario puntualizzare la distinzione, teoricamente rilevante, esistente in Marx tra carattere di feticcio e feticismo. Il carattere di feticcio è attribuibile al rapporto capitalistico e alla reificazione che lo porta a cristallizzarsi in una cosa rimuovendo la processualità genetica che sta alle sue spalle. Il feticismo è, invece, la maniera in cui il carattere di feticcio si presenta nelle opere degli economisti (naturalizzazioni ed eternizzazioni), nell’immaginario collettivo, nell’ideologia, ecc.

marxiane dedicate al feticismo a costituire una fonte decisiva per l'elaborazione benjaminiana del concetto di fantasmagoria²².

Il fenomeno del feticismo è, secondo l'analisi marxiana, "il *rapporto sociale* determinato *degli uomini* stessi che [...] assume per essi la forma fantasmagorica di un *rapporto di cose*"²³. Dunque, gli esseri umani producono attivamente delle relazioni, ma nel modo di produzione capitalistico tali relazioni sembrano cancellare il loro carattere umano, acquistano vita propria e dominano gli individui trasformandoli in semplici maschere portatrici di determinazioni sociali astratte. In questo quadro, non più gli esseri umani, ma i loro prodotti (la merce, il denaro, il capitale, ecc.) sono i soggetti dell'azione sociale. Così, i rapporti tra persone assumono la forma di un rapporto tra cose e, viceversa, i rapporti tra cose assumono la forma di rapporti sociali. Su queste basi sorge la *fantasmagoria del capitale*.

Questa parvenza feticistica delle forme capitalistiche non è frutto dell'arbitrio, ma è un aspetto strutturale. La parvenza feticistica è espressione necessaria di un'inversione che trova le proprie ragioni di fondo nell'essenza del rapporto di capitale. Tale parvenza è, dunque, in termini adorniani, vera e falsa allo stesso tempo. Falsa, perché frutto di un rovesciamento basato sulla naturalizzazione dei rapporti capitalistici; vera, perché interviene nella costruzione della realtà capitalistica determinandone le forme espressive (i suoi effetti sono reali e tangibili). I rapporti capitalistici creano dunque un "mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame le Terre*, come caratteri sociali e insieme come pure e semplici cose"²⁴. Questi fantasmi sono delle astrazioni sociali, dietro le quali si celano dei rapporti; esse prendono possesso di corpi materiali e ne mutano la natura. Il mondo capitalistico si presenta, dunque, come una realtà fantasmatica e oggettiva allo stesso tempo, in cui il morto domina sul vivo.

L'orizzonte fantasmagorico aperto dalla teoria del feticismo ci immette in un mondo rovesciato di incantesimi e fantasmi, in cui non solo non viene negata la realtà oggettiva dei mostri, ma si manifesta la loro capacità di produrre un immaginario realmente mostruoso. In questo quadro, allora, è possibile tentare leggere *Il capitale* come un romanzo gotico e aprire così

²² Cfr. Markus (2001). Per un approfondimento delle fonti e dei significati del concetto di fantasmagoria in Benjamin si veda Cohen (1989). Per una disamina dell'evoluzione del concetto di fantasmagoria nell'Ottocento cfr. Castle (1988).

²³ Marx (2024, 77).

²⁴ Marx (1968, 943).

uno spazio di riflessione sulla potenza euristica e critica delle immagini letterarie impiegate da Marx²⁵.

L'esposizione del *Capitale*, infatti, è ricorsivamente contrappuntata da una serie di immagini gotiche: morti viventi, lupi mannari, fantasmi, vampiri, mostri tecnologici alla Frankenstein. Il fatto che *Il capitale* di Marx presenti così tante affinità con la letteratura gotica non è forse casuale. Le immagini gotiche, infatti, si prestano molto meglio di altre a esprimere il tasso di reificazione feticistica che si sprigiona a partire dai rapporti sociali moderni. Dietro ai mostri della letteratura gotica e horror, infatti, si nascondono sempre delle relazioni (spesso rimosse o cancellate). L'immaginario gotico presente nel *Capitale* ha una sua peculiarità: i mostri, qui, non sono metafore, ma esistono realmente – nella fantasmagoria capitalistica essi lasciano le loro impronte sulla terra.

Quelle immagini che alla superficie appaiono come metafore o analogie si prestano, forse meglio, a essere interpretate come 'figure', precisamente nel senso definito da Eric Auerbach nei suoi *Studi su Dante*²⁶. Di queste, infatti, le immagini gotiche marxiane sembrano avere le caratteristiche essenziali:

²⁵ Sul valore delle figure gotiche adottate da Marx nella critica dell'economia politica e il rapporto tra capitalismo e immaginario horror cfr.: Moretti (1988), Hatem (2004), Neocleous (2005), McNally (2011), Bellofiore (2015), Bihl (2021a), Bihl (2021b). Più in generale, sul rapporto tra Marx e la letteratura si vedano: Praver (2021), Silva (1973), Santarone (2018).

²⁶ Cfr. Auerbach (1999). Sul retaggio hegeliano del concetto di 'figura' elaborato da Auerbach si veda quanto scritto recentemente in Chierighin (2024). Agli studi di Auerbach dedicati alla nozione di 'figura' ha fatto riferimento anche Nuzzo (2018), in un volume dedicato a un 'approccio obliquo', per via letteraria, alla *Scienza della logica* di Hegel. In una parte del libro dedicata alla tematizzazione del rapporto tra le figure della *Fenomenologia dello spirito* e le forme della *Scienza della logica* di Hegel, Nuzzo ci invita a prendere in considerazione la fortuna incontrata dal concetto di 'figura' nella cultura tedesca. All'interno di questo contesto, tre autori sembrano avere un particolare rilievo: Lutero, Goethe e, ovviamente, Hegel. La genealogia definita da questi autori – che trova un punto di condensazione e sintesi proprio nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel – definisce le seguenti caratteristiche della 'figura': 1) la figura ha un carattere terreno e appartiene al mondo reale. Il suo status epistemologico e ontologico richiede in ogni caso la mediazione dell'ideale, di qualcosa di astratto che la eccede e che trova espressione in essa. La figura, dunque, eccede il reale, ma allo stesso tempo lo abita e ne mostra il significato immanente; 2) la figura indica sempre una struttura dinamica colta all'interno di una cornice attiva più ampia; 3) la struttura della figura indica il processo nel quale l'individualità è costituita come una funzione di una totalità organica, e nella quale tale totalità si realizza, si arricchisce e diventa concreta. Nel presente contributo si è seguito una simile prospettiva, nella convinzione che anche la critica marxiana si ponga in continuità con la genealogia delineata da Nuzzo.

a) *concretezza materiale*: le figure gotiche hanno una loro esistenza materiale nella realtà naturalizzata del modo di produzione capitalistico; pur non essendo immediatamente corporee, queste figure astratte mantengono comunque una loro concretezza;

b) *esaustive in sé*: si tratta di immagini ben definite, che esprimono dei rapporti senza rimandare ad altro (non sono metafore, allegorie o simboli, ma figure);

c) *carattere anticipatorio*: nella loro figuralità, queste immagini esprimono tendenze immanenti alla realtà sociale: hanno il valore di quella che potremmo chiamare una memoria dal futuro.

5. Dal feticismo del capitale al feticismo della soggettività

Come ha scritto Mark Fisher, uno degli osservatori più acuti della crisi presente, “la descrizione più accurata del capitale ha un che di romanzo gotico: il Capitale è un parassita astratto, un vampiro insaziabile, uno zombie infetto. Ma la carne viva che trasforma in lavoro morto è la nostra. Gli zombie che contagia siamo noi”²⁷. Il feticismo del capitale, dunque, divora, sussume e dissolve il soggetto umano nel suo corpo così come nello spazio interiore coincidente con la sua coscienza. In questo senso, “la fantasmagoria costituisce il negativo della razionalità moderna. Non la sua negazione. Il suo calco. Il progetto cartesiano di fondazione della razionalità sulla certezza dell’*ego cogito* viene messo in scacco”²⁸.

Ciò non significa che il soggetto umano scompaia definitivamente dalla scena. Preso nelle trame complesse di una società feticisticamente (dis)ordinata, esso finisce per perdere consistenza e confini e assumere uno stato rarefatto e immaginario. In questo senso è spiegabile quell’ipertrofia dell’io messa in rilievo più sopra: frammento tra i frammenti, questa soggettività dissolta e rarefatta può ritrovare un senso esistenziale solo richiudendosi atomisticamente in se stessa e tessendo una trama narrativa immaginaria, in cui la realtà esterna è smontata e ridotta a una sua appendice. Si tratta di un elemento riconducibile a una sorta di feticismo della soggettività, che caratterizza la nostra società della crisi, e che riguarda non solo la produzione immaginaria di soggettività personali, ma anche la costruzione ideologica di quelle soggettività sovrapersonali e occulte che popolano le narrazioni dei complottismi dilaganti negli ultimi anni.

²⁷ Fisher (2017, 48)

²⁸ Tomba (2011, 177-178).

È in questa direzione che le considerazioni adorniane sulla metafisica aristotelica necessitano di essere riprese in un orizzonte in grado di articolare l'ontologia pluralistica di Aristotele con la logica dell'essenza hegeliana e le note marxiane sul feticismo. Il nesso tra essenza e parvenza – che questi tre pensatori hanno affrontato secondo un approccio dialettico in base al quale la parvenza non è mera illusione, ma esito necessario, per quanto parziale e unilaterale, dell'essenza – resta un punto cruciale per una teoria critica della società capitalista e del feticismo della soggettività in essa dilagante.

6. Essenza e parvenza dello *übergreifendes Subjekt*: il capitale-rapporto e il capitale-cosa

Come messo in rilievo da Cesare Luporini²⁹, si può ritenere che la lezione più generale che Marx abbia ricavato da Hegel sia quella di considerare ogni immediato come un risultato mediato da una specifica processualità morfologica prodotta dalla relazione che si instaura tra le forme. In questo modo l'epistemologia critica di Marx è in grado, da un lato, di rimuovere il velo feticistico in cui rimane intrappolata l'economia politica, dall'altro lato, di comprendere la stessa genesi necessaria della parvenza feticistica³⁰. Il dato è un risultato, un effetto di struttura. Ed è su questo fronte che Marx può di individuare la contraddizione necessaria che costituisce la determinazione formale del capitale: quella di un rapporto strutturale che si presenta alla maniera di una cosa. Così il capitale si pone come soggetto processuale nel suo costituirsi come un universale che si particularizza. Marx parla a tal proposito di *übergreifendes Subjekt*. L'utilizzo marxiano del verbo tedesco *übergreifen* ha ascendenze hegeliane:

In Hegel il movimento dello *übergreifen* è riconducibile a quello del concetto universale, il quale è presso di sé nel suo altro, è appunto “un rapporto di sé al *differente* solo come a *se stesso*”. Nel suo farsi altro il concetto universale non esaurisce se stesso; l'altro è soltanto un suo particolare modo di esistenza; esso è se stesso proprio in questo suo farsi altro, in questo suo particularizzarsi. Il verbo

²⁹ Cfr. Luporini (2022).

³⁰ E in questa operazione Marx ci pare porsi in continuità con quanto scrive Hegel nella *Logica* dell'*Enciclopedia*: “l'essenza deve necessariamente *manifestarsi* (*erscheinen*). Il suo apparire (*Scheinen*) in essa è il superamento di sé per farsi immediatezza che come riflessione-in-sé è tanto *consistenza* (materia) quanto *forma*, riflessione-in-altro, consistenza che *si supera*. L'apparire (*Scheinen*) è la determinazione mediante la quale l'essenza non è essere, ma è essenza, e l'apparire che si è sviluppato è il fenomeno (*Erscheinung*). L'essenza perciò non è *dietro* o *al di là* del fenomeno, ma in quanto l'essenza è ciò che esiste, l'essenza è fenomeno” (Hegel 2004, 335).

übergreifen, che Moni nella *Scienza della logica* traduce con “invadere” e Verra nell’*Enciclopedia* con “sormontare”, indica dunque l’essere presso di sé, l’essere se stessi, proprio nel farsi altro da sé; esso è, in sostanza, il movimento dello sviluppo, proprio della logica del concetto, che si distingue dal semplice passare in altro, che troviamo invece nella sfera della logica dell’essere, e da quello dell’apparire in altro, che caratterizza la sfera della logica dell’essenza³¹.

Il capitale come *übergreifendes Subjekt* è allora un rapporto che struttura e informa l’altro da sé; la sua attività, pur ricordando quella di un io, non può essere in alcun modo ridotta a questa³². Il capitale si comporta come un soggetto perché è costante autoriferimento: ingloba l’altro entro i propri confini e, senza esaurirsi mai nella fissità delle proprie determinazioni, riesce sempre a confermarsi e affermarsi nell’altro da sé³³.

In questa cornice di un soggetto che è tale proprio perché si costituisce come rapporto, si può comprendere perché “il vero limite della produzione capitalistica è *il capitale stesso*”³⁴. L’ostacolo, infatti, si istituisce in relazione a un confine o limite, e cioè in relazione a un rapporto tanto posto dal capitale stesso quanto immanente alla sua natura³⁵. La determinazione totalitaria e autoreferenziale del capitale ne disvela anche quella natura auto-contraddittoria, che si costituisce tra il capitale come cosa (una delle tante condizioni oggettive della produzione) e come processo. Una dimensione contraddittoria già inquadrata più sopra nelle parti dedicate al carattere feticistico del capitale e allo *übergreifendes Subjekt*. Quella tra il capitale-cosa e il capitale-rapporto è una contraddizione che si muove a un livello di astrazione diverso rispetto a quello in cui si istituisce l’antago-

³¹ Redolfi Riva, Taccola (2022, XVI-XVII).

³² In relazione al concetto di soggettività come autoriferimento, si legga quanto afferma Alfredo Ferrarin: “ci sono attività soggettive non umane, e non riconducibili a un io. La soggettività cioè vale tanto per forme animali di movimento e vita, quanto per forme umane inferiori, precedenti l’insorgere dell’io cosciente (ad esempio: il desiderio, il sentimento di sé). In altre parole si ha una soggettività o un sé (*Selbst*) quando un movimento o un processo ha luogo mantenendo un centro e un autoriferimento attivo attraverso il processo di negazione dell’alterità (viceversa, l’assenza di soggettività è esemplificata da un’interazione meccanica tra forze reciprocamente esterne)” (Ferrarin 2016, 21). Attraverso Marx potremmo aggiungere al catalogo di forme di soggettività non umane quella del capitale, quale rapporto di produzione che riduce a sé e alle proprie esigenze di sviluppo tutto ciò che si trova di fronte.

³³ Sul capitale come *übergreifendes Subjekt* e sulla possibilità del suo costituirsi si vedano le importanti considerazioni sviluppate in Bellofiore (2020, 201 e ss.).

³⁴ Marx (1968, 303).

³⁵ Cfr. Calabi (1975).

nismo tra forze produttive e rapporti di produzione individuato da Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*³⁶.

Credo che in un simile orizzonte concettuale sia possibile capire meglio il *kokettieren* marxiano con il lessico della contraddizione di ascendenza hegeliana, senza ricadere nelle strettoie a senso unico in cui si sono arenati molti dibattiti³⁷. Strettoie che si superano anche ritornando al rapporto tra Aristotele e Hegel. Come messo in evidenza da alcuni studi recenti, la lezione della *Metafisica* aristotelica pare sia stata decisiva per Hegel nel corso dell'elaborazione della *Scienza della logica*³⁸. Eppure Aristotele è il filosofo del principio di non-contraddizione, mentre per Hegel la contraddizione *est regula veri*. Nelle sue *Lezioni di filosofia della storia* Hegel considera l'*Organon* aristotelico come la parte più debole della filosofia dello Stagirita perché espressione della logica astratta dell'intelletto. Ma la filosofia aristotelica, per Hegel, non si riduce a questo. Nella prospettiva hegeliana il principio di non-contraddizione si limita a vietare la predicazione di contrari di una sostanza che si presenta come τὸδε τί, un questo qui³⁹. Il τὸδε τί è la prima forma, la più immediata e la meno universale, in cui secondo Aristotele possiamo definire la sostanza. Diversamente stanno le cose per le altre definizioni della sostanza, e in particolare per quella che la configura come essenza formale, struttura universale, ma non separata dalla materia; anzi, principio incarnato nella materia stessa, della quale attiva le potenzialità e supera le privazioni. A questo livello di astrazione, il terreno dicotomico dell'intelletto è abbandonato, e la sostanza si caratterizza come ἐνέργεια, attività di un'essenza che, secondo il lessico aristotelico, si caratterizza come τὸ τί ἦν εἶναι (letteralmente: ciò che era essere)⁴⁰.

³⁶ “A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale” (Marx 1957, 11).

³⁷ Si veda, a titolo di esempio, il dibattito sulla natura oggettiva della contraddizione e il rapporto Marx-Hegel che ebbe luogo su “Rinascita” nel 1962, poi raccolto in Cassano (1973).

³⁸ Cfr. Ferrarin (2001).

³⁹ Se il principio di non-contraddizione è fondamentale per parlare di una sostanza che si presenta alla maniera di una cosa particolare, esso risulta, invece, obsoleto e piatto per comprendere la costituzione di una sostanza che si pone come rapporto processuale. Si tratta di un'esigenza che affiora in Hegel durante gli anni jenesi in relazione al problema dell'identità nel giudizio speculativo: cfr. Chiereghin (2004, 13). Per una disamina approfondita del concetto di contraddizione in Hegel e dei dibattiti che ne sono nati cfr. Bordignon (2015).

⁴⁰ Scrive Aristotele in *Metafisica* 1029b13-14: “L'essenza di ciascuna cosa è ciò che

Per Hegel – secondo il quale “filosofare è spinozare” – la sostanza è da intendersi anche come rete di rapporti necessari, che si costituisce in forza delle contraddizioni immanenti, che ne strutturano la specifica forma del divenire. È in un simile orizzonte di senso che la lezione aristotelica si riattiva nella filosofia speculativa hegeliana, la quale definisce le condizioni di un pensare quale sostanza e soggetto del reale. Così, Hegel è convinto che la definizione della sostanza presupponga una definizione logico-genetica dell'essenza ravvicinabile alla definizione aristotelica del τὸ τί ἦν εἶναι, cioè che era essere. Nel τὸ τί ἦν εἶναι, infatti, si può cogliere una prospettiva temporale non semplicemente cronologica del nesso genetico tra essenza e parvenza, in cui l'essenza è proprio questo ‘era’, l'imperfetto che permane nel corso del processo genetico. Si tratta di un punto sottolineato da Hegel nell'apertura della logica dell'essenza nell'*Enciclopedia*:

Quando parliamo dell'essenza, distinguiamo da essa l'essere immediato e lo consideriamo rispetto all'essenza come semplice *apparenza*. Ma quest'apparenza non è che non ci sia affatto, non è un nulla, bensì è l'essere come superato. [...] Anche per quel che riguarda il compito e lo scopo della filosofia si suole intenderlo come dover conoscere l'essenza delle cose, nel senso appunto che le cose non devono essere lasciate nella loro immediatezza, ma si deve mostrare come sono mediate o fondate da altro. L'essere immediato delle cose viene qui rappresentato come una scorza o una cortina dietro la quale è nascosta l'essenza. [...] Nelle cose infatti c'è qualcosa di permanente, e questo è anzitutto l'essenza. Per quanto riguarda poi gli altri significati e l'uso della categoria di essenza, si può qui anzitutto ricordare che nella lingua tedesca, adoperando l'ausiliare *essere* (*sein*), per indicare il passato ci serviamo del termine *Wesen*, in quanto chiamiamo l'essere “stato” (*gewesen*). Alla base di tale irregolarità dell'uso linguistico c'è una giusta intuizione del rapporto dell'essere all'essenza, in quanto certamente possiamo considerare l'essenza (*das Wesen*) come l'essere passato; a questo proposito però c'è ancora soltanto da osservare che ciò che è passato non per questo è negato astrattamente, ma è soltanto superato e, quindi, al tempo stesso, conservato⁴¹.

Lungo questo itinerario Marx ha ripreso la questione della contraddizione quale determinazione di forma che interviene nella costituzione del capitale insieme come soggetto processuale e come cosa. Alla superficie della società, infatti, il capitale si manifesta come un *questo*, un oggetto dato nella sua immediatezza. Un oggetto tanto vero (in quanto una determinata merce, una determinata somma di denaro, un macchinario, ecc. sono, ciascuno di per sé, capitale), quanto falso giacché la determina-

quella cosa è per se stessa”. Ma l'originale greco è “ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ'αὐτό”, e cioè, tradotto alla lettera, “ciò che era essere è ciò che si dice per sé” (Aristotele 2000, 295-296).

⁴¹ Hegel (2004, 307-308).

zione capitalistica non si esaurisce in una cosa, ma in un rapporto che di cui la cosa è solo un momento unilaterale. L'unilateralità di questo momento, però, è rimossa dal carattere feticistico del rapporto capitalistico, grazie al quale “il movimento di mediazione scompare nel proprio risultato e non lascia tracce dietro di sé”⁴². Nella società capitalistica, la realtà fenomenica e superficiale è illusoria, dominata da astrazioni che assumono il ruolo di soggetti attivi riducendo gli esseri umani a semplici portatori di determinazioni sociali. Astrazioni in quanto risultati, che però cancellano il proprio processo genetico. Esse sembrano spuntare dal nulla come forme autonome, per una pura magia. Eppure questa parvenza è tanto illusoria, quanto necessaria e reale – senza di essa il capitale non può sussistere. Per concettualizzare questa struttura del capitale è necessaria un'epistemologia critica in grado di tenere insieme essenza e parvenza e mettere a fuoco le figure della contraddizione che mediano il loro rapporto.

Se, come sostenuto da Adorno nelle lezioni da cui siamo partiti, la considerazione della mediazione tra essenza e parvenza rappresenta il crinale costitutivo di buona parte della metafisica occidentale, allora, oggi più che mai, appare necessario rifarsi ai punti più alti di questa tradizione. Tenendo conto, in prima battuta, che quando si suggerisce di orientarsi in una prospettiva metafisica, lo si fa alla luce di quella sua possibile rifondazione materialistica suggerita dagli autori cui si è fatto riferimento nel corso di questo articolo. Una rifondazione che coincide con la possibilità di pensare una soggettività astratta e reale, che si costituisce proprio in forza delle contraddizioni che mediano la sua essenza processuale e il suo manifestarsi come cosa. È questa la matrice di quella fantasmagoria che, sprigionandosi come forza immateriale ma oggettiva *sub specie capitalistica*, domina in maniera totalitaria ogni aspetto della riproduzione sociale. Di essa si possono cogliere tracce evidenti in quella dissociazione tra essenza e parvenza che condiziona così pesantemente l'immaginario collettivo e individuale contemporaneo e che, riflessa in ipertrofie soggettiviste e reificazioni de-storicizzanti, occultata la carneficina umana e la devastazione ambientale proiettandole sui nostri schermi.

⁴² Marx (2024, 96).

Bibliografia

- Adorno T.W. (2004), *Metacritica della teoria della conoscenza*, a cura di F. Riccio, Milano: Mimesis.
- (2006), *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di S. Petrucciani, Torino: Einaudi.
- Aristotele (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.
- Auerbach E. (1999), *Figura*, in Auerbach D., *Studi su Dante*, tr. it. di M. L. De Pieri Bonino, Milano: Feltrinelli, 176-226.
- Bellofiore R. (2015), *Chrysalis and Butterfly, Ghost and Vampire. Marx's Capital as the 'Gothic' Critical Political Economy of Zombie Capitalism*, in Farris S. (ed.), *Returns of Marxism. Marxist Theory in a Time of Crisis*, Amsterdam: IIRE, 41-62.
- (2020), *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, Torino: Einaudi.
- Bihl A. (2021a), *Le vampirisme du capital I*, “A l'encontre”, <https://alencontre.org/laune/le-vampirisme-du-capital-i.html> [ultima consultazione: 30/04/2024].
- (2021 b), *Le vampirisme du capital II*, “A l'encontre”, <https://alencontre.org/ecologie/le-vampirisme-du-capital-langle-mort-de-lanalyse-marxienne-ii.html> [ultima consultazione: 30/04/2024].
- Bodei R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano: Feltrinelli.
- Bordignon (2015), *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pisa: ETS.
- Calabi L. (1975), *Su “barriera” e “limite” nel concetto del capitale*, “Critica marxista”, XIV, 2-3: 55-69.
- Cassano F. (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958- 1971). I dibattiti e le inchieste su “Rinascita” e il “Contemporaneo”*, Bari: De Donato, 157-248.
- Castle T. (1988), *Phantasmagoria: Spectral Technology and the Metaphorics of Modern Reverie*, “Critical Inquiry”, XV, 1: 26-61
- Chiereghin, *Gli anni di Jena e la “Fenomenologia”*, in Cesa C. (a cura di), *Guida a Hegel*, Roma-Bari: Laterza, 3-38.
- (2024), *Nota su i presupposti concettuali dell'interpretazione hegeliana di Dante*, Padova: Padova University Press.
- Cohen M. (1989), *Walter Benjamin's Phantasmagoria*, “New German Critique”, 48: 87-107.

- Ferrarin A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2016), *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma: Carocci.
- Finelli R., Gatto M. (2024), *Il dominio dell'esteriore. Filosofia critica della catastrofe*, Roma: Rogas Editore.
- Fisher, *Realismo capitalista*, a cura di V. Mattioli, Roma: NERO.
- Hartog, *Regimi di storicità: presentismo e esperienze del tempo*, tr. it. di L. Asaro, Palermo: Sellerio.
- Harvey D. (1989), *The condition of postmodernity: An enquiry into the Origins of Cultural Change*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Hatem J. (2004), *Marx et Dracula*, "Studia Universitatis Babeş-Bolyai", XLIX, 1-2: 213-229.
- Heidegger M., *Solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Marini, Milano: Guanda.
- Hegel G.W.F. (1994), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte prima, La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET.
- Jameson F., *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Luporini C. (2022), *La merce come soggetto reale. Sulla discussione di Marx con Hegel*, in Luporini C., *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, a cura di R. Croce, Pisa: Edizioni della Normale, 29-70.
- McNally D. (2011), *Monsters of the market. Zombies, Vampires and Global Capitalism*, Leiden-Boston: Brill.
- Markus G. (2001), *Walter Benjamin or: The Commodity as Phantasmagoria*, "New German Critique", 83: 3-42.
- Marx K. (1957), *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Mezzomonti Cantimori, Roma: Editori Riuniti.
- (1968), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo*, tr. it. di M. L. Boggeri, Roma: Editori Riuniti.
- (2024), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Torino: Einaudi.
- Moretti F. (1988), *Dialectic of fear*, in F. Moretti, *Signs taken for wonders*, London – New York: Verso, 83-108.
- Neocleous M. (2005), *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, Cardiff: University of Wales Press.
- Nuzzo A. (2018), *Approaching Hegel's logic obliquely: Melville, Molière, Beckett*, Albany: SUNY Press.
- Prawer S.S. (2021), *Marx e la letteratura mondiale*, a cura di D. Santarone, Roma: Bordeaux.

- Redolfi Riva T., Taccola S. (2022), *Prefazione*, in Marx K., *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, Milano: PGreco.
- Sebald W.G. (2006), *Austerlitz*, tr. it. di A. Vigliani, Milano: Adelphi.
- Santarone D. (2018), *Umanesimo socialista e letteratura mondiale nell'opera di Karl Marx*, "Materialismo storico", II, 2: 332-382.
- Silva L., *Lo stile letterario di Marx*, tr. it. di A. Pescetto, Milano: Bompiani.
- Tomba M. (2011), *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano: JacaBook.
- Traverso E. (2022) *La tirannide dell'io. Scrivere il passato in prima persona*, Roma-Bari: Laterza (epub).